

La insistencia de la muerte en la vida: Hegel *después de* Heidegger*

Volker RÜHLE

Universidad de Hildesheim

vruehle@t-online.de

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

La crítica de Heidegger, según la cual Hegel habría sometido la muerte a las consecuencias lógicas del pensamiento especulativo, y con ello, arrancado el aguijón de su negatividad, pertenece hoy en día al acervo de la confrontación con él. No obstante, leyendo a Hegel *después de* Heidegger, y a la vista del irresuelto problema de la reflexión de éste sobre la muerte, el concepto de Hegel sobre la muerte se muestra bajo una nueva luz. Puesto que es precisamente el hecho de que él no sustrae desde un principio la

* N. de T.: Traducción del artículo inédito: "Die Insistenz des Todes im Leben: Hegel *nach* Heidegger", realizada a partir del texto original alemán por David Díaz Soto (Profesor interino del Departamento de Arte y Ciencias del Territorio de la Universidad de Extremadura); revisada por Rubén Prada Urdaneta.

negatividad de la muerte al pensamiento lo que le permite conceptualizarla como una dimensión immanente, evanescente y cambiante en la vida. Sólo con ello se hace comprensible que la muerte no es tan sólo una negación absoluta de la vida, sino también una exigencia incondicional, que rige la vida y que es constitutiva de su “forma” temporal.

Palabras clave: Hegel, Heidegger, muerte, ser, nada

The insistence of death in life: Hegel *after* Heidegger

Abstract

According to Heidegger’s critique, Hegel would have subjected death to the logical consequences of speculative thought, thus depriving death of the sting of its negativity – such a critique belongs nowadays to the commonplaces of the confrontation with Hegel’s thought. However, if one reads Hegel *after* Heidegger, and considers the unsolved problems of Heidegger’s thinking on death, Hegel’s concept of death emerges under a new light. Particularly because it was precisely the fact that Hegel did not hide the negativity of death from the consideration of thought, which allowed him to conceive of death as an immanent, pervasive and ever changing dimension of life. Only in this way becomes intelligible that death is not just an absolute negation of life, but also an unconditional claim governing it, and constitutive of life’s temporal “form”.

Keywords: Hegel, Heidegger, death, being, nothingness

En el horizonte del pensamiento que muchas veces ha recibido el epíteto de “postmetafísico”, el pensamiento de Hegel sobre la muerte pasa por ser el culmen y el punto final de la “concepción metafísica de la muerte” occidental: una concepción que habría entendido siempre la muerte bajo la “faz de la inmortalidad”, esto es, de su superación, y que se habría desarrollado históricamente a la luz de la comprensión científica de la muerte como un final natural¹.

De hecho, la fundamentación de la Filosofía en la existencia finita del hombre, que se estableció tras la muerte de Hegel, transformó la perspectiva sobre el problema de la muerte. Contemplada desde tales premisas, parece anacrónico tematizar la muerte *sub specie aeternitatis*, y ello hace que en la conciencia humana de la muerte penetre una incertidumbre irrebasable. De un modo que hoy nos resulta extraño, Hegel no había concebido la muerte a la luz de una distinción irrebasable frente a la vida, entendida ésta como aquello cuyo final constituye, sino que la habría concebido como una transformación de esta distinción. Pues, pensada como mero final de la vida natural, así argumenta la *Fenomenología del Espíritu*, la muerte quedaría determinada como lo puro y simplemente otro de la vida, y con ello, sometida a una distinción conceptual inmediatamente presupuesta: “La actividad de separar es la facultad y el trabajo del *entendimiento*”, escribe Hegel: una pensabilidad abstracta que interrumpe el curso cíclico de vida y muerte, para

¹ W. Schulz, „Zum Problem des Todes“, in: H. Ebeling (ed.), *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt/M. 1984, pp. 166 ss.; cfr. también: M. Theunissen, „Die Gegenwart des Todes im Leben“, en: M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, pp. 197 ss.

poner a ambas, una frente a otra, irreconciliablemente. Por muy irrefutable que al entendimiento pueda aparecérselo la representación de la muerte como final y negación de la vida, esta es también una *concepción* lingüística, y como tal, expresión de una comprensión de la muerte que es histórica, y por ello mismo, mudable. Delimitada de este modo con respecto a la vida, prosigue Hegel, la muerte se convierte en lo incomprensible e irreal, que adquiere una vida propia, fuera de lo que puede ser concebido por el entendimiento, y que se vuelve más amenazante cuanto más se aleja del lenguaje. “La muerte, si queremos nombrar así a aquella irrealidad”, escribe, “es lo más terrible, y aferrarse a lo muerto, aquello que requiere mayor fuerza”². –una fuerza que, como añade Hegel, ha de demorarse en la negatividad de la muerte, para “traerla de vuelta al Ser”.

¿Qué ha sucedido en este movimiento del pensar con la muerte, que pese a todo se nos aparece evidentemente como lo incomprensible más allá del ser? ¿Qué sería una muerte transpuesta como ser, y qué un ser vuelto hacia la muerte?

La *Ciencia de la Lógica* de Hegel comienza con la intuición, que en principio resulta abstracta, pero que es fecunda en consecuencias, de que la distinción entre ser y nada que está a la base de cada acto de distinción implica un vínculo constitutivo entre ambos: “Ser es ser y nada es nada sólo en su recíproca diferenciación”³. Si, empero, cada uno de los momentos distinguidos es sólo la potencia de esta distinción, entonces está fuertemente vinculado con el otro al cual excluye, y la realidad de ambos consiste en un recíproco “convertirse el uno en el otro”: una transformación en la cual cambian no sólo su relación, sino también las determinaciones que les adscribimos en el horizonte de su distinción⁴. A la luz de esta reflexión, se pone en movimiento la distinción entre ser y nada, y con ello todas las distinciones con las cuales contamos –tales como alma-cuerpo, espíritu-materia, y precisamente también vida-muerte: se muestran dependientes de un cierto punto de vista determinado y cambiante, y están a la base de un devenir que es en cada momento, inseparablemente, al mismo tiempo ser y nada, surgir y perecer. Con esta intuición, el pensamiento especulativo reflexiona sobre su temporalidad y sobre lo mudable de las distinciones que para él son constitutivas, al reconocer que subsiste un intenso vínculo entre aquello que en cada caso abarca una forma de pensar y lo que también, con ello, excluye siempre. Si se abandona uno a las consecuencias de este conocimiento, penetran fuerzas transformadoras en el pensamiento: fuerzas que subordinan sus distinciones a la pretensión, incesantemente renovada, de interrogar a su propia forma sobre sus respectivos vínculos de inclusión y exclusión, y de dar lugar a un cambio autónomo, al que Hegel denomina “síntesis superadora” [*Aufhebung*]: “llamamos dialéctica”, escribe, “al movimiento racional superior, en el cual aquellos que aparecen simplemente separados se transforman uno en otro en virtud de sí mismos, y en virtud de aquello que son [en tanto que mutuamente excluyentes, V. R.], la presuposición se cancela”⁵.

La “inversión”, de la nada, es decir, de la muerte, “en el Ser”, realizada por Hegel, entreteje consiguientemente el Ser en un devenir que remite toda determinación formal a lo otro de aquélla, sometiéndola a una interminable transformación. La muerte no es aquí el final fáctico, no es sólo una disolución de la forma del ser, sino inmediatamente un momento constitutivo de su transformación. En esa medida, Hegel puede interpelarla a ella como el momento de una “negatividad” immanente a toda forma de vida, que no se deja

2 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt am Main, 1971, vol. 3, p. 36.

3 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Theorie-Werkausgabe, vol. 5, p. 102.

4 Hegel, *ibid.*, p. 84.

5 Hegel, *ibid.*, p. 99.

controlar por ninguna determinación formal, y no deja que ninguna de las distinciones que le son constitutivas permanezca como absoluta, sino que las desarticula para “cancelarlas” en la remisión a lo que por ellas es excluido⁶.

La “Negatividad”, así interpreta Heidegger estos pensamientos de Hegel, “como desgarramiento y división es la ‘muerte’..., y ‘vida del Espíritu’ no quiere decir otra cosa que soportar y sobrellevar la muerte”⁷. ¿Pero qué quiere decir “sobrellevar la muerte”, y que clase de operación es esta, que transforma su nada incondicionada en una negatividad que puede ser abordada y experimentada? ¿No se ha privado a la muerte del aguijón de su nada indomable con la presunción de su nexa con la vida, y ya incluso con una lógica racionalmente reconstruible? En este sentido anota Heidegger en sus apuntes sobre Hegel:

“(Pero con esta “muerte” no se puede ir en serio; no es posible una *καταστροφή*, no es posible hundimiento y trastocamiento alguno; todo amortiguado e igualado. Todo *ya absolutamente* asegurado y dispuesto). La filosofía como *ab-soluto*, como *in-condicionado*, ha de incluir la *negatividad dentro de sí*, de una peculiar manera, y lo que es decir, básicamente *no tomarla en serio*”⁸.

Una experiencia radical, que correspondiera al impensado ser de la muerte, no podría reducir a ésta a una determinación del “Espíritu”, sino que habría de mantener abierta la distinción abismal entre nuestra comprensión de este ser y su ocultamiento insuperable. Lo que de hecho ha de sostenerse y disputarse ante la faz de la muerte, dice Heidegger, es más bien la “distinción que todo lo funda” entre ser y nada, vida y muerte, su “diferencia”, que es “ontológica” y ya no puede ser burlada⁹. Al cancelar lógicamente esta diferencia y remitir recíprocamente el ser y la nada, a Hegel le quedaría de antemano asegurado el rendimiento del proceso especulativo de la experiencia. A su formulación de la “negación determinada” dialéctica, a consecuencia de la cual la nada simplemente “[es] la nada de aquello de lo cual resulta”, Heidegger le contrapone como objeción la experiencia existencial de la condición abismal de la nada, su radical irremisibilidad, que no se deja reducir a ninguna determinación del ser y se sustrae llanamente a las intenciones del lenguaje.

En su discurso de ingreso de Friburgo, Heidegger evoca, para ilustrar esta idea de la innombrable determinación fundamental, una angustia existencial, sólo en la cual nos resulta accesible la nada: un indeterminado e irrecusable sentimiento en el fondo de nuestra existencia, en la que nos sentimos expuestos al irreversible fluir del tiempo, de modo tal que, cuando nos sobreviene de improviso, nuestras referencias intramundanas pierden su significado: ante el trasfondo de su transcurrir imparable, lo que normalmente se nos aparece como importante se vuelve fútil e indiferente¹⁰. Junto a sus referencias al ser, también el yo de esta experiencia se ve involucrado en la disolución nihilista, de modo que “nosotros mismos –esos existentes seres humanos– nos escabullimos junto con lo ente en medio de lo ente. Sólo resta el puro ser-ahí en la conmoción que supone este estar suspendido en el aire, en el cual uno no puede aferrarse a nada”¹¹.

A la “cancelación” dialéctica de la distinción entre Ser y Nada por Hegel, Heidegger le contrapone una actitud existencial que se libera de toda lógica para exponerse a la radical indeterminabilidad de la muerte. Esa actitud exige de nosotros “que reproduzcamos la

6 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, vol. 3, p. 69.

7 Heidegger, *Hegel*, Gesamtausgabe vol. 68, Frankfurt am Main, 1993, p. 24.

8 Heidegger, *ibid.*

9 Heidegger, *loc. cit.*, p. 20

10 Heidegger, „Was ist Metaphysik“, en: *Wegmarken*, Frankfurt am Main., 1978, p. 111.

11 Heidegger, *ibid.*

transformación del hombre en su ser-ahí, la cual hace acontecer toda angustia en nosotros, para aprehender la nada que ahí aparece, tal como se manifiesta”¹².

La transformación en el ser-ahí ha de conducirnos, por encima de nuestro *yo*, prisionero del mundo, hacia el *qué* fáctico de la existencia humana, que está siempre ya en el fundamento de nuestras propias adscripciones: aún con anterioridad a toda conformación de imágenes históricamente mudables del hombre, el ser-ahí humano consiste, consecuentemente con estas ideas, en la pura facticidad de una existencia “arrojada” al ser. Aquí, en la radical circunscripción a nuestro ser-ahí fáctico, la nada no se manifiesta como negación de nuestro *yo*, sino que apunta a un impensado ser anterior a todas las determinaciones que nosotros le adscribimos. Contemplada bajo esta luz, la certidumbre de la muerte, que al *yo* aprisionado en sus referencias mundanas no puede aparecérselo sino como certeza de una pérdida, encierra justamente una liberación para el ser-ahí: en la medida en que comprende y acepta, dice Heidegger, “tener ante sí como posibilidad extrema de la existencia la de renunciar a sí”, liberándose para la propia muerte y su nada irremisible, se libera simultáneamente también de su cotidiano “extravío en las posibilidades que por azar se le presentan y se agolpan”, a las cuales está expuesto como *yo* en el mundo¹³. En la renuncia del *yo* prisionero del mundo que elude su muerte en múltiples distracciones, se recobra la vida humana en la apertura frente a su final como un “verdadero poder-ser-completo”: sólo al “encaminarse hacia la muerte” se aparece para el ser-ahí, que durante todo su tiempo de vida está abierto y en camino, la posibilidad de una totalidad de vida que inevitablemente se pierde al buscar en la distracción una huída ante la muerte.

Para la filosofía, que tras Hegel y en reacción a su pretensión sistemática ha comenzado a fundar el pensamiento en la mortal existencia humana, la muerte se convierte en una frontera que pone coto a la lógica. Con ello, hacen valer sus derechos certeza y angustia, de las cuales no puede evadirse ningún pensar sobre la muerte: “de la muerte, del miedo a la muerte, se eleva todo conocimiento del todo”, escribe Franz Rosenzweig¹⁴, y con la radicalización existencial de la mirada sobre la finitud del pensamiento que aquí se expresa, se agudiza el problema de cómo ha de pensarse y abordarse el límite del mismo. ¿Cómo podemos llegar a ponernos ante la muerte sin que se nos mueran el pensamiento y el lenguaje, y cómo podemos hablar sobre ella, sin liquidarla conceptualmente, y con ello, arrancarle su aguijón?

Sin duda, experimentamos la muerte en la vida constantemente en el morir de los otros, pero esta posibilidad de comprenderla desde la perspectiva del superviviente es inmediatamente desestimada por Heidegger. Porque el morir de los otros y el final de su existencia se nos hace, como él escribe, sólo “objetivamente accesible”. Estamos allí como testigos, pero por más que nos pueda afectar el duelo por la pérdida, no estamos afectados por su muerte singular e intransferible: “en el sufrimiento de la pérdida... no se hace accesible, como tal, la pérdida del ser que ‘padece’ aquél que muere”¹⁵. Esta “pérdida del ser como tal” me concierne sólo a mí en mi propia e insustituible muerte: “la muerte es en esencia, en la medida en que ‘es’, en cada caso la mía”¹⁶. Ahora bien: ¿cómo, y en qué sentido, puede ser “accesible” para mí en tanto que pérdida del ser?; y, ¿en qué sentido es ella “la mía”, si el *yo* ya no sigue estando ahí cuando ella aparece? ¿Qué es lo que puede ser para mí accesible de mi muerte “como tal”?

12 Heidegger, op. cit., 112

13 Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, p. 264.

14 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main., 1990, p. 3.

15 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 239.

16 Heidegger, op. cit., p. 240.

Si hacemos abstracción de la realidad de la muerte que nos hace frente en el morir de otros, así se constata la insistencia de mi muerte, que a mí insustituiblemente me concierne, y que “es posible a cada momento”¹⁷. Volviéndose hacia esa posibilidad – cosa que debería tener graves consecuencias para una vida que normalmente remite la muerte a un futuro indefinido –, el ser-ahí se pone ante la “nada de la posible imposibilidad de su existencia”¹⁸: ante aquella nada que, como lo formula el discurso de ingreso de Friburgo, se “pone de manifiesto” en la angustia, para dejarse “aprehender”, aquí y sólo aquí, por el ser-ahí, y sólo por él¹⁹.

Esta extraordinaria formulación hace aguzar la atención: Pues, ¿cómo podrían “manifestarse” la nada y la muerte, después de que Heidegger las ha liberado de todo acceso lingüístico y reconducido al puro “Que” de su facticidad? Y, ¿quién “aprehendería” aquí la “nada manifiesta” y, esto es, quién la formularía incluso, si el ser-ahí justamente no es ningún yo hablante y que se comunique, sino meramente la facticidad de su modo de ser todavía indiferenciado? Dicho brevemente: ¿cómo y por quién deberían poder ser experimentadas la muerte y la nada como exigencia [*Anspruch*] en un ámbito que se sustrae radicalmente a las diferenciaciones de la lógica y el lenguaje?

Ante el horizonte del consecuente rechazo por parte de Heidegger de todas las predeterminaciones lingüísticas, la conclusión parece inevitable: el Ser-ahí puramente fáctico, sin objeto y sin yo, y lo que es decir, en última instancia también carente de lenguaje, requiere, al igual que la irremisible Nada de la muerte, un portavoz filosófico: un portavoz que perciba y formule la manifestación de la nada, para “mantener a raya” todas las objetivaciones inadecuadas del problema de la muerte²⁰. ¿Quién habla aquí en nombre de una nada que, según Heidegger, toda la metafísica occidental hasta el presente únicamente habría convertido en un objeto, y con ello, desenchufado? El que Heidegger “mantenga a raya” el pensamiento que se aproxima a la experiencia de la nada de modo exterior e inadecuado, ¿no implica también un No, una negación diferenciadora que codetermina tan constitutivamente la forma de su pensamiento como el modo en que la nada le es accesible?

Si el ser ahí ha desvelado ahora la muerte como “la más propia e irremisible posibilidad”²¹, y si este desvelamiento, empero, sólo puede ganar una forma verbal en el abandono de todas las referencias mundanas del ser-ahí y del morir de otros, entonces se constituye también el acceso de Heidegger a la nada de la muerte en el marco de una distinción y negación lingüística que despliega su actividad en su pensamiento a espaldas de la actitud “existencial” por él postulada.

Este hallazgo muestra bajo otra luz la distinción de Heidegger entre la *posibilidad*, que en cada caso se mantiene, de mi muerte y la *realidad* de la muerte de otros, que me concierne a mí sólo accidental e “impropiamente”. Pues, en la medida en que la formulación totalmente ambigua de “mi muerte” excluye la realidad de la muerte de otros, expresa, de hecho, un posesivo²²: una apropiación conceptual de la muerte, que desvirtúa el fáctico, irreversible salir-del-mundo, al parcelarlo en una *realidad* que fácticamente se dirige hacia el final, que siempre me concierne a mí sólo en tanto que testigo de la muerte

17 Heidegger, op. cit., p. 258.

18 Heidegger, op. cit., p. 266.

19 Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 112.

20 Sobre esto, cfr. también D. Sternberger, *Über den Tod*, Frankfurt am Main., 1981, p. 97; Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, p. 112.

21 Heidegger, op. cit., p. 264.

22 Cfr. también D. Sternberger, *Über den Tod*, §5.

de otros, y una *posibilidad* de mi muerte que está ante mí, y sólo en la cual me concierne a mí la muerte “como tal”. Sólo ésta muerte, la que es *posible* para mí en todo momento, pero nunca real, es la que Heidegger entiende por “morir del ser-ahí”, mientras que la otra muerte, la real, es para quien ejerce el análisis de la existencia meramente un “salir-fuera-del-mundo del sólo-viviente” –y aún añade: “el terminar del viviente lo conceptuamos terminológicamente como finalizar [*verenden*]”²³, esto es, precisamente *no* como un “morir” que nos concierne.

En su filosofía tardía, Heidegger retoma nuevamente su distinción entre “morir” y “terminar”, es decir, finalizar, entre posibilidad y realidad de la muerte: “morir significa: estar capacitado para la muerte”, así lo formula en 1950 la conferencia *La cosa*: “Sólo el hombre muere. El animal finaliza. A los mortales les llamamos ahora los mortales –no porque su vida terrena termine, sino porque están capacitados para la muerte como muerte”²⁴. Sea lo que quiera que pretenda significar la formulación “estar capacitado para la muerte como muerte” – dicha fórmula presupone un vínculo reactivo de la muerte con una capacidad humana, el habla, la cual distingue el morir humano del finalizar del animal. Por más que en principio pueda parecer obvia esta distinción, como horizonte conceptual para una confrontación con la muerte es totalmente problemática, porque escamotea del problema de la muerte el acabar fáctico y de la criatura. ¿Qué significa, para el problema de la muerte, el que se distinga una relación lingüística con la “muerte *como* muerte del verse afectado por su realidad aniquiladora?

De hecho, la experiencia de la muerte como pretensión [*Anspruch*] sobre la vida presupone un vínculo, comoquiera que éste sea de determinable, entre muerte y lenguaje²⁵: sabemos de nuestra inevitable muerte, y con ello tenemos ya siempre, en la más extrema negación o represión de ese saber, pese a todo, una relación determinada e interpelable [*ansprechbar*] con la muerte. También Heidegger sugiere en su conferencia sobre *La esencia del lenguaje* un vínculo de muerte y lenguaje, que sin duda no puede sino poner ante nuevos problemas su radical insistencia en una diferencia ontológica entre los seres lingüísticamente abiertos y la nada del “ser mismo” que se sustrae: “La relación esencial de muerte y lenguaje”, escribe, “resplandece, pero todavía está sin pensar”²⁶. Con ello, queda sin pensar también el trazado de límites entre la muerte como final *real* de otros seres vivos y “mi” muerte en todo momento *posible*, que me interpela como apertura misteriosa, y justamente *no* como fáctico “acabamiento”. Liberada de la realidad del morir de la criatura y del ser afectado por la muerte de otros, dice Heidegger, la muerte experimentada propiamente, “no es la descomposición, sino el abandono de la figura descompuesta del hombre”²⁷.

23 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 240. El rechazo del morir de otros, por lo demás, se le ha reprochado constantemente a la analítica de la muerte de Heidegger: por ejemplo, D. Sternberger, *Über den Tod*, §§ 11 y ss., E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, dt. Wien, 1996, pp. 26 y ss. y *passim*.

24 Heidegger, „Das Ding“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1990, p. 171.

25 Cfr. A. Gabilondo, *La experiencia de la muerte en el lenguaje*, loc. cit. (cap. VI, nota 2).

26 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1986, p. 215.

27 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 46. Con razón habla Jaspers de una “ambigüedad” en la posición filosófica de Heidegger: “es una concluyente aclaración de la existencia o de la conciencia, que resulta razonable para todo el mundo, y como tal se da. Pero en ella está la aclaración de la existencia como despertar, está la idea de la caída. El análisis de la existencia se limita a la pura inmanencia. La muerte es la frontera. Pero queda trascendida fácticamente, ante todo con la idea de la caída”. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, München y Zürich, 1989, p. 37.

Como condición inamovible de una adecuada concepción de la muerte, este trazado de límites pone aquella “relación esencial de muerte y lenguaje”, interpelada sólo de pasada, bajo una luz totalmente extraña para Heidegger. Parece, pues, ofrecer ricas perspectivas el volver a evocar de nuevo, y esta vez *tras* la crítica de Heidegger, la idea de Hegel de un vínculo de muerte y lenguaje. Pues ella se basa en la intuición de que todo trazado de límites, sea cual sea, también comporta siempre en sí una relación de lo que queda distinguido, de modo que ser y nada han de ser pensados como momentos inseparables de un devenir interminable que es a cada momento, simultáneamente y sin solución de continuidad, nacer y perecer.

Para el problema de la muerte, esta intuición comporta la consecuencia de que la relación de vida y muerte no se deja someter a ninguna distinción que no sea ella misma mudable, afectada por el devenir. Y tampoco el pensamiento que formula esta proposición de la unidad de ser y nada puede él mismo de ningún modo tomar como punto de partida el de presenciar el nacer y perecer desde la perspectiva de un observador externo. Porque, así prosigue Hegel, la proposición especulativa, que articula ser y nada como diferentes y al mismo tiempo como idénticos, “se contradice... a sí misma y se cancela. Si tomamos esto más de cerca, también aquí está, pues, formulada una proposición que considerada más de cerca tiene el movimiento para hacerse desaparecer a sí misma. Con ello, empero, acontece en ella misma aquello que debería constituir su propio contenido, a saber: el devenir”²⁸.

El devenir al que aquí se alude no es en absoluto un desarrollo sucesivo, preformado en su punto de partida, que como tal sólo pueda ser comprendido por un observador externo y en el horizonte de una distinción previa. Se trata más bien de un cambio complejo y multidimensional, en el sentido de una incesante diferenciación, que es inmanente y constitutiva para todo lo que tiene final. Partiendo de la intuición de que la *forma* del ser finito se configura en correspondencia con sus relaciones de inclusión y exclusión, una forma de existir y de ser no puede ya ser abordada como dato objetivo, sino que debe serlo como complejo mudable y constantemente remitido de nuevo a su otro, que como tal no se deja observar desde fuera, porque toda observación es ya un momento de su devenir y modifica su correlación de mismidad y alteridad. Por ello, la lógica especulativa concibe el ser-ahí en la multiplicidad y complejidad de sus cambiantes límites frente al otro como una “contradicción de sí mismo, mediante la cual es sacado y empujado fuera de sí”²⁹: este “ser arrancado afuera de sí”, como lo formuló la *Fenomenología del Espíritu*, “es su muerte”³⁰.

Si hacemos confluír estas ideas de Hegel con nuestras reflexiones sobre el problema de la muerte, tal como se nos plantea después de Heidegger, podemos retener lo siguiente: Conforme a la lógica especulativa, la existencia de los otros, que constituye mi mismidad y la modifica, me hace experimentar mi propia finitud. Pero si el límite entre mismo y otro no se puede trazar inequívocamente ni mantenerse en pie inmutable, entonces una experiencia de la muerte que me concierna a mí de ningún modo me será accesible desligada del ser-junto con otros en el aislado “en cada caso mío” de mi ser-ahí, sino que me viene al encuentro primeramente en el morir de otros. Si el límite entre mí mismo y el otro es mudable, tampoco es para nada seguro que la muerte de otro me concierna en principio sólo como testigo observador y no pueda también alterar radical e irreversiblemente mi ser-ahí³¹. Justamente el ejemplo de la muerte de otros que me son cercanos ilumina como un relámpago la problemática de la distinción inmediata: pues esta muerte en ningún caso me

28 Hegel, op. cit., p. 93.

29 Hegel, op. cit., p. 139.

30 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 74.

31 Cfr. P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt am Main, 1973.

conciérne sólo “objetivamente”, al hacer “terminar”, como escribe Heidegger, un “meroviviente” ante mis ojos, sino que hace pedazos un vínculo de comunidad con el otro, que es encarnado por mí y que es constitutivo de mi ser-ahí. La muerte me afecta así en lo más íntimo de mi existencia, sigue actuando en el vacío que deja en mí tras de sí y que contiene aquel momento de irrevocabilidad que me hace confrontar la *finitud*, con todo el peso del concepto. Cuando lo finito acaba, así lo formula la lógica de Hegel en su adusto lenguaje, entonces “no sólo se transforma... sino que *perece*, y no es posible meramente que perezca de modo tal que pudiera ser sin perecer. Sino que el ser de las cosas finitas como tal es tener la semilla de su perecer como su ser en sí; la hora del nacimiento es también la hora de su muerte”.³²

Por supuesto, si nos atuviéramos a estas ideas tan características de la moderna concepción de la muerte, que en la muerte sólo ve el final de lo finito, sería inevitable una consecuencia, que en la modernidad ha expresado en su mayor radicalidad el Marqués de Sade, cuando hizo decir a uno de sus libertinos: “Pero sin embargo, si la inmortalidad del ser vivo es imposible para la naturaleza, su aniquilación debe convertirse en ley natural”³³. Si el pensamiento hallara en lo mortal su límite absoluto y la muerte como aniquilación tuviera la última palabra, no sería ya posible, como nos pone ante la vista Sade con radical consecuencia, afirmar la vida, aunque fuera sólo bajo la transitoria y arbitraria forma del deseo.

Pero con esta idea de la muerte como una negación definitiva, se habría elevado la finitud al carácter de un absoluto, como argumenta Hegel. La finitud, según ello, no es posible, de ningún modo, como absolutamente última palabra, pues también ella anhela, para poder ser pensada como tal, su otro, lo infinito, que contiene siempre ya todo pensamiento de la finitud. “Esto”, dice Hegel, “da por tanto la –desacreditada– unidad de lo finito e infinito”, tal como la ha criticado Heidegger en tanto que expresión de una pasada época “metafísica”. Pero si hablamos de una unidad de lo finito e infinito, añade inmediatamente Hegel, entonces ésta no conciérne de ninguna manera sólo a lo finito: Desde ese mismo momento, lo infinito hemos, más bien, de “(concebirlo) en un sentido distinto a aquél según el cual lo finito estaría separado de él y situado del otro lado”³⁴.

De ningún modo la muerte deja de ser límite para lo finito, pero ese límite no marca ahora ninguna exterioridad suya, que le sobreviniera sólo a su fin: como momento constitutivo de lo finito, este límite que lo separa de lo infinito es más bien pasajero. Lo finito no es simplemente lo contrario de lo infinito, y éste no es ningún más allá: ambos se implican, más bien, recíprocamente, y no serían en absoluto pensables separados uno del otro, de modo que su distinción puede tomar formas múltiples, pero constantemente cambiantes –formas que llevan en sí el devenir y su propia muerte como principio donador de forma. En la condensación de lo finito y lo infinito, a la cual podemos denominar inagotabilidad, la lógica especulativa se abre paso hacia una infinitud *intensiva* que no excluye la muerte, sino que la incluye como momento donador y transformador de forma: una eternidad intensiva que no es lo contrario de lo finito, sino que contiene las inagotables diferenciaciones y referencias a lo otro que constituyen las formas de vida finitas³⁵.

32 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. 5, p. 140.

33 Marqués de Sade, *Die Philosophie im Boudoir*, trad. alemana, München, 1980, p. 278.

34 Hegel, op. cit., p. 158.

35 Sobre esto, cfr. también: G Simmel, “Tod und Unsterblichkeit“, en: G Simmel, *Lebensanschauung*, Leipzig, 1918.

Lo que nos comunica esta idea de infinitud intensiva no es de ningún modo una supervivencia de lo finito, sino más bien la experiencia, accesible en la vida, de “que el perecer, la nada, no [es] lo último”, que más bien es abordable y que su exigencia sobre la vida es mudable³⁶. No hay ninguna nada, así se puede formular alternativamente este conocimiento, de la cual se pudiera decir que “se” sustrae al lenguaje: no hay límite de lo finito que no implique al mismo tiempo posibilidades inagotables de franqueamiento, y no hay muerte que no sea interpelable y que no pueda experimentarse como exigencia [*Anspruch*]— es decir, igualmente en su prolongación en el seno del lenguaje. Pero menos aún existe una finitud y un habla que puedan por su parte sustraerse a la muerte, de modo que la idea especulativa de la infinitud intensiva e inagotabilidad de las posibilidades formales finitas no nos permite decir nada sobre una vida “después” de la muerte, ni privar a la muerte de su aguijón: como irrevocable “salir-fuera-del-mundo” y como transformación con resultado absolutamente abierto.

Pero ante esta consecuencia, que debería restituir a la muerte su desmedida pretensión [*Anspruch*] sobre la vida, se detiene la lógica especulativa. En el momento en que la muerte se le debería mostrar —en palabras de Heidegger— como “posibilidad de la desmedida imposibilidad de la existencia”³⁷, también aquella se echa a un lado, intentando formular su propio tránsito con los medios de la forma del pensamiento especulativo y cerrar éste en un círculo.

La imagen del círculo la pone Hegel allí donde la *Fenomenología del Espíritu* se dirige hacia su final, cercana a la formulación de que el concepto “anula su forma temporal” y “cancela el tiempo”: “El tiempo”, prosigue, “aparece por tanto como destino del espíritu, que en sí no es nada acabado”³⁸. Pero ¿no había determinado Hegel la proposición especulativa como una proposición que está determinada a “desaparecer” por un devenir, que le es inmanente y que no es para ella misma controlable, en la medida en que el devenir, que ella formula y encarna, “acontece” al mismo tiempo en ella misma?

En su paradójica unión de las direcciones temporales opuestas de nacer y perecer, el transcurso de este acontecer, al que Hegel denomina también “experiencia”, está en cada momento abierto y, por consecuencia, a la vez: *abierto* en la exigencia [*Anspruch*] desmedida y no anticipable de la muerte sobre la experiencia, y *por consecuencia*, puesto que esta exigencia sólo resulta como tal a partir de la respuesta con la que siempre ya confrontamos inevitablemente, y aún en la más extrema renuncia, su desmesura. En la tensión de esta unión hay una esperanza infinitamente grande, y una infinitamente grande desesperación. Toda representación de la eminencia de uno de sus polos de tensión frente al otro —sea la de una superación de la muerte por la vida o la de la superación de la vida en la muerte— viene a parar, en última instancia, al intento de confrontar la insistencia de la muerte en el marco de una distinción previa y eludir su imprevisible irrupción en la experiencia, su vínculo intensivo con ella, en una forma de la autoconservación. Son procesos experienciales con desenlace abierto los que exigen de nosotros el vínculo indisoluble de ambos polos de tensión: procesos de experiencia que, como lo muestra la lectura de Hegel *después de Heidegger*, ni se abren a una nada eminente, ni a su inversión en el ser, sino a las exigencias de las relaciones de inclusión y exclusión que para ellos son constitutivas. Según ello, solamente la memoria de estas relaciones de inclusión y exclusión encierra una respuesta creativa y no meramente evasiva a la insistencia de la muerte en la vida.

36 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. 5, p. 142.

37 *Sein und Zeit*, p. 262.

38 Hegel, op. cit., p. 584.