

---

# Historia y lógica: el camino recurrente del sistema hegeliano

Nantu Arroyo, Leonardo Mattana

---

**Abstract:** In Hegel's philosophy, there is a particularly significant cross between history and logics, which reflects, without ever being completely resolved, important dichotomies of any philosophical project. The recurrent path between history and logics can be read as an axis in which problems such as necessity and contingency, unity and multiplicity, freedom and determinism or the intelligibility of the world and its constant becoming, are situated and interwoven, to cite only a few crucial concepts in this monograph and, more generally, in the *Hegel-Forschung*.

**Keywords:** Logics, History, System, Hegel, Philosophical project.

*En recuerdo de Remo Bodei*

## I.

En la filosofía de Hegel, hay un cruce, especialmente significativo, entre historia y lógica, en el que se reflejan, sin resolverse nunca completamente, importantes dicotomías de todo proyecto filosófico. El camino recurrente entre historia y lógica, un periplo incesantemente de ida y vuelta, puede leerse como un eje en el que se sitúan y entretienen problemas como el de la necesidad y la contingencia, la unidad y la multiplicidad, la libertad y el determinismo o la inteligibilidad del mundo y su constante devenir, por citar solamente algunos conceptos cruciales en este monográfico y, más en general, en la *Hegel-Forschung*.

El punto de partida a la hora de reunir una serie de trabajos en torno a esta fundamental figura filosófica - cuyo 250º aniversario coincide con la publicación de este monográfico- se ha visto guiado por la intención de indagar en la riqueza de esas dicotomías a través del eje *lógica-historia* sin vernos obligados a una simplista resolución de los conflictos, sino más bien prefiriendo una comprensión profunda y enriquecedora de los problemas surgidos. Se trata -o al menos, esperamos que así sea- de una forma de pensar en y con Hegel para poder pensar los problemas que la contemporaneidad filosófica nos propone.

La intención de poner el acento en el carácter abierto del sistema no puede entenderse sin el necesario énfasis que ha de tener la afirmación de la estructura sistemática del saber. Un sistema, si bien lo entendamos de forma primariamente abierta, no puede dejar de tener una aspiración a la totalidad y justamente su abertura consiste en

la tensión inmanente a la cual se somete en cuanto ejercicio de crítica hacia sí mismo. Pensar la historia significa comprender el tiempo de forma organizada, a saber, reconocer el tejido lógico que subyace en el devenir de las configuraciones del mundo histórico.

‘Sistema’ significa, por ende, no renunciar a querer comprender el mundo. Se podría, de hecho, considerar esta serie de artículos como la voluntad de explicitar el famoso adagio de los *Lineamientos de la filosofía del derecho*, según el cual *lo que es racional es real y lo que es real es racional*. No se trata de pensar el sistema como difuso o insuficiente, como si su mayor logro fuera su fracaso, sino más bien como constitutiva y conscientemente atravesado por la experiencia, por lo contingente, por la historia. Estos aspectos no debilitan al sistema; al contrario, mantienen vivo su carácter crítico y transformador, ya que exigen al pensamiento la capacidad para estar a la altura del mundo del que hacemos experiencia. La filosofía de Hegel discurre sobre un doble plano: hacia fuera, esto es, hacia los contenidos que entiende y pretende organizar y sistematizar, pero también hacia dentro, a saber, hacia sí misma, hacia los mecanismos del pensamiento que la sostienen. En cierta medida, la potencialidad de una lectura actual de la filosofía de Hegel consiste justamente en el hecho de poder encontrar en su interior elementos que garanticen que la estructura de sistema se mantiene en pie, desde un punto de vista teórico. Todo ello, aunque hayan pasado más de dos siglos y muchos elementos de carácter contingente hayan mutado de forma inevitable. Por ello, en nuestra opinión, no sólo es legítimo leer la historia bajo el prisma de la lógica, sino incluso necesario, ya que significa concebir un pensamiento que esté implicado en un horizonte de sentido intersubjetivo y dinámico.

El sistema funciona siempre y cuando tenga los recursos para evitar sus excesos: en otras palabras, lo que hoy en día suscita nuestro interés hacia la filosofía de Hegel no es solamente su visión sobre los diversos aspectos de su realidad, sino su capacidad para ofrecernos aún un marco teórico válido que podemos aplicar, *mutatis mutandis*, a nuestros problemas filosóficos actuales. Y para que esta validez se mantenga vigente es necesario que el sistema alcance una universalidad que permita su uso en contextos diversos, y que sea, por así decirlo, autoinmune con respecto a su clausura. Para atender a esta dimensión del sistema, es necesario desentrañar sus engranajes, comprender sus límites, trazar las genealogías de sus conceptos clave. Todo ello desemboca en un nivel de comprensión que podría definirse como “metafilosófico”, ya que pone de manifiesto la exigencia de confrontar cues-

tiones y posibles soluciones sobre el plano de las tareas y las finalidades que tiene la filosofía, pensada como sistema.

Pero se decía, apenas en las líneas precedentes, que el sistema se mantiene abierto por su propia constitución y por el contenido mismo que, de alguna manera, lo desborda. Se podría aquí evocar, de manera muy resumida, la conclusión enciclopédica con sus tres silogismos finales: en las tres soluciones -que por cierto, no se resuelven a su vez en un silogismo ulterior -, en cada una a su manera, algo parece quedar abierto, algo parece oponer resistencia frente a la totalización definitiva del sistema. Y probablemente la única de forma de cuadrar el círculo de círculos sea la de transitar entre ellos y pensarlos en una especie de *discordia concors*. Lo cierto es que, y al margen de esta aproximación muy somera, siempre queda mucho por pensar. Y debemos hacerlo, incluso aunque no quisiéramos, justamente porque una vez que se empieza el proceso no se puede detener, pues pensamos sobre lo que nos rodea, pero a la vez reflexionamos sobre nuestra manera de conocer.

Por otro lado, no debemos caer en el error de considerar al pensamiento como un flujo indistinto, hacia el cual el contenido de lo real es indiferente. Al contrario, y aquí reside el otro elemento que puede garantizar que el sistema sea algo abierto, también es necesario reconocer que hay elementos, en apariencia contingentes, que pueden modificar las estructuras lógicas que sostienen el contenido. Dicho de otro modo, no es la lógica la que se abre a la historia, como si se tratara de aplicar determinaciones de pensamiento a lo que todavía no ha sido pensado (en este caso, después de Hegel), sino que es la historia la que mantiene la abertura de la lógica, en el sentido de que impide que ésta última se cierre sobre sí misma. En cierta medida, reabrir la lógica es reabrir una herida, porque pone en entredicho una configuración establecida. La historia -por cuanto sea susceptible de *corsi e ricorsi*, por decirlo con Vico- siempre contiene un potencial de novedad que se resiste a encuadrarse automáticamente en los moldes lógicos, hasta el punto de ser capaz de modificarlos gracias a su carácter disruptor. Solamente de esta manera podemos evitar las tesis reductivas y parciales sobre el fin de la historia: es evidente que hay historia después de Hegel y bien cargada de eventos significativos y específicos, pero ello no significa que tengamos que dejar de intentar ofrecer una interpretación sobre esta historia para mirar simplemente hacia otro lado, renunciando de antemano a una comprensión filosófica de la realidad. Lo que habría que hacer es más bien poner a prueba nuestras categorías de interpretación -y por ende, nuestras determinaciones lógicas en torno a la forma de organizar el saber- y verificar si son o no adecuadas. No es esta introducción -y puede que tal vez tampoco este número- el lugar para ofrecer una respuesta, siquiera tentativa, a esta cuestión, pero sí cabe reconocer que en la realidad se nos presentan elementos que seguramente nos obligan a reorientar nuestra mirada filosófica para las que Hegel sigue siendo una potente ayuda para esta colosal tarea.

En cuanto al contenido se trata necesariamente de un número plural y con artículos adscribibles a diversas temáticas, dado que sólo de este modo es posible tener una visión de conjunto, una representación fiel de lo que

nos gustaría entender por sistema, esto es, un lugar de articulación de los saberes, del reconocimiento de las singularidades y de su inteligibilidad en un marco teórico abierto y dinámico. Hemos decidido ordenar los trabajos desde un punto de vista temático que nos permita trazar un itinerario coherente y, al mismo tiempo, sugestivo. El monográfico se abre con una mirada hacia la filosofía de la historia (Rossella Bonito Oliva y Eduardo Zazo y Nantu Arroyo), que conecta con la historia de la filosofía (Marcela Vélez). A continuación, encontramos intervenciones de corte más epistémico, que dialogan con referentes para Hegel, como Platón y Aristóteles (Leonardo Mattana y Edgar Maragat), y otras que profundizan en la función y articulación del sistema hegeliano (Annette Sell y Rafael Aragües). En este mismo volumen tienen cabida una serie de lecturas más políticas de Hegel (Valerio Rocco, Nuria Sánchez Madrid y Zaida Olvera), que conviven con lecturas contemporáneas del diálogo con (o contra) Hegel (Eduardo Álvarez, José Emilio Esteban y Berta M. Pérez). El broche final lo pone Félix Duque, con un valioso y lúcido trabajo que recoge de manera ejemplar gran parte de las temáticas afrontadas, con una visión personal que ha sido, por cierto, inspiradora también para quienes redactan estas líneas introductorias.

## II.

El artículo de **Rossella Bonito Oliva** para este volumen colectivo refleja bien la intención y el espíritu de este monográfico al proponer una problemática crucial en el pensamiento hegeliano con respecto a su desarrollo y despliegue histórico. La necesidad de que la filosofía pueda “enseñar a vivir” se enfrenta a la fractura, a la *Entzweiung*, de lo Moderno; asimismo el círculo entre objetividad y subjetividad se ha interrumpido y tarea imposible del filósofo es la de recomponer esa unidad. Para Hegel, esto significa enfrentarse a las aporías de la reflexión y al papel cada vez más inevitable de la conciencia. Ello conlleva -como bien destaca Bonito Oliva- la intensificación de un ámbito de lo subjetivo que no conocía precedentes, un ámbito antaño ajeno a la filosofía primera y que, sin embargo, en la modernidad, es central e ineludible: el sufrimiento, la laceración y la disonancia aúnan la dimensión existencial y la epistémica, dejando empero al individuo moderno con escasas certezas y fundamentos. Y aun así, el pensamiento de la modernidad encuentra la fuerza para repensar la tarea de la filosofía y la historia: la trama de la historia implica un ejercicio de libertad, obrado justamente a partir de la conciencia de su propio límite, de esa persistente *Entzweiung*. Frente a ese desafío, se cumple la realización del Yo, a través de su pasaje de su ser natural a su ser espiritual. A partir de ahí, podemos recuperar el camino ascendente hacia la idea, hacia la pureza de lo Lógico, donde, sin embargo -nos advierte, con Hegel, Bonito Oliva- la dimensión de la finitud, “el tumulto del presente”, está siempre al acecho, exigiendo constantemente que ese círculo de lo objetivo-subjetivo esté siempre en movimiento.

En su contribución, **Eduardo Zazo y Nantu Arroyo** llevan a cabo una crítica historiográfica a la Ilustración en el Opúsculo de Hegel *Fe y Saber* de 1802, separando, de-

bidamente, la Ilustración con respecto a la Revolución Francesa; reconociendo así la “diversidad interna de la Ilustración” y ofreciendo una caracterización de las particularidades del movimiento en Francia, Gran Bretaña, Escocia y Alemania. En esta última, la Ilustración se caracterizó, por un lado, por un “carácter marcadamente tendente al mundo cultural francés” bajo el despotismo ilustrado de Federico II de Prusia, quien acogió a representantes ilustres de las luces francesas y promovió una liberación moral del hombre que no implicó una ampliación real de derechos políticos, con la cual casaban, bastante bien, la libertad de pensamiento y el uso público de la razón teorizados por Immanuel Kant. Por otro, las ideas ilustradas promovidas en la Universidad de Gotinga, gobernada por la casa de Hannover, presentaban una clara influencia británica, dando lugar a una ilustración de corte newtoniano-lockeano. Según los autores, en *Fe y Saber* podemos observar una reflexión sobre la ilustración alemana, considerada en sí misma, en la que Hegel lleva a cabo una crítica a Kant, Fichte y Jacobi, en cuanto ilustrados; una crítica no vinculada con la Revolución Francesa, y realizada desde un punto de vista especulativo, alcanzado ya por Hegel en 1802. Desde esta posición especulativa Hegel propone un nuevo concepto de razón que se define por estar en relación con la Ilustración, en cuanto que la asimila y la supera, en el sentido de la *Aufhebung*.

**Marcela Vélez** analiza en su artículo, las distintas posiciones de Kant, Jacobi y Hegel en lo que respecta a la distinción entre “creer” y “saber”, entre religión y filosofía. Para Hegel, el hecho de que estos dos conceptos suelen pensarse en oposición no trasluce sino un prejuicio demasiado extendido, que, a juicio de Hegel, ha de ser superado. En este sentido resulta interesante la exposición que realiza la autora de la posición de superación o conciliación, en el sentido de “*Aufhebung*”, que lleva a cabo Hegel en el *Vor begriff* de la *Lógica enciclopédica* (1827) de las posiciones de Kant y Jacobi, “una suerte de conciliación por superación (o sea, de *Aufhebung*) [...] elevando y modificando a su vez de forma autocrítica sus propias consideraciones anteriores sobre la *fe* y la *razón* como sedes del despliegue de la verdad”. Como vemos, Hegel mismo sale transfigurado de las críticas que realiza a la posición crítica de Kant, por un lado, que identificaría el pensar con un universalismo abstracto, y, por otro, a la posición fideísta de Jacobi, para el que pensar sería la actividad de lo particular. Ni el uno, ni el otro aciertan, según Hegel, a localizar la verdad, que se encontraría en la universidad concreta. Sin embargo, esa universalidad concreta no es unilateral, sino que se encuentra en una relación de co-implicación con las otras dos posiciones o actitudes ante el pensamiento. De esta forma, Hegel asume las posiciones de Jacobi y de Kant, como parte del movimiento dialéctico que da forma y contenido a su pensamiento.

El artículo de **Leonardo Mattana** propone una confrontación entre la filosofía de Hegel y la de Platón, en torno a las nociones de dialéctica, escepticismo y pensamiento. A partir del interés del joven Hegel por la filosofía platónica -y especialmente por el *Parménides*-, Mattana traza un paralelismo entre los dos filósofos en torno a las dificultades a la hora de expresar el pensamiento en su plena procesualidad. En tal sentido, el autor indaga en al-

guno de los momentos clave del mencionado diálogo platónico con especial atención a su valor en referencia a las “Doctrinas no escritas” del filósofo griego. Se destaca esa difícil dialéctica de lo inexpressable, de la naturaleza del pensamiento que reafirma y quebranta a la vez el principio de identidad. Para el autor, esta ruptura a la que se enfrenta Hegel es promovida por las pautas filosóficas de la modernidad, a partir de una concepción del pensamiento como actividad. Elevar la contradicción al núcleo mismo del pensamiento se presenta como una radicalización de las sugerencias platónicas por parte de Hegel, representando un anclaje decisivo en la articulación de su método dialéctico y con ello de una solución a la dicotomía entre unidad y multiplicidad presente desde el pensamiento antiguo.

**Edgar Maragat** examina en su artículo la exposición hegeliana de los conceptos de necesidad y finalidad, tal y como son expuestos en la *Ciencia de la Lógica*. En su ilustrativa exposición, Spinoza y Kant sirven de contrapunto a Hegel. Spinoza con su definición, en el Apéndice de la *Ética*, de las causas finales como “ficciones humanas”, y Kant con su antinomia entre necesidad y libertad. Tal y como demuestra Maragat, en respuesta a Kant, Hegel elabora en su lógica una reflexión sobre el concepto de fin realizado. Hegel recupera en gran medida a Aristóteles, y defiende que una cierta forma autoproducida es todo lo que hace falta tener para ser un fin realizado. Para Hegel la teleología interna de los seres autoproducidos es la verdad de toda teleología; sin embargo, para Aristóteles, la teleología de esos seres es la verdad de la necesidad (de lo que Hegel llama “mecanismo”), pero no de la teleología del pensamiento. Maragat subraya en su artículo la importancia que las tesis sobre teleología tienen en la Doctrina del Concepto de la *Ciencia de la Lógica*, asimismo, insiste en que lejos de ser triviales, revierten la idea de teleología presentada por Kant en la *Crítica del Juicio*.

La división tripartita en la que se articula el artículo de **Annette Sell**, *contradicción, concepto y vida*, examina diferentes contextos en los que la razón dialéctica se piensa en la *Ciencia de la Lógica*. Sell insiste en subrayar la importancia de la dimensión dinámica, activa y viviente de la razón comprendida por Hegel como una forma de lo absoluto, a diferencia de Kant, el cual se mantendría dentro de los límites de lo finito. Esta diferencia radica en el hecho previo de que, mientras para Kant las categorías aplicadas a la actividad de la razón sólo producen “meramente” relaciones dialécticas, para Hegel la dialéctica posee una dimensión activa que hace posible que exista un concepto racional, la Idea Absoluta, que es expuesto en la parte final de la *Ciencia de la Lógica*. Sell realiza, además, una comparativa entre el papel que juega el concepto en la filosofía crítica de Kant y en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, así como también lleva a cabo una comparación entre la lógica tradicional, comprendida por Hegel como “muerta” y la lógica propiamente hegeliana que comprende los conceptos como “conceptos vivientes”, es decir, en movimiento. La autora se esfuerza por subrayar que los conceptos son para Hegel “vivientes” y que la razón demuestra su movimiento y/o actividad a través de formas vivientes de pensamiento, es decir, de conceptos vivientes (“living concepts”). Ya que “todo lo que contiene contradicción está vivo”, la contradicción es

un componente esencial de la lógica; sin él, no tendría movimiento y, por lo tanto, no tendría vivacidad. En suma, es justamente a partir de la contradicción, que se da la vida del concepto.

**Rafael Aragüés** da perfecta cuenta de la dimensión sistemática de la filosofía de Hegel. Su artículo profundiza en la relación entre metafísica y experiencia dentro de su obra, con el objetivo de clarificar cuál es el rol de la experiencia dentro del sistema hegeliano. El sistema de Hegel parte de una metafísica como reflexión *a priori*, es decir, independiente de toda experiencia. Esta metafísica, no obstante, fundamenta una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu que no son metafísica, precisamente por el importante papel que juega en ellas la experiencia. La filosofía hegeliana se conforma así en un sistema, que contiene elementos metafísicos, pero que también está abierto a la experiencia y, con ello, a los nuevos desarrollos en las ciencias. Es importante señalar que su carácter abierto no le resta sistematicidad, sino que reclama su actualización. La filosofía, en cuanto filosofía primera o metafísica, responsable de la tarea sistemática, reclama continuamente su actualización, consciente de los avances realizados en las ciencias naturales, pero también en las sociales, e incluso, en la historia.

**Valerio Rocco** se hace eco del actual debate sobre la posibilidad de una comprensión naturalista del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* y sostiene que la plena asunción dialéctica (*Aufhebung*) de la contraposición entre individuo y comunidad que caracteriza esa unidad dividida que encarna la Alemania de principios del siglo XIX se logra a través de la noción del *reconocimiento*. Según el estudio de Rocco en el período de Jena podemos encontrar una centralidad del reconocimiento como creador de derecho, no sólo en el *Systementwurf*, donde Hegel reconoce explícitamente que en el acto de reconocer el *Selbst* alcanza dimensión jurídica, sino que ya en el *Sistema de la Eticidad*, Hegel entra en polémica con el *iusnaturalismo* al conectar muy estrechamente la noción del reconocimiento con la instauración de un sistema de derechos. Además, el autor da cuenta de la repentina irrupción de la historicidad junto con el estoicismo que se produce en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*. Hallamos también en este trabajo la propuesta de Valerio Rocco de pensar “el mundo romano” como constelación conceptual, elevada al estatuto de herramienta hermenéutica, que permitiría realizar una lectura transversal de toda la *Fenomenología*; poniendo en práctica esta interpretación sería posible comprender la relación del amo y el esclavo como una relación constitutivamente jurídica, ya que la *Anerkennung* natural es superada a través de una lucha que genera relaciones de derecho.

**Nuria Sánchez Madrid** investiga en su artículo el tratamiento hegeliano de la cuestión judía. Por una parte, Hegel se ocupa de la religión judía caracterizada como un tipo de madurez espiritual en sus escritos sobre religión; por otra, en los *Principios de la filosofía del derecho* se ocupa de la problemática de la vulnerabilidad civil y la necesaria integración estatal de los judíos en función de su concepción particular de la sociedad civil. Como demuestra Nuria Sánchez Madrid en su artículo, la figura de Eduard Gans, el discípulo de Hegel de origen judío, será determinante en cuanto a la primera recepción de esta

problemática. A pesar de que el “ser judío” y la especificidad imaginaria que constituye a la comunidad judía, parecieran constituir, a simple vista, un poder corrosivo para las aspiraciones de la normatividad ética que caracteriza al Estado hegeliano, el reconocimiento por parte de Hegel lo impulsa, sin cesar, a proponer medidas, por inciertas que pudieran resultar, destinadas a mejorar la situación de pobres y judíos en la sociedad alemana de la época. La autora repara oportunamente en la presencia de un Hegel afrancesado, pasado por el filtro de Kojève, en los estudios arendtianos, como *Nosotros, los refugiados* (1943), en los que se aborda la cuestión judía como ejemplo de búsqueda incesante e infructuosa de una personalidad alternativa a aquella que solo puede proporcionar el reconocimiento político, en esa medida, los judíos representarían un desafío para el Estado hegeliano. Sánchez Madrid propone, asimismo, una lectura del anti-judaísmo de Myriam Bienenstock y la necesidad de distinguirlo del antisemitismo en base, entre otras cosas, a su solidaridad comprometida con el pueblo judío como “pueblo paria”.

**Zaida Olvera** analiza las ambigüedades del concepto de “Violencia” [*Gewalt*] en la *Ciencia de la lógica*, y la *Filosofía del Derecho* de Hegel, con la intención de arrojar luz sobre dos puntos escasamente tematizados por el filósofo de Stuttgart. Según Olvera estos dos problemas remiten a dos momentos temporales: por un lado, una anterioridad temporal respecto de la fundación del Estado (estado de naturaleza), y, por otro, a la cuestión de un futuro postrevolucionario. Mientras que el primer momento tendría que ver con la cuestión del poder, el segundo remite, a su vez, al problema de la pobreza como resultado de las contradicciones inherentes a la sociedad civil. Por otro lado, la autora aborda la cuestión de la violencia en los *Principios de la filosofía del derecho*, y piensa el papel de la violencia como fundadora de orden político, en esa medida, se pregunta cómo de cerca pueden encontrarse las posturas de Hegel y Benjamin. Según Olvera, Hegel se distancia de la filosofía política tradicional y niega que exista un salto entre un estado de naturaleza “salvaje” y un estado político o mundo de la cultura. La otra figura de la violencia que se analiza en este artículo es la encarnada en la pobreza como el mal inextirpable de las modernas sociedades capitalistas, y como límite mismo de la racionalidad política, como “patología” de la sociedad civil, que ella misma debe aprender a tratar.

En este mismo volumen, encontramos también lecturas contemporáneas de Hegel, como la de **Eduardo Álvarez**, quien nos presenta la obra de Hegel como aquella que recoge, mejor que ninguna otra, el espíritu de la modernidad, en virtud de la revelación del carácter histórico de la experiencia, que se expresa en la *Fenomenología del espíritu*. Y, sin embargo, a juicio de Álvarez, no sería Hegel, sino Marx, quien se encarga de llevar a sus últimas consecuencias el proyecto que conecta la inteligibilidad con la historicidad. Para Hegel, la historicidad de la experiencia no es un obstáculo para la inteligibilidad de la misma, sino que la inteligibilidad misma es ella misma, proceso. La inteligibilidad de la experiencia se muestra progresivamente a lo largo del proceso que supone la elevación del sujeto empírico al sujeto racional, desde la conciencia prisionera en la particularidad de su punto de vista unilateral y sensible hasta el saber universal de la

razón. En contra de toda tradición, para Hegel lo real-efectivo es siempre lo singular, precisamente en virtud de la radical historicidad de la experiencia. Siguiendo con las lecturas contemporáneas de Hegel, **José Emilio Esteban Enguita**, se remonta, en su artículo, a los años treinta del pasado siglo XX para afirmar que, en aquel entonces, “para Horkheimer, Adorno y Marcuse ya no era posible seguir siendo hegeliano”; de los tres, su investigación se centrará en Horkheimer, quien se encontraba más alejado de Hegel. Desde una posición materialista como la de Horkheimer, la filosofía de Hegel supone un problema, aquel que representa la posición de un idealismo filosófico. Su rechazo a toda forma de filosofía entendida como metafísica le lleva a rechazar fuertemente la filosofía hegeliana y a sostener que la teoría crítica de la sociedad es la única vía posible para la filosofía. A lo largo de toda su obra, Horkheimer sólo dedicó un único texto a Hegel: *Hegel und das Problem der Metaphysik* (1932) en la que critica toda forma de identidad mística entre el pensar y el ser. El materialismo de Horkheimer representa la negación misma de la metafísica entendida como la correspondencia entre razón (*Vernunft*) y realidad (*Wirklichkeit*), según Esteban Enguita, frente a la famosa sentencia hegeliana: “lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional”. La crítica de Horkheimer a Hegel apunta, en última instancia, a la “divinización de la historia universal” que consistiría en una “mistificación de la historia real” y, finalmente, en la justificación de la injusticia. Contra la teodicea hegeliana, Horkheimer adopta una posición humanista. Sin embargo, es necesario reconocer, como lo hace Enguita, que no hay en Horkheimer un tratamiento serio de la dialéctica como problema filosófico, como sí lo encontramos, por ejemplo, en Adorno. Por su parte, **Berta M. Pérez** nos trae la interpretación de Žižek sobre Hegel en cuanto “escritura retroactiva de la historia”. En su artículo, la autora reivindica, de la mano de Žižek, el valor de Hegel para la filosofía contemporánea, ya que constituiría la única respuesta satisfactoria ante el desafío trascendental planteado por Kant, “núcleo traumático” de la filosofía contemporánea, según Žižek. La “solución” de Kant se basa en el establecimiento de puntos de vista inconmensurables, uno teórico y otro práctico, en virtud de la cual, el abismo que los separa tiene que quedar indeterminado para el conocimiento precisamente “porque hay libertad”, dirá Kant. La posición de Hegel, muy crítica con el formalismo kantiano se endurece y se concreta en Jena, a partir de entonces Hegel arremeterá duramente contra el elogio kantiano, de la finitud, y su correlativa determinación de lo absoluto como incognoscible. Según Berta Pérez, si Žižek se presenta a sí mismo, ante todo, como hegeliano, es, en primer lugar, porque Hegel habría sido el primero en haberse tomado absolutamente en serio la eliminación de la trascendencia, consciente de que al perder la cosa *en sí*, el absoluto, se pierde también el lugar del fundamento. Contra la interpretación habitual que atribuye a Hegel la comprensión de la historia como la realización de una teleología establecida de antemano, Žižek nos ofrece, una reconstrucción del movimiento dialéctico que nos permite comprender que la historia hegeliana sólo escribe su *telos* retrospectivamente, rompiendo con la linealidad del tiempo.

En “Las sobras de Hegel están por venir”, **Félix Duque** piensa que “ha llegado el tiempo de ajustar las cuen-

tas con Hegel, el tiempo de saber: ¿Cuál es el futuro de Hegel?”, o sea qué es lo que *nos* resta de él, lo que de él nos separa y lo que *nos* tiene que decir. Su enfoque metodológico *a quo* parte de la distinción entre desmantelamiento y deconstrucción, mientras que su objeto de estudio *ad quem* versa sobre el sentido de lo *porvenir*, anunciado en la *stásis* del presente (*Gegenwart*), y súbitamente desgarrado en el evento. Mientras que, en los años 90 del siglo pasado, Hegel nos despertaba del sueño dogmático de la historia, entendida como un futuro próximo con el que por entonces contábamos (el de la emancipación política en nombre de la libertad y el de la emancipación de la naturaleza en nombre de la técnica), parece haber llegado el momento del *porvenir* de Hegel, leyendo al pensador a contrapelo, luchando contra el reciclado del propio Hegel (como en Catherine Malabou), a fin de actualizarlo en el tiempo de la tecnología digital, en función de una segunda naturaleza ya trabajada, y entendida como el *Inbegriff*, la complejidad de los desechos una y otra vez reciclados, generando así futuro, desembocando en el nuevo espíritu del tiempo... *que está al venir*. Contra ello, surge la sospecha, insidiosa, de si lo por venir de Hegel esta siempre postergado, siempre en efecto *por venir*, latente en lo que de él, al parecer, *nos sobra*: un posible modo de escapar, en Hegel -quizá contra él mismo- tanto del fundamentalismo, por un lado, como de los particularismos excluyentes por el otro; la vacua abstracción de una parte, las ocurrencias sueltas por la otra. Félix Duque nos presenta en su artículo un Hegel cercano a Walter Benjamin y a su idea de la redención del pasado por la revolución de un presente entendido como un bucle de retroalimentación y no como un desarrollo lineal; así nos recuerda que la imagen hegeliana de la filosofía no es sólo la de la lechuza que levanta el vuelo al atardecer, sino que es también el canto del gallo al amanecer que anuncia la posibilidad de una nueva revolución, entregada a una lucha no ingenua y sin garantías, pero en la que se juega la dignidad humana.

### III.

Ahora, al lector no le queda más que -si así lo desea- adentrarse en este conjunto de trabajos sobre Hegel y su pensamiento. Esperamos que nuestras intenciones y ambiciones hayan quedado, en la medida de lo posible, declaradas y aclaradas, y que el adelanto del contenido de los artículos haya suscitado curiosidad e interés. No podríamos haber realizado esta tarea sin la convicción profunda de que la obra de Hegel es un pensamiento vivo, un método, en el sentido griego de la palabra, con el que confrontarnos con los desafíos filosóficos desde siempre abiertos y a la vez en constante evolución. Es por ello, una confrontación ligada a la tradición, pero abierta al futuro, en la medida de que somos conscientes de que la filosofía se alimenta de futuro. Y el futuro es la historia, pero también la expectación, el asombro y la maravilla en los que nos vemos sumergidos, sumergidos en esa historia, que vive mostrando su rostro jánico: tan cargada e identificada con ese pasado que se agiganta a cada paso y nos condiciona y, a la vez, todavía por determinarse en una perspectiva de futuro -o porvenir- en la que no solamente podemos y debemos actuar, sino incluso pensar. Sí, en este orden, para poder *tener presente* a la historia en su

compleja doblez, hemos de reflexionar sobre ella, para no quedarnos, por un lado, atrapados en aquello que Nietzsche criticó, en sus *Consideraciones Intempestivas*, como historia anticuaria y, por otro, para no padecer lo mismo que el *Angelus Novus* de Benjamin, desubicado, desorbitado, perennemente desplazado de una historia que nunca podrá sentir suya.

Para ello, hay que saber convivir con la tarea del pensamiento, tarea infinita y contradictoria a la vez, como se hará notar en algunas de las contribuciones. Tarea que no solamente nos advierte sobre nuestra finitud, sino que incluso la constituye y que, al mismo tiempo, nos permite trascenderla. Porque ahí reside -si se nos permite una afirmación tan perentoria como insuficiente- la potencia del pensamiento de Hegel: en colocarnos en el límite, aprender a lidiar con él, sabernos responsables de la complejidad de lo real y, aun así, concebir el pensamiento como un acto libre.

Es por todo ello y por otras muchas razones más que nos gustaría dedicar este monográfico a la memoria del Prof. Remo Bodei, que nos ha dejado hace unos meses. Su legado es sin duda muy significativo para la investigación de la filosofía hegeliana, aunque ciertamente no se agota en ella. Bodei non enseñó a mirar la cara oculta de la filosofía, el rostro geométrico de las pasiones, el escindido individuo de la modernidad, lo sublime, lo bello, lo delirante. Nos mostró algo, que nosotros aquí también hemos intentado reproducir, a saber, la necesidad de concebir el pensamiento como algo vivo, dinámico, ineluctablemente ligado a la dimensión histórica, en una obra que ya es todo un clásico de la literatura hegeliana: *Sistema ed epoca in Hegel*. Por otro lado, Bodei siempre mantuvo una curiosidad incesante sobre el mundo que lo rodeaba, como demuestran sus últimos trabajos sobre inteligencia artificial, la transformación de las formas de conocimiento, la evolución de la sociedad, en una palabra, sobre el individuo y su constante transfiguración.

Sirva este homenaje para conservar su obra, portentosa y polifacética, y para seguir leyéndolo, con la convicción de que permanecerá a nuestro lado durante mucho tiempo aún.