

# PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume XIII – Issue 1 – 2021

ISSN 2036-4989

Special Issue:  
Hegel: Logics and History

Guest Editors:  
*Nantu Arroyo, Leonardo Mattana*

## ARTICLES

Historia y lógica: el camino recurrente del sistema hegeliano <i>Nantu Arroyo, Leonardo Mattana</i> .....	1
Il circolo soggettivo-oggettivo. Dal limite della cultura del soggettivo alla filosofia dello spirito: il presupposto della libertà soggettiva del regno dello spirito <i>Rossella Bonito Oliva</i> .....	7
“El negativo proceder de la Ilustración”. Razones historiográficas de la crítica hegeliana a la Ilustración en <i>Fe y saber</i> <i>Eduardo Zazo y Nantu Arroyo</i> .....	16
“Creer” y “saber”: un debate entre Kant, Jacobi y Hegel <i>Marcela Vélez León</i> .....	23
Pensar lo inexpresable. El núcleo de lo dialéctico entre Platón y Hegel <i>Leonardo Mattana</i> .....	28
Necesidad y finalidad en la naturaleza y en el espíritu. Algunas indicaciones de la <i>Ciencia de la lógica</i> <i>Edgar Maragat</i> .....	37
Dialectic as a living form. Hegel’s dialectical reason <i>Annette Sell</i> .....	44
La conjunción entre metafísica y experiencia. La abertura del sistema hegeliano <i>Rafael Aragüés Aliaga</i> .....	50
La noción de “reconocimiento” en el Hegel de Jena entre naturaleza, derecho e historicidad <i>Valerio Rocco Lozano</i> .....	60
Hegel sobre la vulnerabilidad civil: la integración estatal de los judíos <i>Nuria Sánchez Madrid</i> .....	71
Violencia, poder y pobreza en Hegel <i>Zaida Olvera Granados</i> .....	77

Inteligibilidad e historicidad de la experiencia en Hegel <i>Eduardo Álvarez</i> .....	86
Entre los pecios del naufragio: la crítica de Horkheimer a la filosofía hegeliana <i>José Emilio Esteban Enguita</i> .....	91
La escritura retroactiva de la historia: Žižek sobre Hegel <i>Berta M. Pérez</i> .....	98
Las sobras de Hegel están por venir <i>Félix Duque</i> .....	106

#### OTHER ARTICLES

«La vie contre la vie». Le jeune Hegel, lecteur du <i>Wallenstein</i> <i>Gabriel Aranzueque</i> .....	118
<i>Quantulacumque lucretiana</i> . Nuove piste di ricerca sulla fortuna di Lucrezio nel tardo Rinascimento <i>Paolo Cherchi</i> .....	124



PHILOSOPHICAL READINGS  
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

*Philosophical Readings*, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

**EDITOR**

Marco Sgarbi  
Università Ca' Foscari Venezia

**ASSOCIATE EDITOR**

Eva Del Soldato  
University of Pennsylvania

**CHIEF ASSISTANT EDITOR**

Matteo Cosci  
Università degli Studi di Padova

**ASSISTANT EDITOR**

Valerio Rocco Lozano  
Universidad Autónoma de Madrid

**REVIEW EDITOR**

Laura Anna Macor  
Università degli Studi di Firenze

**EDITORIAL BOARD**

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia  
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin  
Paolo Maffezoli, Università di Torino  
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University

Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen  
Alberto Vanzo, University of Warwick  
Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma  
Antonio Vernacotola, Università di Padova

**EDITORIAL ADVISORY BOARD**

Francesco Berto, University of St Andrews  
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg  
Laura Boella, Università Statale di Milano  
Elio Franzini, Università Statale di Milano  
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano  
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino  
Seung-Kee Lee, Drew University

Sandro Mancini, Università di Palermo  
Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano  
Pier Marrone, Università di Trieste  
Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano  
Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale  
Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona  
José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

---

# 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 nos 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.

---

# Il circolo soggettivo-oggettivo. Dal limite della cultura del soggettivo alla filosofia dello spirito: il presupposto della libertà soggettiva del regno dello spirito.

Rossella Bonito Oliva

---

**Abstract:** In his reflection Hegel identifies the possibility of a "new metaphysics" or "first science" in the thought of circularity between "historical" and "logical". The cultural situation of his age reflects a time of splitting which is accompanied by the need for the absolute. Therapy is entrusted to thought as an interpretative practice of the present, using criticism as *pharmakon*. The limit of the culture of the subjective produces in human beings a melancholy estrangement from their own time, leaving the track of gestation of a new world unexplored. Returning to ancient metaphysics starting from the Modern brings into play the translation of the logical into the speculative. The transition from dynamism and richness of reality to the ideal, from the finite to the infinite, from the logos to the idea does not dissolve the knots of resistance of reality, the complexity of the subjective. The circle curves into the spiral that refers to the "historical" to the "logical" and tests the "logical" through the "historical". The gap produced by the modern awareness of subjective freedom is not irrelevant. All that remains for Hegel and philosophy is to accept the unstoppable progression, immanent to the finite, recognizing that "philosophy" is nourished by philosophizing, that theory starts from praxis and that the philosopher is assigned the moment of the "end of the day".

**Keywords:** History, Logic, Subjectivity, Modern.

## 1. Una premessa

Hegel condivide con molti pensatori del suo tempo la convinzione che la filosofia debba essere più vicina alla vita degli uomini, esercitare una funzione critica attraverso l'uso pubblico della ragione, in continuità con quanto enunciato da Kant nella risposta alla domanda su *Che cosa è l'Illuminismo*. L'attenzione costante alla vita concreta degli uomini fa maturare in lui la convinzione che il lavoro dello storico pensante possa restituire alla filosofia il ruolo di *magistra vitae* come argine alla disgregazione e al nichilismo dilagante. Il dialogo tra passato e presente, tra narrazione e fattualità, tra *Historie* e *Geschichte*, costituisce il terreno su cui muoversi speculativamente tra vita e forme.<sup>1</sup> L'impegno a rileggere la filosofia classica greca al di là delle rivisitazioni di scuola, a ripercorrere il cammino del genere umano porta Hegel sin dagli anni giovanili a cercare una via d'uscita dalle antinomie, portate ad

emergenza dal pensiero critico fermo alla riflessione, all'unilateralità del soggettivo. La situazione culturale del tempo riflette un «tempo di scissione a cui si accompagna il bisogno di assoluto, di una filosofia prima»: terapia come prassi interpretativa del presente che assuma la scissione e il bisogno di totalità, utilizzando la critica come *pharmakon* della crisi.<sup>2</sup> Oltrepassare la riflessione soggettiva attraverso il pensiero significa muovere dalla realtà spirituale come «regno», in cui convergono e si muovono eredità e latenze, essere possibile ed effettualità nell'orizzonte dell'esistenza umana, nella continuità di un divenire che è conservazione, trasformazione, ringiovanimento e invecchiamento, scandito dai fatti e pensabile solo nella sua essenza plastica e dinamica. Là dove il progresso delle conoscenze ha posto la questione della legittimazione del lavoro dell'intelletto, il movimento del negativo, in cui si produce il passaggio dall'esperienza alla conoscenza, ha portato ad emergenza la potenza determinante della ragione pratica, la legge della libertà come forma e sostanza del divenire dell'uomo in quanto opera di se stesso. Da questo punto di vista la storia - la vita concreta degli individui determinata all'interno della cornice culturale del loro tempo - è oggetto della filosofia - pensiero che si eleva «attraverso la ragione oltre il temporale e il finito».<sup>3</sup>

Pensare in una questa complessità determinata dalla vivente realtà spirituale è questione che si pone al Moderno a partire dalla coscienza della libertà soggettiva, sconosciuta agli Antichi, emersa nel Cristianesimo e portata alla luce pienamente dal *Rischiaramento*, ma non ancora «pensata» come generatrice di una realtà specifica (*Wirlichkeit*). La consapevolezza del valore del soggettivo richiede risposte adeguate tanto al sentimento doloroso della «morte di Dio», quanto al bisogno di assoluto lasciato privo di un fondamento stabile.<sup>4</sup> L'«uscita dalla minorità» richiede il riposizionamento del pensiero rispetto agli interrogativi aperti dalla grande rivoluzione generata nel pensiero dalla filosofia critica e nella storia recente europea dagli eventi rivoluzionari, lasciando inesplorata la compiuta articolazione della libertà in un mondo d'individui liberi. Il Moderno deve trovare sostituti per Dio, Provvidenza e Teodicea capaci di disegnare l'orizzonte di senso del divenire segnato dal dolore e dal male preservando il diritto del soggettivo nel tempo del finito e il bisogno di assoluto «oltre il temporale e il finito». Con la fine di ogni Teodicea, il dinamico e plastico intrecciarsi di eventi e conoscenze interroga il pensiero del presente

senza tuttavia fornire risposte adeguate alla disgregazione e all'atomizzazione, al «fatto» del Moderno.<sup>5</sup>

Parole come destino e consolazione non parlano più al cuore e alla testa degli individui ancora incapaci di trovare ragioni e strategie in grado di rispondere alla scissione del presente, di risanare la ferita aperta dal sentimento del limite del finito.<sup>6</sup> Coscienza, libertà e assoluto sono i punti di differenziazione del Moderno, che nella radicalizzazione della riflessione ha abbandonato la filosofia prima, la metafisica, ormai «decaduta». Secondo Hegel essa rimane l'unica via per rivitalizzare un'eredità spirituale che si manifesta nella permanente tensione alla verità che riecheggia nel bisogno di filosofia. L'interrogazione critica kantiana ha posto l'accento sui principi che informano ogni conoscenza e azione impegnate nell'esperienza, tutto quanto rende necessario ora un passo oltre Kant: il superamento della riflessione nel pensiero come liberazione dal limite del finito, realizzazione del dover-essere nella oggettivazione dell'autonomia attraverso la soggettivazione del soggettivo.<sup>7</sup> Hegel non intende operare correzioni, ma prendere sul serio la condizione di disagio di un'epoca che ha riconosciuto l'alto valore della libertà, senza trovare una soluzione all'affaticarsi improduttivo dei filosofi, incapaci di ricercare sull'abisso aperto da Kant tra reale e ideale, tra diritto del soggettivo e bisogno di assoluto. Alla fine, recuperare nel filosofare la dignità della filosofia, restituendo alla filosofia la dinamicità del filosofare.<sup>8</sup>

Il ripiegamento del soggettivo nella riflessione rinvia al movimento di mediazione posto e attivato nella relazione tra uomo e mondo, tempo dell'individuo e tempo della storia, individuale e universale, che porta alla luce l'implicazione di posizione e potenza del soggettivo come *Mitte*. Rintracciare l'unificazione lungo la via speculativa significa per Hegel assumere questo «bisogno» di unificazione nel sistema che muovendo dall'esperienza pensi la relazione tra forma e contenuto, tra ideale e reale all'interno della totalità che prende corpo nel sapere.

## 2. Pensare le aporie della filosofia della riflessione

Agli Antichi non era sconosciuta la difficoltà della filosofia, l'apparente estraneità tra senso comune e filosofia, tra *doxa* ed *episteme*. L'esercizio platonico della dialettica per procedere dal non-vero alla verità, la metafisica aristotelica che pone lo speculativo come sintesi compiuta dell'empirico, costituiscono esempi di una «filosofia prima» non riproducibile nel presente se non ripensandola nello slittamento soggettivo prodotto nel Moderno. Nell'affine spirito che anima la ricerca della verità, il differenziale posto nel Moderno è l'autonomia, la «spontaneità» delle forme del conoscere del soggettivo in cui la processualità dell'esperienza definisce l'orientamento orizzontale del trascendentale. Al di là l'idea rimane postulato a cui spinge un «anelito infinito», a cui la ragione ora può coraggiosamente rispondere attraverso il lavoro paziente di attraversamento delle antinomie del soggettivo sotto la guida dell'obiettivo della sua ricerca:<sup>9</sup> la potenza della ragione come *logos*, trama della relazione tra soggettivo e oggettivo che si distende nei momenti di una circolarità che tiene insieme centro e circonferenza, tutto

e parti nella soggettivazione come liberazione del limite del soggettivo.<sup>10</sup>

Il sistema è la via di oltrepassamento della logica trascendentale che tiene ferma la centralità del soggettivo all'interno dell'esperienza, pensando i momenti di un movimento più che le parti messe in gioco. Le aporie rimangono pietre d'inciampo con cui la ragione «urta» fin quando è prigioniera dei limiti dell'intelletto, o meglio fin quando ragione e intelletto rimangono, all'interno della rappresentazione, mere facoltà di un unilaterale soggettivo. La filosofia come sistema va oltre il limite della riflessione critica, rovescia il primo movimento regressivo nel procedere in avanti, anticipando senza sovvertire o rimuovere il movimento di generazione dello spirituale dal non-più-naturale della forma umana della vita. La filosofia come «scienza prima» procede, allora, dalla prassi di osservazione e anticipazione sul materiale offerto dall'itinerario dell'esperienza, in cui la coscienza è il punto dirimente tra divenire regolare della natura e divenire teleologico della realtà spirituale da cui prende forma la sintesi dialettica di pensiero e realtà. Non si tratta di procedere per astrazione o per negazione, ma di scandagliare il soggettivo per portare alla luce la radice spirituale del negativo, l'in-determinato dello spirito che si distende nei momenti della realtà compiuta attraverso il cammino di dolore e disperazione della coscienza.<sup>11</sup>

Hegel è convinto che questo territorio emergente dal procedere formalizzante dell'intelletto e oltre la puntualità dell'esperienza sia l'oggetto ma anche il possibile punto di svolta della filosofia moderna, sebbene appaia «misterioso» fin quando si rimane fermi alla conoscenza intellettiva. Mistico, misterioso in quanto sfondo e insieme soglia del lavoro dell'intelletto: condizione di possibilità della logica trascendentale che si manifesta nella circolarità d'inizio e fine dalla conoscenza al pensiero. Stare a guardare l'itinerario del soggettivo significa cogliere in questo itinerario il cammino e il processo attraverso l'anticipazione, pensare tenendo ferma la tensione alla verità che può apparire «soprannaturale», perciò misteriosa, solo e fino a quando ci si arresta all'opposizione, alla scissione tra finito e infinito, tra vita e forma, che aggrava la fatica e il lavoro del concetto impigliato nella rete delle categorie. Il «soprannaturale» è solo all'interno del rinvio fermo all'empirico. L'attraversamento dell'empirico invece permette di cogliere il legame che tiene insieme i momenti del movimento «interno» al soggettivo nella mediazione, superamento (*Aufheben*) della puntualità della successione di punti nella circolarità di un unitario processo dal primo balbettio dello spirito alla forma dispiegata della realtà spirituale, dal magma originario del poter essere tutto all'articolazione delle determinazioni concrete dello spirito.<sup>12</sup>

In questa direzione la filosofia può recuperare il ruolo di *magistra vitae*. Essa non offre consolazione al dolore della scissione, ma legge speculativamente la realtà effettiva secondo la necessità della conoscenza in cui l'enigma dell'accidentale e del contingente trova il suo orizzonte di significato nel determinarsi del possibile attraverso il divenire spirituale nella differenza delle epoche, dei popoli e nell'affinarsi delle forme di vita del genere umano.<sup>13</sup> Ciò su cui la filosofia esercita il suo magistero è la vita, ma sapere della vita significa pensare la vita nell'intreccio di

diversificate forme del tempo che scandiscono le articolazioni dal singolo, all'intersoggettivo, allo storico, dal passato attraverso il presente al futuro: da queste procede il sapere risolvendo la differenza delle parti nella circolarità dei momenti, non prima o nonostante il divenire, ma nel suo compimento assoluto nella pienezza del tempo.<sup>14</sup>

In ultima analisi l'unica risposta alla domanda su come va il mondo e sulla possibilità del male va cercata nella storia pensata concettualmente a partire dalle pagine del libro scritto nei caratteri del linguaggio dello spirito. Tra il dicibile e il comprensibile e l'eccedenza della varietà del mondo e il dinamismo del regno spirituale, il *logos* riallaccia il suo filo attraverso la consapevolezza moderna della libertà: il finito non viene compensato o esonerato dal dolore infinito che inquieta la coscienza della libertà, per la quale termini quali destino e consolazione non hanno più significato.<sup>15</sup> Ora solo la filosofia può «insegnare a vivere» individuando la terapia del disagio, il rimedio alla «fragilità del bene». La forma Moderna di «una filosofia prima» non può eludere lo stato di sofferenza della coscienza e deve trovare la sua cifra nella conoscenza dell'essenza dello spirito, manifestazione di una totalità dinamica e plastica.

### 3. La postura della filosofia moderna

Tornare agli antichi significa riportare alla luce la potenza del pensiero nel proprio tempo come tempo di un divenire che coniuga la scansione regolare con la processualità della storia umana, intessendo la trama delle vicende umane mosse dalle passioni e ispirate dall'ideale, tracciando il confine tra le epoche, coordinando le lancette del tempo storico con il tempo della vita. Nell'ombra più che nell'evidenza dei fatti, nel perdurare del senso più che nell'eternità oltre il tempo del finito, opera la ragione nel mondo. Le figure storiche sono modi attraverso i quali si snodano i momenti dell'esperienza, allo stesso modo che le forme del pensiero sono i nodi attraverso i quali la filosofia pensa il divenire del passato nel presente. In questa prospettiva ogni filosofo, come ogni filosofia, insegna ponendo le pietre per l'edificio sempre rinnovantesi del pensiero. Su questa scena si muovono personaggi che incarnano posture, passaggi e trasformazioni del pensiero.

La condanna a morte di Socrate, sacrificato dalla *polis* per aver messo in moto, tentato di generare attraverso la *maieutica* una nuova vita «interessata alla verità», più che un documento e un contenuto della storia della filosofia, segna l'emergere del dissidio tra la potenza negativa dell'ideale e la realtà del proprio tempo.<sup>16</sup> Dissidi e asimmetrie che non danno luogo solo a un conflitto d'interpretazioni, ma sono specchio del tempo e del suo passare espresso nella «decisione» all'universale del filosofo, oltre la differenza e lo scorrere del tempo.

Non era fuori dal suo tempo Socrate, ma inattuale nella sua purezza, animato da una visione ideale del mondo al di là degli interessi privati e lontano dal culto del potere. Il richiamo al «conosci te stesso» dell'iscrizione del tempio di Apollo non aveva nulla di trasgressivo dal punto di vista politico, ma portava ad emergenza la rottura sotterranea tra l'obbedienza al comando divino e la spinta disgregante della pratica dei sofisti. Socrate conosce e ac-

chetta i rischi della dissonanza tra l'ispirazione morale del suo pensiero e il costume della vita ordinaria nell'Atene del suo tempo, fa di questa dissonanza il segnavia dell'itinerario verso la verità. Per questa fede profonda rifiuta di fuggire dalla città, non si ribella all'ingiusta condanna, rimane fedele alla *polis*, unico luogo di legittimazione del valore della verità al di là della «sua» vita. La condanna di Socrate non ha generato un nuovo mondo. La sintomatologia della rottura della «bella eticità», della piena fusione tra la legge divina e la legge umana, non trova ancora con Socrate, come già prima con Antigone, un rimedio alla «fragilità del bene», nella misura in cui nessuna filosofia può attecchire su un tessuto sociale disgregato. La vicenda di Socrate perciò spingerà Platone e Aristotele a scegliere un altro stile e un diverso spazio per l'esercizio del pensiero in cui la ricerca rigorosa della verità troverà il suo domicilio nella scuola piuttosto che nell'*agorà*, sancendo il distacco del filosofo dalla vocazione dell'eroe.<sup>17</sup> Un passato che ha ancora qualcosa da insegnare in un tempo di radicale trasformazione della vita degli uomini.

L'uso pubblico della ragione, la purezza della morale non hanno costruito «una filosofia prima» e all'ideale dell'universale sembra mancare la forza per arginare pregiudizio e superstizione nel proliferare di disgregazione e atomismo. La cultura del soggettivo rimane radicata nel distacco melanconico dal proprio tempo, incapace di cogliere nella configurazione culturale la traccia per un oltrepassamento dell'unilaterale soggettivo nella figura di un nuovo mondo.<sup>18</sup> C'è poco di divino nella commedia moderna, se la cultura rimane «unico rimedio al male», se la filosofia non trova parole per rispondere al riso beffardo del cortigiano ben lontano dalla grandezza di Socrate e Antigone. Il linguaggio «scintillante di spirito» dà voce all'autocoscienza ribelle, di un Sé che si conserva in una vuota autoreferenzialità. Il Nipote di Rameau mette fuori gioco le obiezioni del filosofo che lo interroga, ne smaschera il disinteresse alla vita, alla vita degli uomini.<sup>19</sup> Jacques e il suo padrone intrecciano credenze e superstizioni, inanellano avventure e seguono dicerie in cui privato e pubblico si mescolano e le opinioni si accavallano. Il *Nipote di Rameau* e *Jacques il fatalista* sono i personaggi della commedia moderna, o meglio le figure sintomatiche di una crisi. Personaggi effervescenti e disincantati come la cultura del tempo, obbediscono all'unico principio dettato dall'attaccamento alla vita. Nello spirito estraniato la spiritosità ha preso il posto del tragico, il linguaggio della disgregatezza ha soppiantato il buon senso e la ragione. Il riso beffardo preannuncia «la morte più fredda e piatta» del Terrore.<sup>20</sup> Al dilagare dell'astrazione soggiace la filosofia stessa incapace di spingersi dall'atmosfera culturale al pensiero. Integrando il ruolo di spettatore con la funzione dell'attore, il filosofo dovrà attraversare specularmente il «tumulto del tempo». Il terreno in cui si misura e da cui si eleva il sapere dell'intreccio tra realtà effettuale e ideale, tra passioni e idee, tra patire e pensare disegna il divenire nel dischiudersi della coscienza nell'esistenza storica come epifania dello spirito.

La moderna consapevolezza della libertà ha reso urgente l'interrogativo sulla storia ricondotta totalmente al fare umano all'interno della rappresentazione dell'uomo come opera di se stesso. Trovare ragione dei fatti, dell'accidentale nelle vicende umane al di là del «destino e della

consolazione» radicalizza il sentimento della contraddizione, del dolore, della morte, del conflitto nell'individuo divenuto consapevole del suo valore, ma inquietato dal perpetuarsi dell'errore e del male nella «sua» storia. Fin quando anche il filosofo rimane immerso nella cultura del soggettivo, non trova una via d'uscita dai dilemmi aperti dal limite del soggettivo, dal reiterarsi del contingente nella storia umana.

#### 4. La trama della storia

Nelle lezioni sulla filosofia della storia universale del 1822-23 nella sezione dedicata all'idea della libertà umana, Hegel definisce l'idea astratta e le passioni, l'ideale e il contingente, la trama longitudinale e trasversale «del tappeto che la storia universale ci stende davanti agli occhi». <sup>21</sup> Il tappeto è l'oggettivazione, il risultato del lavoro immanente dello spirito, una tessitura che attraverso il movimento del filo incrocia e intreccia le sfumature cromatiche del *pathos* degli uomini con l'idea dell'opera compiuta. Questa trama, questo incrocio di passioni e ideali è opera di un artefice invisibile che astutamente tiene insieme gli eventi con la storia universale attraverso la lenta e paziente tessitura di figure differenti di epoche e popoli nel movimento di un unico filo sotterraneo: la ragione. Lo «storico pensante» segue questo filo nella trama discontinua e puntuale dei fatti. Quando il filosofo mette mano alla sua opera con gli strumenti del pensiero vede il tappeto più che quanto appare nell'immediatezza sconnesso e accidentale. Egli mette a fuoco l'invisibile dell'idea e riconosce l'universale nella particolarità delle passioni. Il suo lavoro non imita la natura e non è una costruzione astratta, ma visione e voce del *logos* ancora invisibile e muto nei fatti e nelle passioni degli uomini disorientati dal tumulto del contingente. Il lavoro dello storico pensante non potrebbe dare sonorità al *logos* se non avesse a sostegno una traccia, un occhio, una bocca e delle corde vocali, che conferiscono forza di penetrazione al filo attraverso il tappeto ricco di figure lungo la successione degli eventi disegnando il paesaggio stratificato in cui sotto le vette maestose dei grandi eventi, scorrono i fiumi carsici, che rinnovano la vita dello spirito attraverso le vicende umane mosse dalle passioni e ispirate dalla coscienza della libertà.

La coscienza è non-ancora-spirituale del tutto fin quando rimane nell'opposizione, in quanto non sa veramente cosa si produce dall'attività di messa a distanza della varietà e ricchezza dell'esteriorità, o meglio dalla potenza del movimento negativo che fa del centro ostinatamente resistente il medio (*Mitte*) -punto di rovesciamento dell'opposizione nella mediazione- sia pure inquietato dalla vita che reitera l'opposizione a cui resiste l'ostinazione autoreferenziale. Una scissione nella scissione, una *Entzweiung* che trascrive il limite di ogni vivente rispetto all'indifferente fluire della vita nel dolore spirituale della contraddizione. L'Io non elimina la scissione e tanto meno il dolore che anticipa la possibilità della morte, piuttosto sospende la potenza magmatica dell'inconscio - la vita tellurica e siderale dello spirito - evitando il rischio della dispersione. L'ostinazione pone un centro delimitando un territorio e un itinerario, generando una «scomodità»

dall'interno, un'asimmetria tra la mobilità della vita e la stabilità dell'Io: oggettiva nel suo «esserci» e soggettiva come centro di afferenza del molteplice empirico dentro e fuori di sé. <sup>22</sup> In qualche modo l'inconveniente è il reiterarsi in-finito del doppio movimento, secondo una diversa velocità, tra il centro e la periferia. L'Io/centro non è però un punto spaziale fisso che divide inconscio e coscienza, né polo di afferenza astratto, tanto meno una indistinta forza centripeta che delimita una periferia in-finita, piuttosto è condizione/condizionante, attività di mediazione immanente che libera l'opaca autoreferenzialità della monade-anima nella determinazione dell'essere spirituale come essere-cosciente (*Bewusst-Sein*). In qualche modo l'Io sia pure consapevole non sa veramente cosa si genera nel e dal suo interno fin quando non si riflette e si rispecchia in un Altro che, egli stesso soggetto, gli resiste e gli si oppone secondo lo stesso movimento di posizione/esclusione. Nella vita comune la coscienza come lavoro del negativo che si fa opera trova la sua misura, acquisisce il passo e in qualche modo la gestualità - il linguaggio - dello spirituale. La pulsazione dell'animale razionale prende il ritmo della voce dello spirito nella forma della libertà soggettiva. Questo è il dischiudersi di un universale, di un genere spirituale non dato per natura, nella sua essenza (*Ge-Wesen*) compimento, determinazione dialettica del poter essere tutto nell'attraversamento della scissione in quanto vivente.

La riflessione è ripiegamento dell'Io su se stesso, capacità di astrazione dall'esterno, ma soprattutto metabolizzazione creatrice della profondità interiore messa attraverso la distanza e perciò in qualche modo resa «suo» oggetto. L'impedimento non è superato da un ordine spaziale o gerarchico, ma dalla circolarità d'inconscio e coscienza attivata dal movimento d'interiorizzazione e di esteriorizzazione: elaborazione del dolore della contraddizione - sentimento di esteriorità e estraneità - nella traduzione della immediatezza naturale nel *Bewusst-Sein*. Solo «una pietra non presenta questo inconveniente», nella misura in cui il gesto di ripiegamento della riflessione raccoglie intorno a un centro i momenti della genesi di un ente spirituale attraverso la relazione non-più-naturale alla vita da cui si dischiude nell'esistenza singola il germe del genere spirituale. <sup>23</sup> Dalla coscienza si genera un doppio e circolare movimento di soggettivazione e di assoggettamento, d'interiorizzazione e di esteriorizzazione nella forma di coazione a ripetere fin quando rimane chiusa nella riflessione, un intervallo fin quando non rovescia la resistenza all'inquietudine da sovraesposizione nel sapere di sé che scioglie l'ostinazione difensiva nella prassi in vista di un mondo spirituale. Il distacco dalla vita naturale nella determinazione dell'essenza spirituale come incisione della spinta della vita attraverso la lama del desiderio che traduce simbolicamente la relazione/conflitto con l'Altro nelle figure del soggettivo in quanto lavoro sulla *Entzweiung*.

La coscienza sancisce il passaggio dal regno della natura al regno dello spirito che dà materia e forma al salto dalla natura allo spirito, attualizzandosi, fa della pulsazione dell'anima la voce articolata della realtà spirituale, convertendo la ricettività plasmabile psichica nell'attività dello spirito. La coscienza segna la cesura e manifesta la differenza tra la *dynamis* di ogni vivente naturale e l'*ente-lechia* come sostanza dinamica dello spirito.

Solo la coscienza infatti apre l'interrogativo su quanto non ha la regolarità della natura e nemmeno lo stigma del bene, confinando il territorio della filosofia come scienza dell'esperienza. Un itinerario segnato da avanzamenti e ritorni, da corsi e apparenti ricorsi che non insidiano la totalità dei momenti. Il cammino e il lavoro a partire dal limite dell'opposizione configura la sintesi di passioni e idea, di *pathos* e *logos* della realtà spirituale colta sullo storico pensante. La genesi dello spirito come realtà di tutti e di ciascuno culmina nel carattere dell'uomo divenuto consapevole della pari inalienabilità del suo corpo e della sua libertà.<sup>24</sup>

## 5. Essere storico e fare storia

Lo «spirito libero» è il «lato dell'esistenza della ragione», idea che esiste solo nel «volere immediato» che si svolge, diventa realtà effettiva attraverso la volontà di singoli e popoli. Un'idea che rimane ambigua, fonte di fraintendimento, fin quando non viene ad emergenza l'intreccio della ragione attraverso l'esperienza della coscienza della libertà soggettiva: ragione come trama del reale effettivo prodotto dal risolversi pratico del soggettivo. Storicamente si è affermata con il Cristianesimo, ma solo nel sapere dell'idea della libertà gli uomini sanno che loro essenza, scopo e oggetto è la libertà. Fin quando essa è principio astratto dello spirito e del cuore rimane un dover essere.<sup>25</sup> Nelle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1827/28, che precedono di poco l'ultima edizione dell'*Enciclopedia*, Hegel specifica che la libertà soggettiva, il carattere dell'uomo, ha come condizione di possibilità l'esistenza di un mondo di liberi tra liberi, mentre rimane fonte di infelicità là dove sia limitata alla dimensione solo interiore.<sup>26</sup> Ad essere chiamata in causa nell'esperienza della libertà è la «volontà soggettiva» in cui la soggettivazione del soggettivo si fa prassi consapevole che dà forma a passioni e sentimenti, li assume a contenuto, nella circolarità plastica che abbraccia la multiformità delle passioni nella totalità dell'intero dell'uomo. La spinta non muove da un astratto dover-essere, ma è il determinarsi del possibile nella realtà effettiva come manifestazione dell'essenza spirituale né meccanica, né arbitraria. La libertà soggettiva è risultato del lungo processo attraverso il quale l'immediata potenza magmatica si distende nelle figure di un mondo come universale concreto, esistente, del vivente razionale.

La volontà muove e interpreta la liberazione del soggettivo nel suo oggettivarsi in cui l'io sperimenta il limite della volontà particolare tanto rispetto alla legge astratta del diritto quanto nell'eccedenza della sua tensione al benessere. Nella spinta pratica il soggettivo converte la riflessione sul mondo dato nell'esercizio del giudizio: «il diritto di non riconoscere nulla di cui l'io non abbia intelligenza come di razionale» che è «il più alto diritto del soggetto».<sup>27</sup> La coscienza morale (*Ge-Wissen*) articola l'esserci dell'esistenza consapevole: dalla coscienza (*Bewusst-Sein*) come soggettivazione della forma consapevole della vita umana prende corpo «l'esigenza» della coscienza morale di commisurare il mondo dato con l'ideale del mondo. Questo sposta il confine del territorio dell'intelligenza al razionale, in quanto scaturigine della distinzione tra morale e immorale, bene e male che riposa «sul-

la soggettività della volontà».<sup>28</sup> Soggettività della volontà che compara l'astratta differenza posta dalla legge tra lecito e illecito con il sentimento del dovere ispirato dalla distinzione di valore tra morale e immorale.<sup>29</sup> Solo nel decidersi all'azione il soggetto farà esperienza del fatto che «agire significa darsi in preda» alla «necessità del finito», al «rovesciarsi di necessità in accidentalità e viceversa».<sup>30</sup> L'intenzione (*Absicht*) che attiva l'astrazione della «riflessione soggettiva» sull'interiorità e sull'esteriorità, ma non toglie «la natura del fatto finito stesso» in cui ricadono le ineludibili «particolarizzazioni delle accidentalità».<sup>31</sup> L'uomo non può mai del tutto conoscere la ricchezza di contenuti serbata nel suo inconscio che spingono all'azione, tanto meno l'infinita serie di circostanze in cui ricade l'azione. Il soggetto morale ha da sperimentare il significato pieno della libertà della volontà nella decisione che riapre l'intervallo tra il valore dell'intenzione e la fattualità concreta, tra la purezza formale e la ricaduta concreta dell'agire: convergere di elementi che s'incontrano, urtano esponendo la volontà soggettiva al contingente. Solo «il punto di vista dell'universale» è «il negativo che raffrena», come esperienza della libertà che procede dall'interno dell'io e dall'intero dinamico intersoggettivo e transindividuale in cui si dà, nella tensione alla realizzazione di un mondo di liberi non semplicemente nell'obbedienza alla legge.<sup>32</sup>

La coscienza morale introduce lo scarto del soggettivo, ma non toglie il rischio dell'accidentalità del finito non ancora giunto al sapere di sé che metabolizza l'unilaterale della riflessione nella reciprocità tra privato e pubblico, tra morale e diritto nella costruzione di un mondo comune. Solo l'esperienza concreta della libertà manifesta la gravità della volontà, che diversamente dalla regolare ed esteriore legge del mondo fisico, è

giustificazione dell'autocoscienza soggettiva, cioè di sapere *entro di sé* e muovendo *da se stessa* che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che essa in tal modo sa come il bene, nell'affermazione che quel che essa in tal modo sa e vuole è in *verità* diritto e dovere.<sup>33</sup>

Giustificazione (*Berechtigung*) non come ciò che giustifica e riconosce, ma come ciò che pone il diritto dell'autocoscienza soggettiva che conosce dentro di sé «il bene» riconoscendolo pubblicamente (affermandolo) come diritto e dovere.<sup>34</sup> Non un punto di arrivo e nemmeno la quiete, solo l'essere-proprio-a-se-stesso - familiare - di quel Sé formatosi dal determinarsi e strutturarsi storico dell'idea di libertà come superamento della legge giuridica nella legge morale nel segno del diritto del soggettivo: stigma di un dinamismo che nessun singolo passaggio storico come *geschichtlich* e nessuna comunità specifica reale, e non solo ideale, porta a compimento. Il vero

di contro a questo vero involgentesi nella soggettività del sentire e rappresentare è l'immane trapasso dell'interno nell'esterno, dell'immaginazione della ragione nella realtà, al che ha lavorato l'intera storia del mondo, e grazie al quale lavoro l'umanità civilizzata ha conquistato la realtà e la coscienza del razionale esserci, delle istituzioni dello stato e delle leggi.<sup>35</sup>

Interrogarsi sulla ragione e sul fine è compito della filosofia e del filosofo moderno posto dinanzi al manifestarsi

della ragione nella coscienza della libertà soggettiva. Solo la coscienza morale, pensiero nel suo contenuto e nella sua forma, è medio del trapasso non meccanico di «tutto quanto sta dentro» il lavoro e la storia dell'umanità.<sup>36</sup> Non è perciò un limite assoluto questa resistente interiorità della coscienza morale, piuttosto un sacrario che conserva e preserva la condizione della libertà, del poter essere, risorsa che apre a un altrimenti dalle pagine di lacrime e sangue che la narrazione della storia consegna all'umanità futura.<sup>37</sup> Come ogni sacrario custodisce la memoria del dolore del trapassare, del male e dell'errore nel finito e permane insieme riserva inviolabile del diritto/dovere della particolarità. Il tribunale della coscienza non ha la forza di contrastare il tribunale del mondo, ma il giudizio morale oltre le sentenze della storia universale restituisce ogni volta alla coscienza della libertà soggettiva la possibilità di un altrimenti e di un futuro.

## 6. Dal tempo della vita all'idea

Perciò «l'ostinatezza» dell'uomo non più disposto a riconoscere nulla che non sia «giustificato dal pensiero», a cui solo la conoscenza può assicurare «una pace più calda con la realtà» è il limite culturale che prefigura un nuovo giorno per la filosofia. Questo sintomo segnala a «la filosofia» che una vita è invecchiata e la nottola di Minerva può levarsi in volo «sul far del crepuscolo».<sup>38</sup> La «pace calda» promessa dalla conoscenza non è garantita dal distacco melanconico dalla vita, dall'indifferenza verso i sintomi d'invecchiamento, ma esige un'osservazione capace di cogliere il legame tra vecchiaia e trasformazione, tra il già stato e il da-venire nella saldatura tra reale e ideale. La filosofia, però, può elevarsi in volo solo al declinare del giorno, muovendosi tra la luce piena e l'oscurità della notte quando lo sguardo dall'alto permette una visione più larga e un panorama non più mosso dalle faccende della vita.<sup>39</sup> Il volo del pensiero non genera, non ringiovanisce e non crea, ma può «insegnare a vivere»: tenere in uno il reale e l'ideale nel *logos*, cogliere il razionale del reale e la realtà del razionale come trama intessuta dal rinnovarsi della vita nella morte, del prender corpo dell'universale attraverso l'individuale.

Per questo difficile compito al filosofo sono necessarie «l'assoluta educazione e disciplina della coscienza» per «scansare l'accidentalità del pensare ragionante e dell'arbitrio» difendendosi dal rischio della distrazione proveniente dal mondo in cui gli è dato vivere e a cui appartiene.<sup>40</sup> Scansare non significa arretrare dinanzi alla molteplicità e al movimento, piuttosto concentrarsi per «accogliere nella forma razionale la rimanente molteplicità delle cognizioni e delle scienze», per fissare «l'elemento logico» che le tiene insieme: «l'universale che non sta come particolare accanto ad un altro particolare, ma come sua essenza è l'assoluto-vero».<sup>41</sup> Un paziente lavoro di attraversamento, un lento seguire quel togliere conservando (*Aufheben*) della realtà spirituale in cui si anticipa il profilo dinamico ed elastico della totalità che muove dall'interno e nell'azione reciproca delle sue parti.

Dal punto di vista del filosofo cogliere l'essenziale schivando l'accidentale, procedere dialetticamente implica anticipare il necessario nel possibile, la mediazione

nell'opposizione, cogliere il legame sotterraneo che manifestandosi si fa oggetto del pensiero, *logos* che si raccoglie nel *nous*. Se si riduce la natura al fisico, si «dovrebbe dire che il logico è il soprannaturale, che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno o suo istinto, facendone in generale un che di umano».<sup>42</sup> Naturalmente umano, come il linguaggio che si articola e si affina nelle espressioni nel progredire della cultura dalle più immediate immaginazioni e passioni fino alle forme più alte di rappresentazione e concettualizzazione. La pratica del mondo produce il trapassare dall'immediatezza delle forme ancora involupate e inconsce alle «tranquille regioni del pensiero» giunto a se stesso.<sup>43</sup> Vincendo la presa stretta delle categorie, evitando la disgregazione causata dalla materia infinitamente molteplice, il concetto più che tagliare la rete che lo imbriglia, ritrova «qua e là nodi più fermi, che sono i punti d'appoggio e d'orientamento della sua vita e coscienza».<sup>44</sup> Non si dà progressione lineare, ma movimento circolare tra la totalità compiuta dello spirito e le forme del sapere, tra il tutto e il suo dirimersi dialettico nella conoscenza: centro e circonferenza si disegnano nel manifestarsi delle forme del logico attraverso la rete i cui nodi rendono possibile il diramarsi di nuovi fili e di nuovi intrecci. La semplicità del pensiero è perciò oggetto della «decisione di voler pensare in modo puro, una decisione presa mediante la libertà che [...] coglie [...] la semplicità del pensiero».<sup>45</sup> Infatti:

*L'elemento logico* quanto alla forma ha tre lati: a) *quello astratto o intellettivo*, b) *quello dialettico o negativamente razionale*, c) *quello speculativo o positivamente razionale*. Questi tre lati non costituiscono *parti* della logica, ma sono *momenti di ogni elemento logico-reale*, cioè di ogni concetto o di ogni vero in generale.<sup>46</sup>

### La filosofia come scienza

pone in modo assoluto ciascuna delle sue parti e, quindi nell'inizio e in ogni singolo punto costituisce un'identità e un sapere; come totalità oggettiva il sapere si fonda al tempo stesso sempre di più quanto più si forma (*bildet*) e le sue parti sono fondate soltanto contemporaneamente con questa totalità della conoscenza. Centro e circonferenza sono in rapporto reciproco in modo che il primo inizio della circonferenza è già in rapporto al centro.<sup>47</sup>

Centro e circonferenza risultano allora dall'intrecciarsi dialettico di sapere e conoscenza portando a compimento la potenza inconscia del *logos* nell'articolarsi dialettico di momenti in ogni passaggio. Arrestarsi alla fenomenologia della coscienza e progredire all'infinito al di qua del sapere dell'assoluto, come fa la «rozza ignoranza» di chi diffida della scienza, non è propriamente errore da correggere, ma quanto è da estirpare come «cattiva pratica» per liberare la ragione ancora imbrigliata dall'intelletto, affinché essa spodesti l'intelletto. La cultura del soggettivo è una forma di non-sapere, alimentata dall'astratta rivendicazione del diritto di «pensare in proprio», che favorisce la dissipazione dell'opinione, dell'accidentale e dell'arbitrario. Il risultato è una sterile *doxa*, una pedagogia che si accontenta di certezze senza fondamento, che si lascia immobilizzare dalla ragnatela delle categorie riproducendo all'infinito la divaricazione tra soggettivo e oggettivo, sacrifi-

cando l'intero all'irrisolvibile opposizione, senza ritrovare il filo del *logos*.<sup>48</sup> Incapace di dar forma nella misura in cui si limita al materiale che si trova dinanzi, alla cultura, senza cogliere il legame tra la cultura e ciò che da essa emerge come spinta ed esigenza, tra i contenuti del soggetto e la forma del soggetto. Se la scienza dell'esperienza della coscienza introduce al mondo dello spirito ancora segnato dall'irrequietezza del soggetto, solo il sapere assoluto coglie la «verità di tutte le guise della coscienza» superando l'opposizione tra certezza e verità, liberando il pensiero dall'«opposizione della coscienza» ne «la pura autocoscienza che si sviluppa» e ha «la forma del Sé», coscienza di Sé in cui e per cui «ciò che è in sé e per sé» è concetto saputo e il «concetto come tale «è quello che è in sé e per sé»». <sup>49</sup> Oltre il regno dello spirito, il puro pensiero è la verità come essa è in sé e per sé senza velo. «[...] questo contenuto è la *esposizione di Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*»,<sup>50</sup> come tale idea. Oltre il regno e il travaglio del concetto l'idea assoluta è libertà autentica in cui non si dà più passaggio o opacità: «un'esteriorità dello spazio e del tempo [...] senza soggettività».<sup>51</sup>

Esteriorità dello spazio e del tempo in quanto congedo o al di là e prima di spazio e tempo, ma insieme pienezza del tempo e coappartenenza di spazio e tempo che emerge dal movimento del negativo. L'esposizione di Dio prima della creazione è il puro pensiero, *nous apathes*, progressiva liberazione dai limiti come risoluzione dei momenti nella totalità che si produce dall'incedere/disvelarsi del *logos* nel sapere.<sup>52</sup> Un debito del *nous* verso il *logos* infinito che non apre al «cattivo infinito» solo nella misura in cui il movimento lineare si è curvato nel rinvio circolare tra tutto e parti. Procedere verso la verità è possibile, essa rimane direzione che assunta chiaramente nella ricerca sostiene il cammino attraverso le aporie, è feconda come sosteneva Aristotele, e possibile fonte di piacere e di beatitudine. Ma come Hegel ha ricordato più volte il Moderno non può restaurare l'Antico, la ricerca perdura nella tensione alla verità, ma la consapevolezza moderna della libertà soggettiva sancisce il debito del *nous* verso il *logos*, riabilita il tempo del finito attraverso il lavoro infinito della «soggettività».

Nella prefazione alla seconda edizione della prima parte della *Scienza della logica* successiva a questa chiusura sull'idea assoluta non più rielaborata, Hegel sottolinea la difficoltà per il filosofo moderno di dare veste sistematica ad una filosofia prima. Se Platone aveva rifatto sette volte i suoi libri de *La Repubblica*, per «innalzare di nuovo, nei tempi moderni un edificio indipendente di scienza filosofica» che «ha un profondo principio, un oggetto più difficile e un più ampio materiale», al moderno pensatore sarebbero necessarie non 7, ma 77 riscritture. Hegel non riuscirà nell'impresa interrotta dal sopraggiungere della morte.<sup>53</sup> Prima della morte, tuttavia, confessa quanto sia stato difficile per lui sottrarsi alla distrazione dovuta a «la grandezza e la molteplicità degli interessi dell'epoca», della «sua» epoca. Il «rumoroso tumulto» del presente disturba «la serena calma della conoscenza semplicemente pensante». Una calma che non può essere guadagnata nell'isolamento dal proprio tempo, nel disprezzo per il tumulto che è parte della «grandezza e molteplicità degli interessi dell'epoca».<sup>54</sup>

Al tempo della vita appartiene il «tumulto del presente» che distrae il filosofo, o meglio lo guida sulla soglia del «regno delle ombre». Ombre che abitano le «tranquille regioni del pensiero che è giunto a se stesso, ed è soltanto in sé», dove «tacciano gli interessi che muovono la vita dei popoli e degli individui».<sup>55</sup> Ma «l'inquietudine e la dissipazione propria della nostra coscienza moderna non consentono di non tenere conto, più o meno, delle riflessioni e considerazioni che possono essere suggerite, immediatamente, dall'argomento stesso»,<sup>56</sup> perciò l'educazione e la disciplina non possono più essere affidati al dialogo e alla lettura, né per il filosofo, né per l'uomo di conoscenza. L'educazione e la disciplina per una esposizione plastica del pensiero che vinca «l'impazienza della riflessione incidentale» può essere «procurata coll'andare innanzi, collo studio e colla produzione dell'intero sviluppo».<sup>57</sup> Plasticità, pazienza e disciplina fanno la differenza tra il filosofo antico e il pensatore moderno, tra Platone e Hegel. Per il pensatore della Modernità il passaggio dal dinamismo e dalla ricchezza della realtà all'ideale, dal finito all'infinito, dal *logos* all'idea presenta ancora ostacoli nonostante l'agilità guadagnata dal pensiero sostenuto da «nodi fermi». Non rimane che accettare il procedere inarrestabile non certo all'infinito, ma immanente al finito, riconoscendo che la «filosofia» si alimenta dal filosofare, che la teoria muove dalla prassi e che al filosofo è assegnata l'ora del «finire del giorno». Questa alla fine la condizione possibile per una filosofia capace di esercitare la funzione di *magistra vitae* attraverso la critica del presente come pensiero della crisi impegnato a rintracciare le spinte e le condizioni per un tempo nuovo.

#### Note

<sup>1</sup> Su questo punto cfr. L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Guerini e Associati, Milano, 2000 e R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2014.

<sup>2</sup> Sulla funzione terapeutica della filosofia cfr. M. Quante, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, con una prefazione di R. Pippin, a cura di F. Menegoni, tr. e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Franco Angeli, Milano, 2016, in part. pp. 58-67.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* erster Band: *Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein* (1812) in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1977, tr. it. *Scienza della Logica, Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castagnaro e P. Livieri, Quaderni di Verifiche, Trento, 2009, qui p. 109 [d'ora in avanti citato con *W.L. (1812)*].

<sup>4</sup> Cfr. R. Bodei, «Hegel dal 'nuovo mondo' al tramonto di un'epoca», in AA.VV., *Lezioni hegeliane*, a cura di S. Achella, Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa, 2018, pp. 21-35.

<sup>5</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Felix Meiner, Hamburg, 1968 ss., tr. it. *Primi Scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia. Sul tema della fine della Teodicea, cfr. J. L. Villacañas, «Hegel e la somma improbabilità della Teodicea», in AA.VV., *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guerini e Associati, Milano, 1998, qui pp. 498-514.

<sup>6</sup> Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, «Oltre il destino, al di là della consolazione», in Id. *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida editori, Napoli, 2000, pp. 145-170.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *W.L. (1812)*, tr. it. cit., p. 36.

<sup>8</sup> Cfr. A. Nuzzo, «Idea della filosofia e attività del filosofare in Kant e Hegel», in AA.VV., *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, a cura di M. Cingoli, Guerini e Associati, Milano, 2004, pp. 33-40.



- <sup>9</sup> Hegel riconosce la funzione produttiva delle aporie e la funzione costruttiva generata dalla chiarezza della direzione e del fine da raggiungere. Analogamente Aristotele, *Metafisica* (B), 1, 995a: «[...] per tutto il tempo che la mente versa nell'aporia, è più o meno nelle condizioni di un uomo incatenato [...] chi si mette a fare un'indagine senza aver prima ponderato le difficoltà somiglia a chi ignora verso quale direzione debba muovere i passi [...] il fine è ben chiaro per chi precedentemente abbia saputo impostare il problema».
- <sup>10</sup> Sull'utilizzazione hegeliana di questa figura del circolo tanto nel rapporto finito-infinito, quanto nel rapporto coscienza-autocoscienza, cfr. D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986; in riferimento alla «circularità del metodo assoluto» si veda V. Verra, «La circolarità del metodo assoluto in Hegel», in Id. *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 199-216.
- <sup>11</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke* hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, Bd. 3, p. 145, tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1972 (4. r.) in 2 voll., qui vol. I, p. 152 (d'ora in avanti citato con *Phän.*): «Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io che è Noi e Noi che è Io*. Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, muovendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità» (d'ora in avanti cit. con *Phän.*).
- <sup>12</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften (Wissenschaft der Logik)*, a cura di Fr. Nicolin e O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1975, tr. it. *Scienza della Logica* (parte prima) a cura di V. Verra, UTET, Torino, 1981, §82 Z: «A questo proposito va anzitutto osservato che ciò che è mistico è certamente misterioso, ma soltanto per l'intelletto e semplicemente perché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, mentre ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte» (d'ora in avanti cit. con *Enc. W.L.*).
- <sup>13</sup> Cfr. B. Mabile, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier Philosophie, Paris, 1999, in part. pp. 304 e ss.
- <sup>14</sup> Sul rapporto tra tempo e filosofia cfr. R. Morani, *Rileggere Hegel, Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019, in part. pp. 39-65.
- <sup>15</sup> Cfr. J.F. Kervégan, *L'effectif e le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris, 2007, in part. pp. 7-34.
- <sup>16</sup> Socrate patisce il destino tragico del costume, in cui, non gli uomini, ma due potenze si scontrano: il diritto divino (il costume ingenuo) con cui la volontà si identifica, con l'altro diritto «altrettanto divino» della coscienza, il diritto di sapere. Socrate è perciò la vittima sacrificale della crisi della *polis*, non perché «trasgredisce» intenzionalmente: è sintomo della dissoluzione della forza del diritto divino nella mente d'individui disgregati. Il peccato di Socrate è stato di voler affermare la misura della «conoscenza» di sé, indipendentemente da ogni interesse particolare. Un principio non ancora giunto a espressione, dal quale si svilupperà, con la crisi della civiltà ateniese, lo stile nuovo della filosofia come «elaborazione di un mondo interiore». La filosofia di Socrate è per questo in primo luogo etica, tesa alla generazione di una nuova coscienza, ma lontana dagli interessi degli uomini. Il destino tragico di Socrate è affine a quello di Antigone, anche ella simbolo e vittima di un passaggio da un mondo che non tiene più a un mondo non ancora compiuto. (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in *Werke*, cit. Bd. 18 pp. 316-370, d'ora in avanti cit. con *V.G.Ph.*).
- <sup>17</sup> Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, «Fratture e ricomposizioni. Eroi e uomini in cerca di qualità», in Id. *Labirinti e costellazioni*, Mimesis, Milano, 2008, pp. 37-52.
- <sup>18</sup> Su questo punto si veda R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 211-248.
- <sup>19</sup> Cfr. G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2010, in part. pp. 137-149.
- <sup>20</sup> *Phän.* p. 436, tr. it. Vol. II, p. 130.
- <sup>21</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. v. K. H. Ilting, K. Brehmer und H. N. Seelmann, tr. it. Id. *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, a cura di S. Dellavalle, Einaudi, Torino, 2001, p. 24.
- <sup>22</sup> Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, «Io-Soggetto», in AA.VV., *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci Editore, Roma, 2016, pp. 193-217.
- <sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik in Werke*, cit. Bd. V-VI, qui Bd. VI, pp. 493-497 (d'ora in avanti cit. con *W.L.*).
- <sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Werke*, cit., Bdd. 8-9-10 qui Bd. 10, §§ 481-482, tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari, 1967, (d'ora in avanti cit. con *Enc.*).
- <sup>25</sup> *Enc.* § 482.
- <sup>26</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie des Geistes (Berlin 1827-28)*, hrsg. v. F. Hesppe und B. Tuschling, in *Vorlesungen*, Bd. XIII, Hamburg, Meiner, 1994, p. 258-259, tr. it. *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828)*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano, 2000, pp. 343-344; d'ora in avanti cit. con *V.Ph.G.*).
- <sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, cit. Bd. 7, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le aggiunte di Edouard Gans*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1999, § 132 (d'ora in avanti citato con *G.Ph.R.*). Su questo punto si veda A. Nuzzo, «Moralità, eticità e realizzazione della libertà», in *Lezioni hegeliane*, cit., pp. 75-95.
- <sup>28</sup> *G.Ph.R.* §108.
- <sup>29</sup> Si veda F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento, 1993, in part. pp. 135-154, in cui l'autrice si concentra su «l'essenza tragica dell'agire umano», a partire dal confronto di Hegel con la filosofia kantiana. L'ineludibile contraddizione dell'agire spinge Hegel oltre la moralità a ripensare la moralità attraverso l'etica aristotelica.
- <sup>30</sup> *G. Ph.R.*, §118.
- <sup>31</sup> *ivi*, § 119.
- <sup>32</sup> *V.Ph.G.*, p. 256, tr. it. cit. p. 341.
- <sup>33</sup> *G.Ph.R.*, §137. Si veda M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, prefazione di F. Menegoni, tr. it. di P. Livieri, Franco Angeli, Milano, 2006, in part. pp. 122-175.
- <sup>34</sup> *V.Ph.G.* p. 161, tr. it. 256: «La libertà di ogni singolo è solo in quanto è riconosciuto dagli altri come libero, e nel fatto che gli altri hanno in lui la coscienza del proprio valore».
- <sup>35</sup> G.W.F. Hegel, *G.Ph.R.*, §270.
- <sup>36</sup> *ivi*, § 258.
- <sup>37</sup> Se Hegel a Jena parla del fondo oscuro dell'anima come «questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in presenti. [...] Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo — si penetra in una notte, che diviene spaventosa; qui ad ognuno sta sospesa di contro la notte del mondo» (G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg. v. R.P. Horstmann e J.H. Trede, Meiner, Hamburg, 1976, p. 187, tr. it. Hegel, G.W.F., *Filosofia dello spirito (1805-1806)* in G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 71), a Berlino nell'*Enciclopedia* usa il termine «fondo indeterminato» in cui tutto è presente anche se in maniera involuta (G.W.F. Hegel, *Enc.* cit. § 403). La coscienza morale è il determinarsi di questo fondo come «unità del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé» che rimane inoggettivabile e intoccabile «santuario, violare il quale sarebbe sacrilegio», un che di formale, non «verace», tuttavia presupposto del suo inveramento nell'eticità (G.W.F. Hegel, *G.Ph.R.* § 137), determinazione soggettiva dell'originario in-determinato, riserva della capacità spirituale di giudizio che trasfigura quel fondo magmatico nella tensione al valore che si risolve nella spinta all'azione. Un centro formale - infinita certezza di sé - che è santuario non nel senso religioso, ma come incancellabile passaggio dalla formalità del diritto alla determinazione della volontà intelligente che assume la libertà come «sua» legge, sostanza che si fa soggetto che sancisce l'assoluto diritto della libertà soggettiva (*ivi*, § 7): gravità della volontà.
- <sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *G.Ph.R.*, p. 28, tr. it. p. 17.
- <sup>39</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enc. (W.L.)*, §237Z: «L'idea assoluta per questo rispetto va paragonata al vecchio che pronuncia le stesse frasi religiose del fanciullo, ma per lui queste frasi hanno il significato di tutta quanta la sua vita [...] anche il contenuto dell'idea assoluta è l'intera espansione che avevamo finora davanti a noi [...] il sapere del contenuto è lo sviluppo vivente dell'idea, e questo sguardo retrospettivo, nella sua semplicità, è contenuto nella forma».
- <sup>40</sup> G.W.F. Hegel, *W.L.* Bd. 5, p. 55; tr. it. *Scienza della Logica*, trad. A. Moni e C. Cesa, Laterza, Bari-Roma, 2011, vol. I, pp. 41-42.
- <sup>41</sup> *Ivi*, p. 55-56, tr. it. p. 42.
- <sup>42</sup> *Ivi* p. 20, tr. it. p. 10.
- <sup>43</sup> *Ivi*, p. 23, tr. it. p. 13.
- <sup>44</sup> *Ivi* p. 27, tr. it. p. 16.
- <sup>45</sup> *Enc., W.L.*, § 78 Z.
- <sup>46</sup> *Ivi*, § 79.
- <sup>47</sup> G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Felix Meiner, Hamburg,

1968 ss. p. 82, tr. it.: *Primi Scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, p. 101.

<sup>48</sup> Su questo si veda H. F. Fulda, "La logica speculativa come la vera metafisica. Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica", in AA.VV., *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993, pp. 53-68.

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *W.L.* Bd 5, p. 43 tr. it. vol. I., p. 31.

<sup>50</sup> *ivi*, p. 44, tr. it. p. 31.

<sup>51</sup> *W.L.* Bd. VI, p. 573, tr. it. cit. vol. III, p. 375.

<sup>52</sup> Hegel chiude l'*Enciclopedia* riportando per intero un passo del libro XII della *Metafisica* di Aristotele. Aristotele si sofferma sul fatto che il pensiero che pensa se stesso è atto, ma non potenza e solo questo in-atto è ciò che di divino possiede l'intelletto. Ma Dio è potenza e beatitudine (concessa solo talvolta ai mortali). Se l'atto dell'intelletto è vita «l'atto divino nella sua essenza» è «vita ottima ed eterna». A Dio appartengono vita e durata continua ed eterna in quanto non è soggetto a passione ed alterazione. Come Hegel aggiunge nelle sue lezioni dedicate a questo passo «Dio è sempre dentro la speculazione», «è là», perché l'attività del pensiero è vita, ma Dio è «l'attività» che si svolge su se stessa, la «vita più eccellente, la vita eterna e la migliore» (*V.G.Ph.*, XVIII, pp. 330 e ss.). Ciò che Aristotele dice nella maniera più determinata è ciò che la filosofia moderna pone come «assoluto», come liberazione.

<sup>53</sup> G.W.F. Hegel, *W.L.* cit. (*Vorrede zur zweiten Ausgabe*), in *Werke*, cit., Bd. 5, pp. 33-34, tr. it. cit. vol. I, pp. 21-22.

<sup>54</sup> Sugli spostamenti tra la prima e la seconda edizione della *Scienza della logica*, cfr. L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Guerini e Associati, Milano, 1998.

<sup>55</sup> *W.L.* Bd. 5, p. 23; tr. it. vol. I, p. 13.

<sup>56</sup> *ivi*, p. 31; tr. it. p. 20.

<sup>57</sup> *ivi*, p. 33; tr. it. p. 22.

---

# “El negativo proceder de la Ilustración”. Razones historiográficas de la crítica hegeliana a la Ilustración en *Fe y saber*

Eduardo Zazo y Nantu Arroyo

---

**Abstract:** This paper examines Hegel’s critique of Enlightenment in the work *Faith and Knowledge* (1802). To that end, we assess the recent work of several historians who study Enlightenment and dissociate it from the French Revolution and describe the typology (French, British, German) of the European, Cosmopolitan Enlightenment.

**Keywords:** Hegel, Enlightenment, *Faith and Knowledge*, reason, Europe.

## Introducción

“Hegel”, por un lado, y “la Ilustración y la revolución francesa”, por otro, son dos tópicos que asociamos fácilmente. Para cualquiera que estudie la filosofía clásica alemana forman un binomio recurrente, apromblemático, unánimemente aceptado y que ha generado numerosa bibliografía secundaria. Sin embargo, Hegel y la Ilustración (la Ilustración por sí misma, sin referencia directa a la revolución francesa) son dos términos que, en cambio, no están tan unidos. Esto se debe probablemente a que, para Hegel, como para gran parte de su generación y de las generaciones posteriores, la Ilustración y la revolución francesa formaban parte de una unidad mayor, como si la primera (la Ilustración) tuviera que conducir inevitablemente a la segunda (la revolución francesa). Sin embargo, es preciso –y pertinente– evaluar la Ilustración por sí misma, tal como era: esto es, un producto del Antiguo Régimen.<sup>1</sup> No se reduce a esta característica, es obvio, pero resulta oportuno tener presente esta consideración. Siguiendo esta línea de trabajo, en este texto pretendemos presentar la visión crítica de Hegel sobre la Ilustración en el opúsculo *Fe y Saber* de 1802 a partir de los trabajos recientes de varios historiadores de la Ilustración que tienden a disociarla de la revolución francesa y que dibujan los múltiples perfiles tipológicos (en Francia, en Reino Unido, en Alemania, etc.) de una Ilustración europea y de naturaleza cosmopolita. Aunque también nos referiremos brevemente a la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y a las lecciones berlinesas, especialmente las de *Filosofía de la Historia Universal e Historia de la Filosofía*, el objetivo de este escrito consiste en dar cuenta de manera detallada de las razones historiográficas de la crítica hegeliana a la Ilustración en el texto de 1802, pres-

tando especial atención a la referencia ilustrada sometida a examen y criticada (en este caso, Kant y Fichte).

## 1. La Ilustración: el marco político e institucional

En los últimos años la imagen de la Ilustración filosófica está siendo modificada por grandes frescos históricos como los de Jonathan Israel<sup>1</sup> y por “contrahistorias” de la filosofía como las de Michel Onfray.<sup>2</sup> Se trata de reconstrucciones que rescatan aquellos elementos más radicales de una Ilustración que historiográficamente ha tendido a *atemperarse* en los últimos cincuenta años –y especialmente desde los acontecimientos de 1989/1991. Esta llamada de atención, que nos conduce a delinear los rasgos principales de la corriente radical del movimiento ilustrado (una corriente que ha sido injustamente desatendida por la historiografía), puede ser complementada con otra llamada de atención hacia toda la diversidad interna de la Ilustración, esto es, con la necesidad de pensar la Ilustración como un único movimiento paneuropeo con diferentes manifestaciones en territorios diferentes (evitando, sin embargo, caer en el error típico de las historias nacionales y nacionalistas que hacen de la Ilustración un episodio nacional).<sup>3</sup> Estas diferencias institucionales según territorios, como vamos a mostrar, son importantes para evaluar correctamente la crítica de Hegel a la Ilustración. De hecho, según afirma Norbert Waszek, las diferencias entre la Ilustración británica, francesa y alemana no deben minimizarse ni pasarse por alto, ya que Hegel mismo fue consciente de estas “diferencias nacionales”.<sup>4</sup>

Frente a la caracterización de la Ilustración como un movimiento típicamente francés o afrancesado y anticlerical,<sup>5</sup> en otros territorios presenta otros rasgos, especialmente en territorios marcados por el protestantismo. Gran Bretaña, desde luego, ofrece otra imagen de la Ilustración, “una Ilustración que fue –citando a Pocock– en buena medida obra de clérigos que actuaban en el seno de la estructura de su Iglesia para procurar su perpetuación”.<sup>6</sup> Un movimiento que no necesitaba ser furibundamente anticlerical –porque algunos de sus representantes eran clérigos y formaban parte de la estructura institucional del Estado–,<sup>7</sup> que luchaba contra la superstición –pero aún más contra el entusiasmo– y hostil a la influencia del papado –pero aún más frente a las doctrinas religiosas que podían alentar el estallido de nuevos disturbios como los del siglo XVII– no encaja bien con el modelo francés, si es éste el

patrón con el que lo evaluamos. En Gran Bretaña las luces de la razón no ocupaban un lugar central ni la religión resultaba una cuestión decisiva que partía en dos el campo filosófico e intelectual. Si quisiéramos caracterizar a la Ilustración británica de forma conjunta (un etiquetado de dudosa validez historiográfica, todo hay que decirlo), en vez de una ideología de la razón podríamos hablar de una sociología de la virtud;<sup>8</sup> en lugar de una feroz alternativa entre crítica de la religión o su defensa, encontramos una convivencia relativamente pacífica entre una variedad de posiciones que abarca la fe anglicana, el presbiterianismo, el catolicismo, el metodismo, el deísmo, el escepticismo, la increencia, etc. Además, frente a la supuesta primacía francesa, se puede argüir que algunos de los más eximios representantes de la primera Ilustración francesa se declaraban anglófilos y confesaban querer trasplantar a Francia instituciones e ideas originarias de las islas británicas. Tanto el grupo moderado y sacralizado por la Revolución (Voltaire, Rousseau y en parte Montesquieu) como la gente peligrosa<sup>9</sup> y olvidada tras la misma (Diderot y D'Holbach) leían, traducían y divulgaban textos e ideas británicas. En último término, incluso la crítica de Burke de 1790 a la revolución francesa se realizó, de acuerdo con Pocock, en nombre de la Ilustración.<sup>10</sup> Así pues, la pregunta adecuada no puede ser: “¿Qué es Ilustración?” sino “¿Qué Ilustración y dónde?”

Con todo, ambas versiones de la Ilustración, la británica y la francesa, compartían grandes rasgos. En el resto de Europa las diversas Ilustraciones derivaron en general de los planteamientos generales de la Ilustración franco-británica, aderezados convenientemente con los correspondientes elementos locales. Sin embargo, si las divergencias (dentro de un mismo parecido de familia) entre la Ilustración francesa y la británica fueron, como acabamos de mostrar, tan grandes, en relación con la Alemania protestante fueron mayores. En Alemania (puesto que hemos de llegar al idealismo alemán y a la crítica hegeliana de la Ilustración), ésta también muestra otro rostro. Claramente más débil que la francesa o la británica,<sup>11</sup> no se caracterizaba por un espíritu claramente anticlerical. Al contrario, la Ilustración alemana más visible y dominante en el ámbito protestante estaba más relacionada con la teología progresista institucional que con movimientos de oposición externos al sistema luterano establecido.<sup>12</sup> Esta Ilustración se dirigía más al individuo que a los colectivos y apuntaba principalmente a una reforma social y moral, reivindicando la libertad de expresión y la tolerancia, pero sin expresarse apenas en reivindicaciones de corte político y evitando toda forma de radicalismo. Desde mediados de los ochenta (con la muerte de Federico II, la disputa del panteísmo y el triunfo del kantismo<sup>13</sup>) esta corriente dominante de la Ilustración alemana, herida de muerte, perdió sus límites y puede decirse que como movimiento (aunque no como conjunto de ideas) culminó.<sup>14</sup> Poco después retomó el testigo el idealismo alemán y la imagen de la Ilustración que retuvieron los intelectuales alemanes será a partir de entonces ambigua, como lo es en el propio Hegel.

La Ilustración filosófica alemana en territorios protestantes (pues la Ilustración en territorios católicos apenas tuvo influencia filosófica y no viene al caso hablar de ella aquí) poseía dos grandes centros que curiosamente están muy relacionados con potencias extranjeras.

a) Durante los más de cuarenta años del reinado de Federico II (1740-1786) el Reino de Prusia fomentó esa versión ilustrada consistente en el despotismo (en términos políticos)<sup>15</sup> y en la imposición, repetición y glosa de Leibniz y de la escolástica de Wolff (en términos filosóficos). Federico II permitió la vuelta a Halle de este último, exiliado en Marburgo, reorganizó la Academia de las Ciencias, fomentó la República de las Letras, consiguió que insignes ilustrados franceses como Voltaire, Maupertuis o La Mettrie pasasen por su palacio, practicó la tolerancia religiosa (llegaron así a Prusia judíos, protestantes expulsados de territorios católicos e incluso jesuitas cuya orden había sido disuelta por el papa en 1773); en suma, realizó un esfuerzo titánico por impulsar la cultura en la atrasada Prusia. Sin embargo, Federico II era un enamorado de Francia, de su arte, su literatura y su lengua, obligando por ejemplo a que la Academia de las Ciencias de Berlín publicaran sus actas en francés y, en general, despreciando todo lo alemán.<sup>16</sup> De ese modo, la Ilustración berlinesa conservó un carácter marcadamente tendente al mundo cultural francés y en extremo cameralista, ligado al mecenazgo y la corte prusiana. Desde allí, las reformas fueron iniciadas y tuvieron lugar, pero siempre de arriba hacia abajo y en su vertiente social y moral, nunca política; fomentando la liberación del ser humano, pero no la ampliación de derechos políticos. Veamos dos ejemplos. Por un lado, Mendelssohn, en su respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, vincula ésta con la educación y la cultura, interpretándola bajo el paraguas de una reforma educativa.<sup>17</sup> Por otro lado, el propio Kant, también súbdito prusiano, vincula la Ilustración con la libertad de pensar, con el uso público de la razón, *siempre y cuando se obedezca* (“;razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”).<sup>18</sup>

b) Por otra parte, el otro gran centro ilustrado alemán, vinculado a la Universidad de Gotinga, fundada en 1734 por Jorge II, se hallaba bajo el poder de una casa real, la Casa de Hannover, que reinaba igualmente en Gran Bretaña, de modo que la influencia cultural británica, plasmada en las traducciones y la difusión de Newton y Locke principalmente, era apabullante en el grupo que será conocido como *Populärphilosophie*.<sup>19</sup> Si bien es verdad que este centro no estaba tan asociado, como el prusiano, a la administración y a la corte, sí encarnaba de alguna manera la importación de ideas ilustradas originariamente ajenas al mundo alemán.

Ambos centros, marcados internamente por lenguas e ideas extranjeras, representaban el culmen de la ilustración alemana, tanto en su versión leibniziano-wolffiana como en su versión newtoniana-lockeana, llegando a controlar gran parte de las universidades y revistas (*Allgemeine deutsche Bibliothek*, *Berliner Monatschrift*, *Teutsche Merkur*, *Göttinger gelehrte Anzeiger*, etc).<sup>20</sup> Más allá de las diferencias con respecto al tipo de ilustrado (bien filósofo glosador de Wolff de forma escolástica, bien científico en la Academia de Berlín, bien *Populärphilosoph* divulgador de las novedades intelectuales), todos ellos eran más agentes reformadores que críticos de sus respectivos Estados y representaban, en el ámbito filosófico, una Ilustración o bien escolastizante y metafísica, o bien empirista y antimetafísica, pero aglutinados bajo un tipo ideal de ilustrado alejado del intelectual británico y del *philosophe* francés.<sup>21</sup> El tipo-ideal ilustrado protestan-

te alemán estaba embutido en las instituciones, su mensaje era más radical en sus implicaciones sociales que en sus expresiones políticas,<sup>22</sup> se hallaba vinculado más directamente con las universidades, las academias, los centros de poder regionales (cada uno de los estadículos del Sacro Imperio) y con la teología luterana y proponía unos objetivos reformadores y reformatorios centrados en la educación social y en cuestiones éticas.<sup>23</sup>

En los tiempos de la Ilustración, en Gran Bretaña apenas se utilizaba la palabra *Enlightenment*; tampoco en los territorios alemanes protestantes estaba muy claro qué significaba *Aufklärung*. Por eso el *clérigo* Johann Friedrich Zöllner lanzó en diciembre de 1783 en la *Berlinische Monatschrift* la pregunta cuya respuesta por parte de Kant se ha convertido en definición de la Ilustración. Pero nos hallamos en un momento tardío, en un lugar periférico.

## 2. La Ilustración en *Fe y saber* (1802)

La vinculación entre Ilustración, Revolución Francesa y Terror aparece claramente delineada en las dos obras en las que Hegel trata esta cuestión: en la *Fenomenología del espíritu* y en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. En *Fe y saber*, sin embargo, la vinculación no es explícita. Hallamos aquí una reflexión más pura sobre la Ilustración, una reflexión, por otra parte, referida a los autores alemanes (Kant y Fichte) que representaban la Ilustración y sus herederos en aquel momento. De hecho, esta reflexión constituye una de las primeras consecuencias hegelianas de aquello que Löwith llama la inextricable ambigüedad de Hegel con respecto a la religión<sup>24</sup> (fe) y a la Ilustración (razón). Este movimiento "ambiguo", explícito en los prólogos de la segunda y la tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, consiste en afirmar que el objeto de estudio de la religión y la filosofía son el mismo (Dios, lo Absoluto), pero sosteniendo al mismo tiempo que sólo la filosofía lo aprehende verdaderamente, porque el contenido de la religión se ha refugiado en la filosofía. En *Fe y Saber* ese mismo movimiento se expresa de otra manera, más incipiente, al que queremos dedicar estas páginas.

No obstante, antes hemos de explicar brevemente la cuestión de la crítica de la Ilustración en los dos textos que no trataremos en detalle. Así, en primer lugar, en la *Fenomenología*, el texto más famoso a propósito de este tema, Hegel define la Ilustración como la intelección pura, *die reine Einsicht*, que dirige la fuerza del concepto contra la fe y trata de desenmascararla como superstición. Sin embargo, la Ilustración no se da cuenta de que con ese movimiento mina sus propios presupuestos, pues se enfrenta a la fe en el mismo elemento sin nada nuevo que aportar. Al dirigirse frontalmente contra ella, la Ilustración la convierte en su enemigo interno y hace que ambas (fe e Ilustración) formen parte de un conjunto inútil en el que la Ilustración es concepto sin contenido, mientras que la fe es pura conciencia sin concepto.<sup>25</sup> En cuanto tales, en cuanto enemigos internos, en su enfrentamiento se convierten ambas en "conciencia de la referencia de lo finito que es-en-sí hacia lo absoluto carente de predicados, no conocido ni cognoscible";<sup>26</sup> la Ilustración lo hace de una

manera complaciente, la fe de una manera insatisfecha, y la primera acaba dando lugar a una nueva figura de la conciencia, la libertad absoluta, que lleva al terror.<sup>27</sup> Hegel realiza aquí una crítica de la Ilustración diferente a la que encontramos en las *Lecciones*, sobre todo en las de *Historia de la Filosofía*, donde la exposición histórica y cronológica de las distintas filosofías ilustradas deja menos espacio para la crítica. En todo caso, su comprensión de la Ilustración en estas lecciones no se deja fijar en un esquema lineal, sino que "permanece en alto grado flexible y varía en función de elementos, factores o perspectivas históricos y sistemáticos, lógicos y críticos, histórico-filosóficos e histórico-universales, generales e individuales, humanistas y nacionales, especulativos y empíricos".<sup>28</sup> En estas lecciones no es fácil identificar ni el contenido del concepto de Ilustración ni los elementos históricos individuales a los que se refiere, ya que Hegel afirma simultáneamente que considera como "Ilustración" toda la filosofía alemana previa a Kant que no proviene de la tradición metafísica de Leibniz y Wolff y toda la filosofía francesa, analizando exclusivamente, sin embargo, la filosofía francesa en su vertiente materialista y atea, la filosofía de Mendelssohn (que forma parte de la tradición metafísica designada como no ilustrada) y finalmente Jacobi (quien desde luego no era un ilustrado), Kant, Fichte y Schelling. Vemos, pues, que, al igual que en la *Fenomenología* apenas se descubre quién está y quién no está detrás de la crítica, aquí se consideran distintas cuestiones en distintos niveles que tampoco permiten la identificación clara. Sin embargo, en *Fe y Saber*, como escrito polémico, esto sí lo hallamos. En este texto aparece formulada una crítica de la Ilustración que no lleva a un juicio sobre la revolución francesa, sino sobre Kant, Fichte (estos dos como ilustrados) y Jacobi (éste como fideísta). Por otra parte, lo que hace que esta obra sea relevante y decisiva para el debate sobre la cuestión de la Ilustración en Hegel es que en 1802 éste ya ha alcanzado el punto de vista especulativo. Tras varios coqueteos con la idea de una religión popular, de una religión del amor y de una religión moral de corte kantiano, Hegel es ya *Hegel*,<sup>29</sup> habiendo descubierto el punto de partida de su obra posterior: lo Absoluto. Y este punto de vista especulativo, este cristianismo especulativo, determina su valoración de la labor de la Ilustración.

El subtítulo de *Fe y Saber* (*La filosofía de la reflexión, propia de la subjetividad, en la completud de sus formas como filosofía kantiana, jacobiana y fichteana*) es altamente revelador de las intenciones de Hegel: por encima de sus diferencias, estas tres filosofías culminan en la defensa de la finitud y la contingencia, incapaces de elevarse al punto de visto del Absoluto, el cual sería superior tanto a la fe como a las filosofías de la reflexión del pensamiento ilustrado. La primera, la fe, no piensa lo Absoluto, mientras que la segunda, la reflexión del pensamiento ilustrado, lo excluye. La primera se sitúa en una posición precaria sobre la cual no puede dar razones, mientras que la segunda considera lo Absoluto como un vacío de la razón y de la inmóvil incognoscibilidad de la fe. Sin embargo, Hegel reconoce amargamente que, puesto que la filosofía de su época parte de "una razón afectada por la sensibilidad, entonces aquello de lo que la filosofía debe partir no es de conocer a Dios, sino conocer lo que se de-

nomina el hombre. Ese hombre y la humanidad son su absoluto punto de vista”.<sup>30</sup> Pero enseguida se hace patente el carácter absurdo de un punto de vista a la vez finito y absoluto. El ser humano no puede ser ese absoluto punto de vista. Es más, lo finito, en su carácter cognoscible, es una parte, una particularidad. “Si lo absoluto estuviera compuesto a la vez a partir de lo finito y lo infinito, sería ciertamente una pérdida la abstracción de lo finito, pero en la idea finito e infinito son uno, y por eso lo finito como tal desaparecería”.<sup>31</sup> Nos encontramos en los tres autores, según Hegel, con un idealismo de lo finito que convierte lo finito en una idealidad finita y vacía, en un puro concepto, que se traduce en una posición tildada como “realismo de la finitud” que desemboca en última instancia en el goce de lo finito y lo contingente.

Para Hegel, Kant representa la exacerbación del lado objetivo del Absoluto, que acaba por configurarse como “objetividad suprema que se cierne sobre lo finito y lo condena desde fuera como ‘patológico’, sin entrar en otro trato con él que no sea el de dominación”;<sup>32</sup> Jacobi representa “la exacerbación del lado subjetivo del Absoluto, en nombre de una Individualidad que no es en definitiva sino la extrapolación del supuestamente inalienable Yo finito”;<sup>33</sup> Fichte representa la síntesis de ambos, la objetividad kantiana y el anhelo subjetivo de Jacobi, que se torna imposible cuando el Yo intenta alcanzar la objetividad de la identidad consigo mismo, una exigencia irrealizable que culmina en el “yo debe ser igual al No-yo”. De modo que, por un lado, las filosofías de Kant y Fichte se han elevado hasta el concepto, pero no hasta la idea, consistiendo aquél en pura idealidad; y Jacobi se instala directamente en la subjetividad inmediata, una subjetividad sin concepto que se corresponde con la idealidad vacía de Kant y Fichte. Ninguno de ellos ha sido capaz de mantener la conjunción copulativa de *Fe* y *Saber*, su relativa igualdad, sino que se instalan o bien en la fe subjetiva que nada sabe de razones, o bien en el saber complaciente, que en el fondo no consiste sino en un tipo de fe, en este caso racional, que deja de lado aquello externo a él mismo que reconoce no querer o no poder explicar.

El punto de vista hegeliano, en cambio, el punto de vista que permite a Hegel enjuiciar a ambos y desecharlos en su relativa igualdad es el punto de vista del Absoluto, que no renuncia al concepto, como la fe, ni al Absoluto, como el saber. A ambos (fe y saber) subyace el hecho de no querer dar cuenta del Absoluto, el hecho de admitir finalmente un poso de irracionalidad. El punto de vista hegeliano es un punto de vista que expulsa la irracionalidad en un movimiento crítico de una Ilustración que se siente vencedora, aunque en realidad haya vencido de forma incompleta, pues ha acogido dentro de sí esa fe que tanto enfrentara. Podemos afirmar, de ese modo, que “en *Fe* y *Saber* el Hegel que años más tarde afirmará que todo lo real es racional y todo lo racional es real, poseía ya un nuevo concepto de razón”.<sup>34</sup> Pues según Hegel una filosofía que sólo conoce lo finito no es filosofía. Por eso es necesario superar la oposición entre fe y saber y superar las filosofías de la reflexión de Kant, Jacobi y Fichte:

Según todos ellos, lo absoluto no se da según las antiguas distinciones ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón. El negativo proceder de la Ilustración [...] tuvo por saber positivo sólo lo empírico y finito, mientras que lo

eterno sólo como más allá [...] Y aquello que, por lo demás, significó la muerte de la filosofía, el que la razón renunciara a su ser en el absoluto, se excluyera sin más de él y se comportara solamente de modo negativo, eso mismo llegó a ser la cima de la filosofía.<sup>35</sup>

Otra forma de expresar la relación de Hegel con la Ilustración podría ser a través de la imagen leibniziana de un “espejo viviente”, imagen escogida por Ripalda en *La Nación dividida* y aplicada a Hegel, en la medida en que éste no refleja directamente la Ilustración, sino que la asimila, y la supera en el sentido de la “Aufhebung”. Según Paul Chamley, la asimilación de la Ilustración por parte de Hegel puede interpretarse como el camino que lo lleva hacia el sistema; de esta forma, los contenidos de la Ilustración se trabajan y se asimilan hasta re-emergir nuevamente como elementos vivos del sistema hegeliano.<sup>36</sup>

### 3. Conclusiones: Hegel y la Ilustración

Retomemos, para concluir, las diversas versiones de la Ilustración que hemos delineado con anterioridad. Hegel, en nombre de un nuevo concepto de razón, se opone directamente a la ilustración alemana (tanto a los ilustrados berlineses y de Gotinga como a Kant y a Fichte) e indirectamente a la ilustración francobritánica, en la medida en que su crítica de la oposición entre fe y saber es aplicable, como es evidente en la *Fenomenología*, a la Ilustración francesa al menos. La crítica de Hegel a la Ilustración en el texto de 1802, según la cual “cabe, sin embargo, la pregunta de si no experimentó la victoriosa razón el destino que acostumbra a vivir la fuerza victoriosa de las naciones bárbaras frente a las derrotadas más cultas, el de predominar según el dominio externo, pero el de sucumbir específicamente al derrotado”,<sup>37</sup> puede ser considerada como apropiada con respecto a la mayoría de los ilustrados alemanes, quienes en su gran mayoría defendían una ilustración moderada y, en términos filosóficos, el deísmo (esto es, la tesis según la cual “Dios” es susceptible de ser conocido mediante el natural ejercicio de la razón, relegando así a la fe a un lugar secundario, cuando no superfluo). Ante el deísmo ilustrado, la crítica de Hegel es aguda, incisiva e hiriente. Es posible pensar que en el territorio protestante alemán la oposición entre saber y fe y la victoria de la primera (como ocurrió durante el reino de Federico II) implicara la victoria en su enemigo de la segunda. La fe, derrotada, vencería al dominar la actitud propia del saber. Es posible. Por este motivo Hegel defiende un nuevo concepto de razón por encima de ambos (fe y saber) y por eso la crítica de Kant y de Fichte es más despiadada en ese texto que la de Jacobi. Sin embargo, aunque Hegel capte bien esta dinámica de las filosofías de la reflexión alemanas, no es tan cierto que capte igualmente otras dinámicas ilustradas. Veámoslo.

Aplicada la crítica del texto de 1802 al caso francés, la descripción de la mutua neutralización de la fe y el saber y la conversión de éste último en una fe racional abstracta y destructora podría llegar a parecer acertada. La crítica de Hegel no sólo es aguda, incisiva e hiriente ante el deísmo de la ilustración moderada, sino también ante algunas versiones de la ilustración radical. Si esta versión de la Ilustración se opone al deísmo y a toda supuesta

prueba de la existencia de Dios –que es concebido como un ser ficticio producto del delirio de la humanidad–, puede considerarse con razón que para cierto ateísmo ilustrado con tintes fundamentalistas el diagnóstico hegeliano sea cierto: la vieja fe, derrotada, ha vencido en ese ateísmo religiosamente iconoclasta. D’Holbach por ejemplo, quien diviniza a la naturaleza en el apéndice de *El sistema de la naturaleza* y deposita en la ciencia todas sus esperanzas –convirtiéndola en tabla de salvación de la humanidad–, puede encajar bien en esta descripción. Pero sería tremendamente injusto incluir bajo este rótulo a todos los autores de la Ilustración radical.<sup>38</sup> No todos quedan presos de semejante mala filosofía de la historia que aspira a reemplazar la religión por la ciencia ni defienden un fanatismo de la razón<sup>39</sup> inherentemente antirreligioso. Además, hemos de recordar profilácticamente que la oposición ilustrada entre fe y razón opera de manera diferente en contextos diferentes. En la Francia del período ilustrado (donde la institución que administraba públicamente la fe era una Iglesia Católica que, poseyendo el monopolio de los medios de salvación tras la revocación del edicto de Nantes en 1685, se comportaba con un carácter marcadamente político y en cuanto actor político fue criticada en sus fundamentos religiosos por el partido antirreligioso), la oposición entre razón y fe no es una mera oposición intelectual, sino una oposición política que divide la sociedad. En Alemania, los debates sobre la relación entre razón y fe también tienen lugar de forma recurrente a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII en el ámbito de la filosofía, la teología o la moral (como los debates entre Mendelssohn y Lavater, entre Hamann y los ilustrados, la disputa del panteísmo, las disputas sobre el criticismo e incluso la disputa del ateísmo),<sup>40</sup> pero todos ellos abordan el asunto de la religión desde una perspectiva moral, filosófica e incluso social, pero rara vez política. En muy pocas ocasiones la religión oficial luterana (parte del aparato administrativo de la mayoría de los Estados luteranos alemanes y que en el fondo actuaba como un ministerio más, pues habrá que esperar hasta 1922, con la *Deutscher Evangelischer Kirchenbund*, para que surja en Alemania una asociación evangélica nacional por encima e independiente de los *Länder*) se pone en cuestión; es más bien la religiosidad, de carácter más personal y sin evidentes connotaciones políticas, lo que es objeto de debate.<sup>41</sup> En Francia, en cambio, el enfrentamiento es abierto, tal como se puede ver en los títulos de las primeras obras publicadas por D’Holbach: *El cristianismo al descubierto. O examen de los principios y de los efectos de la religión cristiana* (1761); *Teología portátil. O Diccionario resumido de la religión cristiana* (1768); *El contagio sagrado. O historia natural de la superstición* (1768); *Ensayo sobre los prejuicios. O de la influencia de las opiniones sobre las costumbres y la felicidad de los hombres* (1770); *Historia crítica de Jesucristo. O análisis razonado de los evangelios* (1770).

Y si en suelo francés la oposición entre fe y saber genera otras dinámicas, en Gran Bretaña la misma oposición no es tan clara; más bien encontramos una sana distancia entre fe y saber, una amplia tolerancia que admite las posturas más dispares y una relativización en extremo de dicha oposición, que queda de alguna manera diluida. Esta diferencia entre formas distintas de una misma Ilustración

se muestra claramente en dos contraposiciones señeras. En primer lugar, hay una gran diferencia entre el abierto ateísmo del círculo de D’Holbach (con la excepción, quizá de Diderot), un ateísmo que pretende reemplazar la teología por un ateísmo militante que ve en la ciencia la respuesta a todos los problemas (perfecta imagen de la razón ilustrada triunfante vencida interiormente por la fe, imagen criticada agudamente por Hegel) y el honesto escepticismo de Hume, que nada se atreve a afirmar con certeza sobre los asuntos religiosos. En segundo lugar, en los escritos de Gibbon aparece una Ilustración menos dogmática en la que se defiende un proyecto de razón cercano a saberes como la filología y la historia y que en última instancia escapa a esa partición del espacio intelectual entre fe y saber. En todo caso, la idea según la cual la razón puede penetrar todos los campos del saber y de la práctica y salir airosa es compartida por gran parte de los integrantes de la Ilustración francesa y alemana, pero no de la británica, al menos de Gibbon y Hume. Aunque en París, Gotinga, Halle y en la Academia de las Ciencias de Berlín se comparte este presupuesto, del cual Kant hará buen escarnio, no en toda Europa es así. Habría que diferenciar, pues, las pretensiones de las corrientes dominantes de la Ilustración alemana y francesa, que podrían encajar bien en la descripción hegeliana, de las propuestas más moderadas de los ilustrados británicos como Gibbon y Hume (que no pueden ser clasificados como ilustrados en el sentido de las categorías hegelianas del texto de 1802) o de las propuestas de algunos ilustrados radicales –franceses, pero no sólo– escépticos ante la confianza (“religiosa” en algún sentido) de otros compañeros de viaje en la capacidad de la razón.

En última instancia, y para ir culminando, esta extensión e interpretación en clave territorial de la Ilustración (y de la oposición hegeliana entre fe y saber, tal como es conceptualizada en 1802) permite mostrar las ambigüedades del Hegel jenense con respecto al legado, evaluación y crítica de la Ilustración, un enjuiciamiento muy marcado por el tipo de Ilustración débil que tuvo lugar en Alemania, por las sacudidas de las críticas kantianas y por las propias ambigüedades con respecto al mundo francobritánico. A pesar de habernos centrado en tres formas concretas de una misma Ilustración, también podría establecerse, siguiendo a Norbert Waszek, una relación particular entre Hegel y la Ilustración Escocesa. En primer lugar, según Waszek, en tiempos de Hegel existía en el continente europeo una conciencia general de la existencia de una tradición específicamente escocesa, una conciencia que era compartida por Hegel en particular.<sup>42</sup> En esta misma línea, por un lado, apoyándose en los estudios de Paul Chamley, Waszek sostiene que James Steuart habría resultado fundamental en el desarrollo del pensamiento económico de Hegel, así como para su concepto de trabajo;<sup>43</sup> en este sentido, no debemos olvidar tampoco las palabras del propio Rosenkranz, biógrafo de Hegel, quien tuvo en sus manos los manuscritos de Hegel sobre los *Principios de la Economía Política* de Steuart, y afirmó que:

Todas las ideas de Hegel sobre la esencia de la sociedad civil, sobre la necesidad y el trabajo, sobre la división del trabajo y la riqueza de los estamentos, sobre las instituciones para los pobres, la policía y los impuestos, etc., se concentran finalmente (*endlich*) en un *Comentario* corrido escrito como glosa a la tra-

ducción alemana de la *Economía Política* de Steuart, que Hegel escribió entre el 19 de febrero y el 16 de mayo de 1799, y que todavía se conserva por completo.<sup>44</sup>

Paul Chamley va aún más lejos, y sostiene la hipótesis de que Hegel habría tenido conocimiento de la obra de Steuart durante su estancia en Frankfurt, entre 1797 y 1800, ejerciendo sobre él una influencia temprana, que, tal y como refleja Julio de Zan en *La filosofía social y política de Hegel*, “explicaría el cambio de perspectiva que se produce dentro de los fragmentos agrupados bajo el título de *El espíritu del cristianismo y su destino*, hacia el punto de vista económico de la crítica de la religión judeocristiana”.<sup>45</sup> Por otro lado, Waszek sitúa a otro autor escocés, Adam Ferguson, como una influencia mayor en el pensamiento político hegeliano; en concreto, Ferguson habría resultado fundamental en la determinación de la pobreza como elemento necesario de la sociedad civil.<sup>46</sup>

En virtud de todo lo anterior, podemos concluir, finalmente (*endlich*), que la cuestión “Hegel y la Ilustración” deviene así, a fin de cuentas: “Hegel y la ambigua Ilustración”.<sup>48</sup>

## Notas

<sup>2</sup> J. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, FCE, México, 2012 (or.: 2001); *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006; *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Laetoli, Pamplona, 2015 (or.: 2010); *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford, 2013; *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Princeton, 2014; *The Expanding Blaze: How the American Revolution Ignited the World (1775-1850)*, Princeton University Press, Princeton, 2017; *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

<sup>3</sup> M. Onfray, *Los ultras de las luces: contrahistoria de la filosofía IV*, Anagrama, Barcelona, 2011. Véase el enorme y valioso esfuerzo de traducción al castellano que se está llevando a cabo en la colección “Ilustrados” de la editorial Laetoli.

<sup>4</sup> “La idea de que estamos tratando con toda una familia de ilustraciones también enfrenta objeciones aparentemente insuperables, pues refuerza la tendencia a estudiar el tema dentro del contexto de la ‘historia nacional’, que decididamente es el enfoque erróneo para un fenómeno tan internacional y paneuropeo. Peor aún, este enfoque ignora o pasa por alto de manera inaceptable hasta qué grado las preocupaciones y los impulsos comunes le dieron forma a la Ilustración como un todo”, en J. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, op. cit., p. 9.

<sup>5</sup> N. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ‘Civil Society’*, International Archives of the History of Ideas, number 120, Kluwer Academic, Boston, 1988, p. 19.

<sup>6</sup> Así como compuesto por hombres de letras, surgido en el marco no universitario de los salones y apiñado en torno a la empresa editorial de la *Enciclopedia*. Como dice Venturi, “en tan sólo una década, Ilustración y *Encyclopédie* se convirtieron prácticamente en sinónimos” (F. Venturi, *Utopía y reforma en la Ilustración*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, p. 193). Véase una evaluación crítica en F. Venturi, “Cronología y geografía de la Ilustración”, en F. Venturi, *Utopía y reforma en la Ilustración*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, pp. 187-296.

<sup>7</sup> J. G. A., Pocock, “La Ilustración británica”, en V. Ferrone y D. Roche, *Diccionario histórico de la Ilustración*, op. cit., p. 386.

<sup>8</sup> Véase J. G. A., Pocock, “Clero y comercio: la Ilustración conservadora en Inglaterra”, en J. G. A., Pocock, *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pp. 173-210.

<sup>9</sup> G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, Alfred A. Knopf, New York, 2004, p. 19.

<sup>10</sup> Siguiendo la descripción de Philipp Blom en *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Anagrama, Barcelona, 2012.

<sup>11</sup> Véase J. G. A. Pocock, “La Ilustración británica”, op. cit., p. 401 y ss.

<sup>12</sup> R. Collins, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Barcelona, 2005, pp. 626-631.

<sup>13</sup> J. Whaley, “The Protestant Enlightenment in Germany”, en R. Porter, M. Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 112.

<sup>14</sup> J. L. Villacañas. *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I: del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 27 y ss.

<sup>15</sup> M. J. Solé, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2013, p. 105 y ss.

<sup>16</sup> “De hecho, la imbricación mutua y múltiples entre Ilustración y absolutismo hasta mediados de la década de 1780 fue tan densa y efectiva que resulta difícil disociar la Ilustración en cuanto movimiento puramente intelectual o cultural de su aplicación al gobierno, la sociedad y la economía”, G. Klingenstein, “El mundo alemán”, en V. Ferrone y D. Roche, *Diccionario histórico de la Ilustración*, op. cit., p. 363.

<sup>17</sup> F. Duque, “Introducción”, en I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Wolff y Leibniz*, Tecnos, Madrid, 2011, p. CLXXIII y ss.

<sup>18</sup> Véase M. Mendelssohn, “Acerca de la pregunta «¿A qué se llama ilustrar?»”, en AA.VV., *¿Qué es Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 11-15.

<sup>19</sup> I. Kant, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?”, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 65.

<sup>20</sup> En este sentido, tal y como señala Norbert Waszek, habría que tener en cuenta la influencia que ejerció la filosofía de Christian Garve en el pensamiento de Hegel, quien, además, fue consciente de las fuentes británicas que se encontraban a la base de la *Populärphilosophie* de Christian Garve, en especial Adam Ferguson. Cfr. N. Waszek, op. cit., p. 29.

<sup>21</sup> F. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987, p. 166.

<sup>22</sup> Una explicación atenta a la estructura social se encuentra en N. Elias, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1987, pp. 57-96.

<sup>23</sup> J. Whaley, “The Protestant Enlightenment in Germany”, en R. Porter, M. Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context*, op. cit., p. 112.

<sup>24</sup> Véase el capítulo 5, titulado “La función religiosa de la cultura alemana. Espíritu luterano y la resistencia contra la Ilustración y el catolicismo” del libro de H. Plessner, *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, pp. 91-97.

<sup>25</sup> Véase K. Löwith, “Hegels Aufhebung der christlichen Religion”, en K. Löwith, *Sämtliche Schriften V*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1988, pp. 116-166.

<sup>26</sup> P. Cobben, “Aufklärung”, en P. Cobben (Hrsg.), *Hegel-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, pp. 145-146.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 669.

<sup>28</sup> Se ve así claramente que para Hegel el desenlace inevitable de la Ilustración había de ser la revolución francesa.

<sup>29</sup> H. Stuke, “Aufklärung”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1, E. Klett, Stuttgart, 1972, p. 315.

<sup>30</sup> F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Tres Cantos, 1998, pp. 356-357.

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel, *Fe y Saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 62.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>33</sup> F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 394.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> V. Serrano, “Introducción”, Hegel, G. W. F., *Fe y Saber*, op. cit., p. 30.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Fe y Saber*, op. cit., p. 54.

<sup>37</sup> P. Chamley, *Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, p. 140, citado en Norbert Waszek, op. cit., p. 19.

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Fe y Saber*, op. cit., p. 53.

<sup>39</sup> Véase J. Israel, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, op. cit.

<sup>40</sup> Algunos ilustrados franceses pueden ser tan “fundamentalistas” (religiosos) como los creyentes, una tesis que en este caso acercaría a Hegel y a Tocqueville, cuando éste, en el capítulo III del libro I de *El antiguo régimen y la revolución* (FCE, México, 1996), explica “Cómo la Revolución francesa ha sido una revolución política que ha procedido a la manera de las revoluciones religiosas, y por qué”.



<sup>41</sup> Sobre el contexto de todos estos debates, véase Laura Anna Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013.

<sup>42</sup> Pondremos sólo un ejemplo para evidenciar las diferentes dinámicas de la misma oposición entre saber y fe en Francia y en Alemania: en la disputa del panteísmo, el ateo (o negador del Dios judío, cristiano y de la “razón”) Spinoza es convertido en el ámbito cultural alemán en el pensador ebrio de Dios. El siglo XVIII francés, en cambio, siempre lo comprendió como el perro muerto defensor del ateísmo y socavador de la monarquía absoluta, desde Bayle a Voltaire por lo menos (véase P.-F. Moreau, *Spinoza y el spinozismo*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 139-165; y K. Löwith, "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche", en *Sämtliche Schriften IX*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1986, pp. 148-194), mientras que en suelo alemán se convierte en el metafísico panteísta y la lectura de referencia pasa a ser la *Ética* en lugar del *Tratado teológico-político*. El cambio es notable. Hegel describe bien esta dinámica pero no acierta a señalar en el texto de 1802 el carácter político tan distinto de esa misma oposición en Francia y en Alemania.

<sup>43</sup> N. Waszek, *op. cit.*, p. 31.

<sup>44</sup> P. Chamley, *Les Origines de la Pensée Economique de Hegel*, HS, Vol. III, Bonn, 1965, pp. 225-261.

<sup>45</sup> K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 86; citado en Julio de Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Ed. Del signo, Buenos Aires, 2009, p. 64, nota 38.

<sup>46</sup> Julio de Zan, *ibid.*

<sup>47</sup> N. Waszek, *op. cit.*, p. 26.

<sup>48</sup> Véase K. Löwith, "Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit", en *Sämtliche Schriften IX*, *op. cit.*, p. 91 y ss.

---

# “Creer” y “saber”: un debate entre Kant, Jacobi y Hegel<sup>1</sup>

Marcela Vélez León

---

**Abstract:** The aim of this article is to analyse the "debate" between the positions of Kant, Jacobi and Hegel in relation to the notions of "belief" and "knowledge". In this way, through detailed study of the critical exposition of the "attitude" (*Stellung*) of thought before the so-called "immediate knowledge" -within *The three attitudes of thought with respect to objectivity*- that Hegel offers us in the "Preliminary Concept" in the "Science of Logic" of his *Encyclopedia (Enz.-Vorbegriff zur Logik, §§ 19-78)* we will be able to, not only analyse the distance that separates him from Kant with regard to the possible modes of relationship between the subjective "to take as true" (*Fürwahrhalten*) a judgment and the conviction regarding it (*Meinen, Glauben, Wissen*), but also to appreciate Hegel's critique of Jacobi's *confession of faith* (confession made *from* Kant - antinomies - and *against* Kant - Spinoza -, with a view to surpassing, in short, the Kantian "rational faith"), thus clearing up, in the last instance, the importance that the role of mediation has as an essential element in Hegelian philosophy.

**Keywords:** Jacobi, Kant, Hegel, belief, knowledge, mediation, dialectics.

Cuando Kant afirma en el *Prólogo* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* que él tuvo que "suprimir [o asumir: *aufheben* M. V.] el *saber* para dejar sitio a la *fe*" (KrV B XXX),<sup>2</sup> se está refiriendo, desde luego, a una fe racional que, sin embargo, sólo aparecerá como tal cuando se hayan examinado las exigencias especulativas de la razón y ésta encuentre, al fin, su límite y el origen de la exigencia que ella misma impone a los hombres; pues que su *incapacidad* especulativa es indicio de que ella, la razón, estaría llamada a un *destino* más alto, pero que ella, por lo pronto, parece limitarse a *creer*, no desde luego a *saber*: su *esencia* consiste en que la limitación de su *ser* (la limitación propia de su apariencia mostrenca, como de instrumento o medio) la empuja a *deber ser en otro respecto*.

Esta contraposición entre incapacidad inicial y promoción destinal se muestra, llamativamente, en esa especie de *logica major* que constituye la "Doctrina del método", dentro de la cual establece Kant el *Canon* o "conjunto de reglas a priori para determinar la validez de los juicios",<sup>3</sup> según el *uso* que se haga de la razón. Por lo que hace a la validez subjetiva del juicio, es decir, al *asentimiento* que le podamos otorgar a él, Kant examina la habitual distinción entre *opinión*, *creencia* y *saber*, distinción que le

permitirá, en el uso *práctico*, llevar a cabo la ampliación trascendental de nuestro conocimiento. De la combinación y preponderancia de la *convicción* (o suficiencia del fundamento de nuestro "tener por verdad") y la *persuasión* (o mera disposición subjetiva a considerar el juicio sobre algo como verdadero), surgen las conocidas definiciones del *saber*: asentimiento subjetivo y objetivamente suficiente; de la *creencia*: subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente; y, en fin, de la *opinión*, insuficiente desde ambos respectos.

Ahora bien, habida cuenta de que los juicios de la *razón pura* (no del entendimiento) no pueden tener un fundamento objetivo en el uso especulativo ni, *a fortiori*, en el uso empírico, ni menos aún limitarse a la simple *opinión* (pues que aspiran a obtener un asentimiento universal), se sigue que los mismos no podrán corresponder sino a la *creencia*. Pero entonces, ¿es que acaso nuestros juicios sobre la existencia de Dios o la inmortalidad del alma no serán en el mejor de los casos sino elementos *persuasivos*, pero no desde luego *convincientes*? Por fortuna para los filósofos (al menos para aquellos que sean a la vez "creyentes"), Kant procede en este caso a una sutil modificación, a *saber*: puesto que el *uso práctico* de la *razón* permite una *ampliación* de nuestro conocimiento (y no de la fe como mero sentimiento, contra Jacobi), basta combinar habilidosamente: 1) la disposición subjetiva de la creencia, con 2) la ampliación cognoscitiva de la razón pura en el uso práctico, para obtener una *fe racional pura*, que Kant propone como: "mojón o brújula con los que se orienta el pensador especulativo en sus divagaciones racionales por el campo de los objetos suprasensibles [...] tanto con propósito teórico como práctico, de un modo completamente adecuado al conjunto de los fines de su destino".<sup>4</sup>

Como es sabido, Kant había propuesto esa "fe racional" suya para defender a la filosofía de los embates de Jacobi y su *Nicht-Philosophie*.<sup>5</sup> Pues bien, a la vista de las "concesiones" de Jacobi tanto en su *Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstande zu bringen* (1802) como en las modificaciones de la *Ausgabe letzter Hand*, Hegel examinará críticamente las dos posiciones enfrentadas, ofreciendo al efecto en el *Vorbegriff* de la *Lógica enciclopédica* (1827) una suerte de conciliación por superación (o sea, de *Aufhebung*) entre Kant y Jacobi (al fondo, Descartes), 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. A este respecto, Hegel propone la noción de *saber inmediato* como culminación de las *actitudes del pensamiento ante la objetividad* (por cierto, una denominación

distinta para el mismo problema que Kant), haciendo de Jacobi el representante de dicha posición. No sin razón. No sin forzar tampoco, empero, la posición del propio Señor de Pempelfort, el cual, si bien había tenido que controlar los latidos de su corazón al leer el *Beweisgrund* del Kant precrítico, con igual vigor habría de combatir el *fatalismo* implícito, según él, en la primera *Crítica*.<sup>6</sup>

En efecto, en las *Cartas sobre Spinoza*<sup>7</sup> encontramos ya una crítica velada de Jacobi a Kant, a saber, que: “el hombre no puede llegar a ser sabio, virtuoso o piadoso razonando; tiene que ser movido y moverse a ello [...] Este poderoso descubrimiento no ha posibilitado todavía ninguna filosofía hasta el momento, pero ya sería hora de empezar a prepararla de manera voluntaria”.<sup>8</sup> Al cuestionar, de este modo, la cerrazón de la razón kantiana - siempre y sólo a vueltas consigo misma, al igual que la spinoziana lo estaría en la cadena de causas-, Jacobi pone igualmente en entredicho la tajante distinción en Kant de sensibilidad y entendimiento, poniendo de relieve al efecto esa suerte de cruce por elevación de ambas facultades que sería el sentimiento, y que para Jacobi, por lo que respecta a aquello que Hegel llamaría “objetos infinitos”, proporcionaría un conocimiento objetivo y sin embargo *intuitivo*, aunque desde luego más alto que el conocimiento sensible. Abriendo de este modo la puerta del fideísmo posterior, Jacobi eleva por así decir la sensibilidad (una sensibilidad *guiada*, desde luego) al ámbito de la “razón” (él mismo llamará así al sentimiento de lo divino): una manera no idealista de considerar a la razón (en la línea de *Vernunft-vernehmen*, en Hamann) como fundamento último de todo conocimiento.<sup>9</sup> Aunque no será hasta 1815 cuando Jacobi, en la *Introducción* a sus obras completas, delinee con precisión sus convicciones, ya desde las *Cartas* vemos cómo éstas comienzan a perfilarse, para consolidarse sobre todo en *David Hume oder der Glaube* (1787), ese importante escrito dedicado a hacer ver la exigencia de una *creencia* brotada de la experiencia inmediata de una realidad espiritual-inteligible, sin necesidad de mediación conceptual: una experiencia *sentida* paradójicamente como *racional*, y que le sirve para llevar a cabo una implacable confrontación entre “realismo e idealismo”.

Y es que si Jacobi puede, en efecto, defender un “realismo” a ultranza es porque él *siente íntimamente* que, en su relación con lo real, la “creencia natural” y la “creencia religiosa” es la misma, aunque la raíz esté en la última creencia. En consecuencia, dado que todo el sistema jacobiano se sustenta en la revelación religiosa, o sea, en el sentimiento inmediato de la existencia de Dios, éste se convierte, en suma, en la base última de lo real-natural. Por eso afirma Jacobi que: “con la percepción más simple y primaria tienen que existir en el alma el Yo y el Tú, la conciencia interna y el objeto externo, ambos en el mismo ahora, en el mismo momento inseparable, sin antes ni después, sin operación alguna del entendimiento, sin iniciar en ese momento ni de lejos la producción de los conceptos de causa y efecto”.<sup>10</sup> Yendo más allá de la cadena mundana de series causales, Jacobi está preparado ya, según esto, para dar su famoso *salto mortale*, que le permitirá identificar audazmente el sentimiento de la creencia, en su sentido más alto, con la mismísima *razón*.<sup>11</sup> Ahora bien, lo significativo de la revisión y, digamos, *transfiguración* de esta doctrina por parte de Hegel estriba

en que éste no deja de ver un atisbo de razón en esa “razón” de Jacobi, al definirla como *saber inmediato*, dando así la vuelta, si queremos, a la *fe racional* kantiana. Ahora tendríamos, al contrario, una suerte de *razón creencial*.

Pero por otra parte, el que pueda haber algo que, sin dejar de ser *saber*, sea *inmediato*, es decir que se halle a *radice* más acá de toda mediación, es, como cabría esperar, el centro de la crítica que Hegel hará a esta extraña *Glaubensphilosophie* (que, dicho sea de paso, poco tiene que ver con las exhortaciones de Agustín y Anselmo a entender después de creer, como el propio Hegel se encarga de señalar).

Si bien es cierto que Hegel ya había expuesto su postura acerca de la filosofía de Jacobi en su *Glauben und Wissen* de 1802,<sup>12</sup> lo allí expuesto es, claro está, anterior a la plena conformación del sistema, tal como lentamente se habrá ido preparando en los años de Nuremberg. Es cierto que ya en la *Enciclopedia* de 1817 encontramos un *Vorbegriff* a la *Lógica* en el que se expone de manera embrionaria aquello que en la segunda edición de la obra constituirá un extenso “tratado” sobre las posiciones del pensamiento ante la objetividad. Ahora bien, es francamente notable el hecho de que en ese primer “Concepto previo” no se haga la menor mención de Jacobi (cuya obra estaba Hegel coetáneamente recensionando y, a la vez, incluso justificando parcialmente), sino que termine con el examen crítico del kantismo.

En cambio, ya el *Prólogo* de 1827 es toda una declaración de intenciones por parte de Hegel respecto a las relaciones entre religión y filosofía, cuya oposición es tildada por él de “desdichado prejuicio”<sup>13</sup> al separar, como si de mundos tajantemente distintos se tratase, a la filosofía de la religión y el conocimiento sensible (una crítica ya presente *in nuce* en el denominado *Más antiguo Programa Sistemático del Idealismo alemán*). Por un lado, el hecho de que sea la razón el lugar y factor en el cual y por el cual la verdad pueda manifestarse y desplegarse no debería ser motivo para arremeter contra la religión, habida cuenta de que, como reconoce Hegel, ésta “es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación”.<sup>14</sup> Entre filosofía y religión, por ende, no debe haber oposición alguna, sino más bien *comprensión* y *aspiración* (según los respectos), o dicho de otro modo: sólo salvando a la *una* se podrá salvar a la *otra*. Bien está, pero: ¿qué tipo de relación hay entre ambas? ¿En qué medida es lícito hablar de “creencia racional”? ¿Cuál debe ser, pues, el estatuto de la creencia dentro del “edificio” del conocimiento? En todo caso, hay una decisión previa (un sano pre-juicio, si se quiere) a todo intento de respuesta. Y es que “el concepto es comprensión de sí mismo y de la figura carente de concepto, mientras que ésta, desde su verdad interior, no entiende el concepto”,<sup>15</sup> o lo que es lo mismo: desde la infabilidad mística de una sabiduría presuntamente inmediata nunca se podrá alcanzar “el conocimiento científico de la verdad”.<sup>16</sup>

Por lo demás, antes de entrar en el análisis concreto de las “tres actitudes del pensamiento”, Hegel precisa claramente el objetivo que lo ha impulsado a establecer dicha clasificación, a saber, “hacer ver que las preguntas sobre la naturaleza del *conocimiento*, sobre el *creer*, etc., que se plantean en [el plano de] la representación y se consideran

enteramente concretas, se retrotraen efectivamente a *simples* determinaciones de pensamiento y éstas, sólo en la lógica, reciben su verdadero tratamiento”.<sup>17</sup> Por ello, solamente de una manera “histórica y racionante” cabe hacer una consideración preliminar de las determinaciones lógicas; una exposición que, con toda su limitación pre-conceptual, no dejará con todo de poner en claro eso que, hasta ahora, en las doctrinas de los distintos filósofos se había presentado de un modo más bien desmañado como “actitudes” o “posiciones” del pensar respecto a la objetividad, o lo que es lo mismo: como el problema de la *verdad*.

Y es que, si ni Kant ni Jacobi satisfacen el enfoque de Hegel, ello se debe a que ambos habrían pasado por alto que, de un lado, el sentimiento puede sacar a la luz, ciertamente, un contenido espiritual, pero no por ello ha de ser tenido por la única forma de acceder a la realidad (o lo que es lo mismo: de “estar en la verdad”, de *alétheuein*), como afirmaba Jacobi; o del otro lado, que ese sentimiento no deje de ser factor decisivo del conocimiento “pensante”,<sup>18</sup> al contrario de lo que Kant *opinaba*. Así que el prejuicio (para Hegel, propio “de nuestro tiempo”)<sup>19</sup> que se empeña en oponer las sensaciones y los sentimientos (especialmente el religioso) al pensamiento, olvida que la determinación, el sentido íntimo de los sentimientos, viene a salir a la luz, transfigurada, mediante el pensamiento, y recogida intensamente en y como concepto. Y es que, para empezar: “por la reflexión algo se *cambia* en el modo como el contenido está primeramente en la sensación”, lo cual indica que ya la *forma* del conocer colabora activamente en el contenido del mismo tal como éste se nos presenta *prima facie*, es decir, de forma aún tosca (la supuesta inmediatez sensible), mientras que, apunta decisivamente Hegel: “sólo *mediante* un cambio es como llega a la conciencia la *verdadera* naturaleza del *objeto*”.<sup>20</sup> Por otra parte, si se excluye la posibilidad de *pensar* acerca de ciertos objetos, so pretexto de que ellos sólo se darían en un dominio interior, como sería el caso de la: *libertad, espíritu o Dios*, se cae de nuevo en un error, ya que éstos, como cualquier otro objeto que se experimenta -aunque dicha experiencia no sea sensible o exterior-, están en la conciencia como distintos e infinitamente superiores y anteriores a la misma (según señalaba ya Descartes en su *Tercera Meditación*).<sup>21</sup>

Ninguno de los dos extremos, por ende, ni el criticista ni el fideísta, es capaz de hacerse con la verdad: la filosofía crítica recluye al pensar en lo *subjetivo*, haciendo que su última determinación sea la *universalidad abstracta*, mientras que el saber inmediato, desde el punto de vista opuesto, aprehende el pensar como actividad únicamente de lo *particular*, sin percatarse, ninguno de ellos, que la verdad reside precisamente en la universalidad concreta. Es por esto por lo que, en el tratamiento de la distinción abierta por Kant entre saber, creer y pensar en la que, según él “saber se contrapone muy frecuentemente a *creer*”, mientras que para Jacobi “la creencia, determinada como saber inmediato, resulta [...] igualmente reconocida como un [cierto] saber” que se contrapone al *pensar*, en el tratamiento de esta distinción, digo, queda patente que ninguno de ellos se ha preguntado por “lo que sea su naturaleza y su concepto, que es lo que importaría”, abordándolas “arbitrariamente, sólo con arreglo a simples representaciones y distinciones psicológicas”.<sup>22</sup>

Según va presentando Hegel el *Concepto previo*, vamos viendo nosotros que las “tres actitudes del pensamiento ante la objetividad” se co-implican, configurando una suerte de círculo del cual, sólo con el verdadero “salto” (si queremos llamar así a la *mediación* a través de la negación), se puede salir... para entrar en lo *Lógico*. La ignorancia acerca de la necesidad esencial de la negatividad es un elemento común, por tanto, de todas las propuestas filosóficas que Hegel examina. Nos percatamos de ello cuando vemos que:

(a) la “metafísica”, *ingenuamente y sin saberlo*, “incluye la creencia en que, mediante la *reflexión*, *conoce la verdad*”,<sup>23</sup> es decir, que “considera las determinaciones del pensamiento como *determinaciones fundamentales de las cosas*”.<sup>24</sup>

(b) Según la filosofía crítica: “las categorías son incapaces de ser determinaciones de lo absoluto en cuanto éste no está dado en una percepción, y el entendimiento o conocimiento es por tanto incapaz de conocer las *cosas en sí* [...] lo *perfectamente abstracto* [...] el mero *producto* del pensar [...] un producto del yo vacío que convierte esta vacía identidad suya en objeto para él”.<sup>25</sup>

(c) El saber inmediato, al apelar a la noción de creencia como fundamento único del conocimiento, retorna inconscientemente al entendimiento metafísico y “[recae] en la relación de la mediación extrínseca que [a su vez] descansa en el asirse a lo finito, es decir, a determinaciones unilaterales, más allá de las cuales ese modo de ver cree falsamente haberse colocado”.<sup>26</sup>

Así, mientras que:

(a) la “metafísica” pudo haberse convertido en “auténtico filosofar *especulativo*” si se hubiera percatado de la necesidad de la negación, se quedó, en cambio, anclada “en las determinaciones *finitas* del pensamiento”;<sup>27</sup>

(b) la filosofía crítica, al “aplicar las categorías a entidades incondicionadas” como: alma, mundo y Dios, no se percató<sup>28</sup> de que la contradicción a la que llega la razón es “esencial y necesaria”, dictaminando en cambio que habría sido entonces la razón pensante la causa de esa contradicción, sin darse cuenta de que: “esta propiedad [la contradicción M. V.] constituye aquello que más adelante se determinará como el elemento *dialéctico* de lo lógico”;<sup>29</sup>

(c) el principio del saber inmediato, en su regreso al comienzo de la metafísica, reproduce el aserto cartesiano: *cogito, ergo sum*, que afirma “la simple inseparabilidad del *pensar* y el *ser pensante*”;<sup>30</sup> con la diferencia de que, mientras “la filosofía cartesiana *avanza* desde esta presuposición no demostrada y aceptada como indemostrable *hacia* un conocimiento ulterior y más desarrollado”,<sup>31</sup> la filosofía del saber inmediato niega toda posibilidad de verdad a aquel conocimiento que avance entre mediaciones, a la vez que pasa por alto el hecho de que, por mucho que se quiera entender el punto de partida cartesiano como “«silogismo inmediato» [...] aquel enlace del ser con nuestras representaciones que viene expresado por la tesis del saber inmediato es nada más y nada menos que un silogismo”.<sup>32</sup>

El preciso análisis que lleva a cabo Hegel de las “tres actitudes” señaladas, así como el enfoque de dicho análisis centrado en las nociones de “creencia” y “saber”, tal como hemos visto, son los puntos clave en los que Hegel se apoya para justificar lo que, en suma, mueve lógicamente su sistema: la dialéctica. En este sentido, las pala-

bras de Hegel son tan claras que conviene reproducirlas *in extenso*:

Como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene a lo sensible por objeto [...] también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al *pensamiento*, *oponiéndolo a esas formas* de su existencia y sus objetos o simplemente *distinguiéndolo* de ellas, y gana al pensar como objeto suyo. De este modo, se encuentra *a sí mismo* en el sentido más profundo de la expresión, puesto que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar. En este negocio suyo ocurre sin embargo que el pensar viene a dar en contradicciones, es decir, se pierde en la no-identidad solidificada de los pensamientos, con lo cual no se alcanza a sí mismo sino que más bien permanece cogido por su opuesto. La insatisfacción más alta se dirige contra este resultado del pensar meramente intelectual y, procediendo así, se apoya en que el pensar no se suelta de sí y permanece fiel a sí mismo incluso en esta pérdida consciente de su ser-cabe-sí, “hasta que vence” y lleva a cabo en el pensar mismo la resolución de sus propias contradicciones.

La comprensión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica.<sup>33</sup>

La carencia del elemento mediador, sea por la ingenuidad de una *reflexión* limitada (metafísica), sea por no considerar la contraposición como contradicción (algo que no ve la filosofía crítica, estancada en el carácter *antinómico* de la razón), o, en fin, por no aceptar sentido ni función de la mediación, entregándose en cambio a una fe enteramente abstracta (el saber inmediato), esa falta, digo, es la razón de que aquellas “tres actitudes”, partiendo de ese presupuesto común abstractamente negativo, entraran en una continua discusión (el *campo de batalla* de la metafísica), aparentemente sin salida, sobre el estatuto que “fe” y “saber” pudieran tener. Y como muestra Hegel, no es que la fe (racional) sea el fundamento último para el saber, ni que el saber sea un sentimiento inmediatamente *sabido*, sino que la fe es en sí misma un saber, un saber inmediato, ciertamente, pero precisamente por ello también mediado en y por su cualidad de “saber”. No hay *salto mortal* posible, puesto que el saber *es* mediación; pero, a su vez, es un saber inmediato porque, en cuanto experiencia de un sentimiento, la fe y su *Aufhebung* constituyen el punto de partida de la filosofía -como conciencia, a su vez, inmediata y razonadora-, la cual ha de tomarse en serio a sí misma en tanto experiencia, esto es, atender al carácter estimulante de su propio contenido y desarrollarse dialécticamente (a través de la negación de sí, de “su cáscara”), para elevarse desde una fe “ingenua y en el corazón” (saber inmediato) hasta una fe desarrollada y “formada como conciencia científica” (mediada por sus propios contenidos).<sup>34</sup> Ahora bien, incluso de este modo aquella primera fe -aún *en sí*- que se presenta como un “hecho”,<sup>35</sup> como una experiencia o “fenómeno *psicológico*”, y que *no sabe* que está irremediamente mediada (*creyendo* en cambio que es inmediata, en los términos absolutos de Jacobi), es un saber mediado, aun cuando no sea sino por el hecho más ordinario posible, a saber: que todo lo que se lleva a la conciencia “precisa de *educación* o desarrollo”.<sup>36</sup>

Así, no sólo la religión, sino todas las “experiencias comunes” que se presentan *inmediatamente* a la concien-

cia, están *realmente* condicionadas por la mediación de la formación, el desarrollo y la educación, de tal modo que, gracias precisamente a su carácter mediador, las determinaciones adquiridas por su medio hacen del saber inmediato un producto suyo.

La importancia del análisis hegeliano, que podemos resumir en la afirmación de que *la fe es saber a la vez inmediato* (como disposición subjetiva) y *mediado* (como fundamento objetivo, dialécticamente desplegado), es de tal alcance que no sólo recoge y *asume* dentro de sí las “tres actitudes” de la metafísica y epistemología modernas, sino que, teniendo en consideración la deriva irracionalista que la filosofía jacobina promueve, puede rebasar su propio tiempo, sirviendo de acicate para explorar supuestas refutaciones contra lo dialéctico-especulativo como la posición kierkegaardiana.<sup>37</sup> Y es que resulta difícil no estar de acuerdo con Hegel cuando señala que: “en todos los casos la inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación, sino que ambas están de tal manera enlazadas que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber mediado”,<sup>38</sup> y por tanto, “nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu, o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación”.<sup>39</sup> Pero, bien entendido, es la mediación la que tiene la primacía *ontológica*, siendo la *reflexión* su primera manifestación. Así que bien podríamos acabar diciendo polémicamente, contra kantianos y fideístas, que ellos, cada uno a su modo: ni *saben* lo que sienten ni *sienten* lo que saben. Y es que, mientras que la fe es ya razón, sólo que no lo sabe (sólo lo presiente), la razón sabe de la fe, y más: sabe la fe (y por eso la *asume*).

## Notas

<sup>1</sup> Este artículo se ha desarrollado en el marco de la investigación postdoctoral financiada por el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) bajo el programa “Research Grants for Young Academics and Scientists”.

<sup>2</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2013, p. 27.

<sup>3</sup> F. Duque, *La fuerza de la razón*, Dykinson, Madrid, 2002, p. 222.

<sup>4</sup> I. Kant, “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” en *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona 1999, p. 176.

<sup>5</sup> Advértase que el opúsculo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” es de 1786, y el texto de Jacobi “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn” (las conocidas como *Spinoza-Briefe*) de 1785.

<sup>6</sup> Para un desarrollo en profundidad de la relación Kant - Jacobi, véase el excelente estudio: J.L. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Anthropos, Barcelona, 1989, especialmente pp. 90-118.

<sup>7</sup> Tras la primera publicación de las *Spinoza-Briefe* (aparecidas como *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn*) en 1785, Jacobi publicaría una segunda edición de las mismas en 1789, liderando, desde entonces, la posición cristiana de la cultura alemana cuyo principal enemigo a abatir fue, sin lugar a dudas, Kant. Las *Spinoza-Briefe* se encuentran en F.H. Jacobi, *Werke*, IV.1 y IV.2, Breslavia, Löwe, 1785 / 1789 (digitalizado por el Münchener Digitalisierungs Zentrum y disponible en: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00075068-8>). También existe traducción al castellano basada en el texto de 1789 con prólogo, traducción y notas de J. L. Villacañas: F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

<sup>8</sup> F.H. Jacobi, “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn” en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, op. cit., p. 153.

<sup>9</sup> Cfr. para el concepto de “razón” en Jacobi: Jaeschke, W., y Sandkaulen, B. (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburgo, 2004.

<sup>10</sup> F. H. Jacobi, “David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo” en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, op. cit., pp. 380-381.

<sup>11</sup> Sobre ese *salto mortale*, véase el análisis de F. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 178-179.

<sup>12</sup> A pesar de que Hegel realizara allí un duro examen crítico a la propuesta jacobiana, resulta necesario señalar que en la recensión del tercer volumen de las *Obras* de Jacobi de 1816 aparecida en los *Heidelbergsche Jahrbüchern der Literatur* de 1817 Hegel ya muestra una postura más “reconciliadora” con la filosofía de Jacobi que, a mi parecer, adelanta ya la que veremos claramente enmarcada en el *Vorbegriff zur Logik* de 1827.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2017, p.59.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>16</sup> La afirmación completa de Hegel dice así: “Aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el conocimiento científico de la verdad”; *Ibid.*, p. 59.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, p.157.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>21</sup> “[...] *libertad, espíritu, Dios*. Estos objetos no se pueden hallar sobre aquel suelo [el de la reflexión de la filosofía según la perspectiva crítica, M. V.], no porque no pertenezcan a la experiencia (cierto que no se experimentan sensiblemente, pero en general [todo] lo que está en la conciencia se experimenta; eso es incluso una proposición tautológica), sino porque esos objetos se presentan de inmediato como infinitos según su *contenido*”; *Ibid.*, p. 133.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 187-189.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>28</sup> Respecto a “Dios” es necesario puntualizar que Hegel y Kant comparan su perspectiva sobre el carácter ético del mismo, tal como se pone de relieve en el famoso párrafo §552 de la *Enciclopedia* (Cfr. *Ibid.*, pp. 905-921).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 227-229.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 137-139.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>37</sup> Y no sólo refutaciones, sino también “confirmaciones”. Al menos así podemos entenderlo si atendemos a la defensa de la “negación determinada” hegeliana sobre la que se apoya la dialéctica negativa de Theodor Adorno. Más allá de que sea un elemento central en su desarrollo filosófico, esta cuestión queda bien reflejada —y por ello puede servir aquí a modo de ejemplo— en el debate de la llamada “Disputa del positivismo” mantenido por, entre otros, Adorno y Popper. En este sentido, la (hegeliana) lectura de Adorno del concepto de “refutación” (Cfr. Th. Adorno, “Introducción a la disputa del positivismo en la sociología alemana” y “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en *Escritos Sociológicos*, Akal, Madrid, 2004) de Popper bien justifica aventurarnos a plantear una suerte de “paralelismo” entre aquella “Disputa” y el debate entre Kant, Jacobi y Hegel que aquí se ha analizado.

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 231.

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1976, p. 64.

---

# Pensar lo inexpresable. El núcleo de lo dialéctico entre Platón y Hegel

Leonardo Mattana

---

**Abstract:** The aim of this article is to analyze some characteristics of Hegelian dialectics, trying to define its centrality in the process of thought and investigating its limits. To this end, I will propose a hypothesis that implies a parallel reading of the meaning of dialectics at some moments in Platonic philosophy (particularly around the "Unwritten Doctrines") and others in Hegel's philosophy, especially in the *Science of Logic*. This confrontation will allow us to draw a line of conjunction between both authors and to elucidate the chiasm between history, thought and dialectics.

**Keywords:** Hegel, Plato, dialectics, thought, difference.

## 1. Introducción

La relación entre Hegel y Platón es increíblemente rica y sin duda va más allá de las menciones explícitas que el filósofo alemán pueda hacer de su ilustre predecesor. Tenemos, en efecto, la posibilidad de confrontar conceptos de ambos que son centrales para la historia del pensamiento y que, a pesar de las distancias y diferencias, permiten un diálogo fértil. Especialmente, a partir de las referencias que Hegel hace de Platón, en el periodo de Jena, podemos comprender mejor la conexión que se puede establecer entre la dialéctica platónica y la hegeliana y cómo ambas tengan algo en común justamente en torno a la naturaleza del pensar y a la dificultad de su aprehensión y expresión.

Así, en primer lugar, nos concentraremos sobre la función que el concepto de escepticismo tiene en la formación de la filosofía del propio Hegel y su relación con la dialéctica. En cierto modo, el escepticismo representa un marco de referencia para poder articular la fuerza de la negatividad cuya importancia Hegel comprende desde muy pronto pero que requiere de adecuados instrumentos lógicos para ser eficazmente encauzada. Así el escepticismo antiguo representa un punto de inflexión en la elaboración de la dialéctica hegeliana.

En segundo lugar, vale la pena dirigirse directamente al texto de Platón —especialmente al *Parménides*— para entender la puesta en juego de este diálogo. No entraremos demasiado en detalles sobre las disputas filológicas, ya que no es éste el objetivo primario de nuestro trabajo. Pero sí que cabe mencionar una cuestión a propósito de este diálogo que servirá para trazar esa conjunción con Hegel, a saber, que en él se hace alusión a las doctrinas no escritas de Platón. ¿En qué sentido la aparente solución negati-

va del diálogo, especialmente de la tercera parte, constituye un punto de acceso a las doctrinas no escritas, intentando expresar toda la potencia de la dialéctica?

En este sentido, y en tercer lugar, vamos a proponer una hipótesis, más conceptual y teórica que propiamente filológica, a través de la cual trazar una conexión entre los principios últimos de Platón y el problema hegeliano de poder expresar el pensamiento en el acto mismo del pensar. ¿Podemos considerar que lo Uno y la Díada, en cuanto principios de determinación, sean una forma de representar el pensamiento en su ser uno y múltiple? ¿Y si la solución dialéctico-negativa de Platón fuese una máscara, una protección, frente a la imposibilidad de expresar toda la potencia del pensamiento en acción, mientras que Hegel intentaría, en una vuelta de tuerca de la dialéctica, expresar ese pensamiento en el modo más próximo al acto mismo del pensar?

Finalmente, y como conclusión, constatar que si entendemos la dialéctica coherentemente con cuanto desarrollado en los puntos precedentes, entonces ella no es algo solamente consustancial al pensar sistemático, sino que es su única forma posible. En tal sentido, y a través de algunos aspectos de la interpretación de Giovanni Gentile de la dialéctica hegeliana, podremos comprobar el límite de expresar el acto del pensar y cómo las soluciones platónica y hegeliana se enfrentan a ese límite.

## 2. El escepticismo en el joven Hegel como primera forma de articulación de la negatividad

El interés de Hegel por el escepticismo surge tempranamente (a partir de los primeros años de Jena) y de forma contextual a la progresiva centralidad que la negatividad y la contradicción asumen en su propuesta filosófica. El valor de un conocimiento negativo, crítico, capaz de destruir las determinaciones del entendimiento finito es a su vez central en la articulación entre lógica y metafísica a la que Hegel dedica algunos fragmentos y pasajes de sus escritos de esos años.<sup>1</sup> La elaboración de esta vía conceptual, mucho más escorada hacia la lógica, a menudo se disimula, por parte del propio Hegel, bajo una propuesta meramente metodológica. En parte, es posible que Hegel no quiera hacer colisionar sus propias investigaciones con la aspiración de una propuesta filosófica común entre él y Schelling. Es como si el joven Hegel intentara compatibilizar el punto de llegada de una unidad de lo Absoluto, según un modelo más próximo al de Schelling, con una confrontación con la filosofía trascendental e incluso con la me-

tafísica precedente desarrollada sobre su propio terreno. Lo conceptual, lo negativo, lo típico del entendimiento, le serviría a Hegel, según su declarada intención, para hacerse paso y destruir todo el andamiaje de las determinaciones finitas desde el interior. En resumen, Hegel propone batir al enemigo con sus propias armas.

Por tanto, Hegel se sirve del escepticismo en el marco de un saber que no tiene la pretensión de ser la afirmación directa de lo verdadero, cuanto a una progresiva destrucción de aquello que impide el acceso a la verdadera filosofía, a saber, todo el aparato trascendental kantiano construido a partir de la conciencia y el entendimiento. El escepticismo podría ser entendido como una máscara, un filtro, que le permite a Hegel una dosificación de la negatividad, tomándole el pulso para hacerla estallar justamente en el momento más decisivo de su crítica a la filosofía trascendental. También es, en cierto sentido, una excusa para retomar autores del pasado, en particular antiguos, para reivindicar su filosofía como una búsqueda de “lo más antiguo de lo antiguo”.<sup>2</sup>

El punto probablemente más interesante de esta relación entre escepticismo y dialéctica lo encontramos a partir de una cita del *Escrito sobre la relación del escepticismo con la filosofía*, en la que podemos comprobar como este nexos, así como la transfiguración de su significado en el sentido platónico, son esenciales para intentar entender qué significa pensar, para Hegel.

Dicho texto, publicado en 1802 en el *Kritisches Journal*, supone una crítica contra el dogmatismo de la conciencia de Schulze,<sup>3</sup> así como un repaso de los tropos escépticos de Sexto Empírico y de Agripa. Sin embargo, la cita –casi una evocación– sobre la que aquí hemos de llamar la atención concierne a Platón y a su *Parménides*, que es central especialmente en esa relación, anunciada desde el título, entre escepticismo y filosofía.

¿Qué documento y sistema más perfecto y consistente de auténtico escepticismo podríamos encontrar que el *Parménides* de la filosofía platónica, el cual abarca y destruye todo el ámbito de ese saber por conceptos del entendimiento? Este escepticismo platónico no se dedica a dudar de estar verdades del entendimiento [...] sino que se dedica a negar completamente toda verdad de un conocimiento tal. Este escepticismo no constituye una cosa particular de un sistema, sino que él mismo es el lado negativo del conocimiento de lo absoluto y presupone inmediatamente a la razón como el lado positivo.<sup>4</sup>

La cita, a pesar de no ser desarrollada en detalle por Hegel, da indicaciones importantes. En primer lugar, este diálogo platónico sería capaz no tanto de negar algunas verdades del entendimiento, manteniendo otras por válidas, cuanto de poner en entredicho la estructura misma del enjuiciamiento, es decir, que no se limitaría a refutar determinados juicios dentro del ámbito del entendimiento, sino que más bien sería capaz de destruir el enfoque mismo de una visión cognoscitiva marcada por el entendimiento.

Claramente, Hegel trae a colación a Platón para atacar a Schulze, algo que es dudoso, al menos desde el respecto filológico; sin embargo, lo que Hegel entiende afirmar es que el planteamiento platónico se presenta como completamente alternativo al nuevo escepticismo, que es en realidad un dogmatismo de la conciencia. El punto fundamental es que el diálogo platónico con su gimnasia dialéc-

tica<sup>5</sup> remueve todo tipo de fijaciones que se podían dar en el entendimiento y que consolidaban ese sustrato de la conciencia, que en el escepticismo de Schulze orientaba todo el proceso. En tal sentido, el interés primario de Hegel es el aspecto negativo, aniquilador y destructor, que el escepticismo antiguo y especialmente el que nos presenta Platón en el *Parménides* representa. Un ejercicio dialéctico capaz de poner en entredicho todo discurso asentado y hacer estallar la contradicción presente en el acto mismo del pensar.

Pero, en segundo lugar, este escepticismo no representa un método exterior a la filosofía, sino que es estructural a la filosofía misma. Aquí probablemente, Hegel ve la diferencia entre el escepticismo de Sexto Empírico y de Agripa y el nivel más elevado del de Platón.<sup>6</sup> Este último comprendería la necesidad de desarrollar el lado negativo de la filosofía, no limitándose a negar simplemente aquello que es objeto de su juicio. En el *Parménides* hay una idea de filosofía que va más allá del ejercicio dialéctico: crítica y sistema se unen y es esto lo que le interesa a Hegel. Si el escepticismo no constituye “una cosa particular del sistema” significa que no es una parte del mismo, sino que más bien está presente en todo momento, es una condición de posibilidad del mismo, hace parte de su método de articulación. Y más concretamente significa que la forma de proceder dialéctico-negativa es constitutiva de un saber racional y sistemático, a saber, que la negación determina lo real y que todo proceso de articulación sistemática de la realidad pasa a través de su momento negativo. Por ello, Hegel llega a decir que el escepticismo “es una sola cosa con la filosofía”.<sup>7</sup> Es justamente el lado negativo del conocimiento de lo Absoluto: aquí aparece claramente la complementariedad entre dos vías, una conceptual y una inmediata de acceso a lo Absoluto, tal como se decía al principio: una que se presenta como principalmente método-lógica y la otra como la privilegiada por Schelling a través de un acceso inmediato.<sup>8</sup> Lo curioso es que a pesar de que Hegel presenta la primera como más modesta, en realidad es la única que persigue, acentuando progresivamente su crítica a todo acceso inmediato al saber especulativo. De ahí al célebre “pistoleto” de la *Fenomenología*, el paso es breve.<sup>9</sup>

Entonces, el escepticismo, especialmente el que Platón propone en ese diálogo, representa para Hegel una vía sólida para poder manejar la potencia de lo negativo y, al mismo tiempo, sentar las bases para una filosofía sistemática; se podría decir que es una máscara porque le permite usar una figura histórica y una herramienta lógica para atacar la situación actual de la filosofía, forjar una propuesta propia y sin embargo no romper aún de forma explícita con Schelling.

Pero más allá de este aspecto principalmente histórico-filosófico sobre la recepción de Platón en el joven Hegel, hay un núcleo teórico mucho más interesante y que se proyecta más allá de estos años de Jena, en torno a cómo lo dialéctico pertenece a la idea misma de sistema.

## 2. El *Parménides*: dialéctica de lo inexpresable.

Para intentar entender la fascinación hegeliana por este escrito platónico vamos a avanzar una hipótesis ligada a



la interpretación del diálogo como umbral de las doctrinas no escritas.<sup>10</sup>

En primer lugar, ello requiere una contextualización, si bien mínima, en torno a si el *Parménides* alude o está relacionado con las llamadas “doctrinas no escritas” de Platón. Como han indicado inminentes estudiosos del pensamiento platónico (Krämer, Reale, Gaiser, Szlezák) las doctrinas no escritas pueden ser entendidas como protología, a saber, como doctrina de los principios, por encima o más allá de las formas eidéticas (Ideas).<sup>11</sup> Los dos principios serían lo Uno y la Díada, que están indisolublemente vinculados y constituyen un movimiento recíproco que permite fundamentar la distinción misma entre unidad y multiplicidad. Ahora, sin entrar demasiado en el significado que los Principios últimos tienen para la filosofía platónica, buscaremos en esta dirección la razón por la que Hegel hace esa afirmación ya en 1802, y sobre todo porque la referencia a la dialéctica platónica mantiene esa vigencia incluso en la *Ciencia de la Lógica*.

Pero demos un paso de lado y busquemos algunos indicios ulteriores en un célebre pasaje de la carta VII, en la que Platón escribe que “un hombre que se afana es asuntos dignos de afán se cuida mucho de someterlos a la envidia y perplejidad de los hombres poniéndolos por escrito”.<sup>12</sup> Parece que la determinación por no escribir sobre aquello que contiene los principios más altos tiene que ver con un cierto pudor, una cierta reticencia, a la hora de poner por escrito un saber que requiere de un trabajo distinto. Juega un cierto peso la relación que en el mundo antiguo había entre memoria y uso de la fuente escrita, como si aquello que realmente era importante, fuese necesario saberlo de memoria, interiorizarlo y no simplemente tenerlo a disposición en una tablilla o un papiro.<sup>13</sup> Pero más allá del aspecto cultural o incluso ético-político de mantener un *corpus* de doctrinas no escritas, podemos encontrar una hipótesis propiamente teórica. En tal sentido veamos otro pasaje de la misma carta:

En cada uno de los seres se dan tres elementos por vía de la cuales debe presentarse su conocimiento, siendo el cuarto el conocimiento mismo (en quinto lugar hay que colocar aquello mismo que es cognoscible y es en realidad): primero, el nombre; segundo, la definición; tercero, la imagen; lo cuarto es conocimiento. Así pues, si se quiere entender lo ahora dicho, tómese un ser como ejemplo y reflexiónese de igual manera acerca de todos. Existe una cierta realidad a la que se llama “círculo, la cual tiene este mismo nombre que acabamos de pronunciar. La definición es su segundo elemento, compuesto de nombres y predicados, pues “lo que desde sus extremos hasta el medio dista por todas las partes lo mismo” sería la definición de aquello que tiene el nombre de “redondeo”, “circunferencia” y “círculo”. Su tercer elemento es lo que se pinta y se borra, se moldea y se destruye: de esto el propio círculo, al cual se refieren todas estas representaciones, no experimentan nada, pues es distinto de ellas. Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia y la opinión verdadera sobre estas realidades; de otra parte, todo esto hay que entenderlo como único elemento, que no existe en los sonidos ni en las figuras corporales, sino en las almas, con lo cual resulta evidente que es distinto de la naturaleza del círculo y de los tres elementos antes citados. De los tipos de conocimiento la inteligencia es el que se halla en la mayor proximidad a lo quinto por su afinidad y semejanza; los otros se encuentran a más distancia.<sup>14</sup>

Este pasaje es realmente interesante porque en pocas líneas se atraviesan las fases que van desde conocimiento

sensible y empírico (nombrar las cosas, definir las e incluso dibujarlas) hasta el conocimiento mismo. La cuarta cosa, la ciencia o la inteligencia, es la que más se aproxima al objeto en sí, a la verdad. Pero lo más interesante es que la unidad se da propiamente en el pensamiento y que este cuarto elemento es la suma de los precedentes, pero a la vez es extraño a aquellos, siendo lo que más se acerca a la verdad como tal. Pero, aun así, incluso la ciencia “es esencialmente diferente”, remarca Platón. La ciencia misma tiene que ver con el contenido que intenta explicar pero al mismo tiempo mantiene su diferencia con la totalidad en sí porque si fuera igual a ésta, anularía el sentido mismo del conocimiento; es como si Platón dijera que es necesario recorrer una cierta vía lateral para alcanzar la unidad de saber y que ésta mantuviera una determinada distinción con respecto a la verdad como tal.<sup>15</sup> Entonces hemos de concentrarnos en esta diferencia, con respecto al contenido, del propio pensamiento que obra y que se aproxima a la verdad. ¿Y si ese pudor, esa reticencia, de la que nos hablaba Platón en el otro pasaje tuviera que ver justamente con esta dificultad de expresar esa unidad del conocimiento, ese pensar que se refleja en lo pensado pero que difiere de él y que es sumamente complicado de captar como tal? ¿Y si la necesidad de las doctrinas no escritas surgiera de la dificultad de poder plasmar adecuadamente toda la potencia del pensamiento? La forma oral en este sentido sería más plástica, más flexible y moldeable, para poder transmitir el pensamiento en toda su viveza, o al menos no haría explícito ese límite a la hora de poder expresar el pensamiento en el acto de su pensarse, como si la solución oral fuese una forma de eludir el problema del constante devenir del pensamiento. Lo que Platón deja claro es que “no existe ni existirá nunca un escrito mío sobre estos temas”.<sup>16</sup>

En este sentido, desarrollando el planteamiento de la Carta VII, el *Parménides* sería un intento extremo de plasmar ese pensamiento en acción, en toda su potencia de lo negativo. No vamos a analizar el diálogo en su totalidad, sino que vamos a considerar algunos puntos salientes que nos permiten trazar una conexión con la problemática hegeliana. Tal vez esto nos lleve a forzar algo a Platón, pero si consideramos esta hipótesis e intentamos recorrerla, podemos ver cómo Hegel y Platón se enfrenten a una dificultad parecida.

Ahora entremos más en detalle en el *Parménides*: ante todo, es necesario decir que nos concentraremos principalmente en la segunda y sobre todo en la tercera parte del diálogo. En primer lugar, veamos un aspecto de la segunda parte, que podemos considerar bastante llamativo, sobre todo porque puede ser aprovechada por Hegel para plasmar su juicio sobre Platón. En 132b, los interlocutores se interrogan sobre la posibilidad de que “cada una de las formas es un pensamiento”,<sup>17</sup> es decir, la hipótesis de pensar las ideas como meros entes de pensamiento. Es una posibilidad interesante, aunque solamente si la observamos desde un punto de vista hegeliano: a saber, que lo verdadero sea el concepto. Desde un punto meramente platónico la posición no se sostiene y se trata de un pasaje más que ha de ser confutado durante la disertación. Pero merece ser mencionado, porque Hegel en las *Lecciones de historia de la filosofía* insistirá sobre este “idealismo” platónico como cifra general de su pensamiento.<sup>18</sup> Desde

la primera página del apartado dedicado al filósofo griego, Hegel destaca como Platón fue capaz de expresar la verdad del pensamiento de Sócrates, a saber, que:

la esencia reside en la conciencia, ya que de acuerdo con él lo absoluto ha de buscarse en el pensamiento y toda realidad es pensamiento: no el pensamiento unilateral o el pensamiento concebido en el sentido del idealismo malo [...] sino el pensamiento que abarca en una unidad tanto la realidad como el pensar, el concepto y su realidad en el movimiento de la ciencia, y la idea de un todo científico.<sup>19</sup>

Realmente parece que Hegel habla de sí mismo, incluso con esa referencia al idealismo malo, que en otras ocasiones usó para diferenciar el idealismo de tipo kantfichteano del propio. De todos modos, Hegel destaca la vinculación entre la dialéctica y el concepto, lo cual, más allá de su interpretación sesgada, resulta interesante porque muestra la radicalidad del planteamiento platónico en su conjunto, algo que en este diálogo, el *Parménides*, es especialmente relevante.<sup>20</sup> Pero en todo caso, difícilmente se podría aceptar que las ideas tal como se describen en la segunda parte de este diálogo sean solamente pensamientos. La razón principal de ello consiste en que la hipótesis que Sócrates propone en tal sentido sirve para escapar del argumento del tercer hombre, pero, aunque la idea fuera algo psíquico, debería igualmente tener una validez objetiva para que fuese idea de algo y el argumento del tercer hombre, según el enfoque platónico, se volvería a reproducir.<sup>21</sup>

Sin embargo, en segundo lugar, veamos como la transición entre la segunda y la tercera parte del diálogo propone un cambio de escenario interesante. Se da por hecho que una definición positiva de las ideas es imposible, por lo que se puede entrever un plano discursivo diferente. Vuelve en tal sentido, la posibilidad de interrogarse si, en caso de admitirlos, ¿los principios últimos, a diferencia de las ideas, podrían aludir al pensamiento como tal en ese incesante movimiento suyo, más allá de la fijación óptica que las ideas exigirían? Repetimos: se trata de una hipótesis que nos permitiría acercarnos a Platón a Hegel, aunque el trasfondo de la cuestión de lo Uno y la Díada para Platón tenga que ver más bien con los pitagóricos y los principios matemáticos. Las Ideas no se podrían corresponder con lo que para Hegel es el verdadero pensar conceptual, porque dicho pensar no es un pensar de contenidos concretos, cuanto el tejido lógico que sostiene la pensabilidad misma. Por tanto, a Hegel no le interesarían tanto las ideas de una cosa u otra sino la manera en la que el pensamiento funciona, algo que sí podría entreverse a través de los principios.

Frente a la imposibilidad de encontrar una definición satisfactoria de las ideas en la segunda parte (135a), Parménides le dice a Sócrates (135d) que se esfuerce y se ejercite más. Sócrates le pregunta cómo, a lo que Parménides contesta que “no sólo [hay] que suponer que cada cosa es y examinar las consecuencias que se desprenden de esa hipótesis, sino también suponer que esa misma cosa no es”.<sup>22</sup> Así se introducen los dos bloques principales en torno a la posibilidad de afirmar o negar el Ser.<sup>23</sup> Pero la propuesta suscita sospechas (probablemente porque parece ya de antemano quebrantar el principio parmenideo de identidad) y no es entendida bien. Parménides primero

la explica, en resumen, pero ante los ruegos de los asistentes es forzado a entablar un discurso de ese tipo. Se insiste especialmente en que se trata de un “notable procedimiento”<sup>24</sup> y una “pesada tarea”.<sup>25</sup> También, algo que apunta a las doctrinas no escritas, es que Parménides acepta sabiéndose entre interlocutores discretos y valiosos, como diciendo que lo que va a contar no es útil ni bueno para el público general.

Es importante notar que hay un deslizamiento entre la oposición, típicamente eleática, y que aparecía ya en la primera parte del diálogo, entre lo Uno y los Muchos y la oposición representada por lo Uno y lo Otro-con-respecto-a-lo-Uno. Esta diferencia se mantiene implícita, pero es ahí donde está la radicalidad del discurso de Parménides. Lo Otro-con-respecto-a-lo-Uno no es lo mismo que la mera multiplicidad en el plano de lo óntico-fenomenológico que es el expuesto por Zenón en la primera parte del diálogo; o dicho de otro modo, no se trata de decir que un ente es distinto de otro, por ejemplo que la silla es distinta de la mesa, o el árbol de la roca. Al contrario se trata de comprender la posibilidad misma de negar un ente o incluso el propio Ser, poniendo de relieve el tejido relacional del discurso dialéctico.<sup>26</sup> Es el principio de la Díada, que realmente habría de entenderse como lo No-Uno, la negación.<sup>27</sup> En este sentido, la gimnasia dialéctica de la tercera parte del diálogo no es un mero ejercicio de sofistas: por un lado se pueden distinguir entre hipótesis viables y otras que lo son menos, pero lo realmente interesante es que la contraposición entre los dos principios genera una tensión que no se puede anular y resolver y que al mismo permite una determinación por recíproca oposición. Este principio de determinación que se da entre los dos momentos parece romper o al menos convivir con el otro principio, regido por la participación de lo múltiple con respecto a las ideas. En este sentido, se pueden entender los principios como el eje lógico en torno al que se articulan algo que podríamos definir como Metaideas o incluso como los μέγιστα γένη de los que Platón nos habla en el *Sofista*.<sup>28</sup> Lo que sí podemos afirmar es que entre las Ideas que aparecen de forma más explícita y los Principios, que constituirían las doctrinas no escritas, existe una complementariedad que representa el esfuerzo de un pensamiento que intenta abarcar al mismo tiempo lo pensado y lo pensante. En este sentido, la dialéctica sería posibilidad de negación radical en cuanto mantendría tanto lo uno como lo Otro-de-lo-uno como igualmente posibles.

Además, tomemos un pasaje muy significativo a través de las dos primeras consecuencias de la hipótesis positiva para constatar que hay una diferencia fundamental:<sup>29</sup> la primera, que podríamos definir como lo Uno que es (en sí) resulta inviable porque se rige justamente por la idea de que lo Uno es algo indiferente, carente de figura e ilimitado. Lo Uno-que-es-en-sí no admite la multiplicidad ni lo otro con respecto a sí y termina siendo falso -falso justamente por ausencia de contradicción- porque siendo indeterminado, uno en sí, no puede siquiera tener la determinación de ser uno. La participación de lo Uno del Ser es imposible si hay una plena coincidencia de ambos. Surge entonces la segunda consecuencia de la primera hipótesis, a saber, que lo Uno es. “Pero, si una cosa es el ser y otra diferente es lo uno, no es por ser uno que lo uno es diferente del ser, ni es por ser que el ser es otro que

lo uno, sino que difieren entre sí en virtud de lo diferente y de lo otro [...] De tal modo, lo diferente no es lo mismo que lo uno ni es lo mismo que el ser”.<sup>30</sup> La diferencia entre Ser y Uno está en la diferencia misma, que es el hacer diferir del Ser y lo Uno; la diferencia les une y les separa, no coincide con ninguno de los dos términos y ni siquiera es algo, ya que es la conexión que permanece no tematizada (por lo que se evita el problema del 'tercer hombre'); lo Uno-que-es-uno es lo Uno proyectado fuera de sí, y la diferencia es ese Uno que es. El Uno-que-es es lo uno que no es tal como es. Son interesantes en tal sentido algunas de las expresiones de estos pasajes: por un lado, los argumentos sobre la multiplicidad y la unidad son una prueba del trasfondo numérico-pitagórico de los principios de las doctrinas no escritas, pero por otro lado, explicando cómo la multiplicidad participa de lo que es, Parménides dice que “el ser está fragmentado al extremo, tanto en las partes más pequeñas como en las más grandes posibles y en cosas de todo tipo y es, de todas las cosas, la más dividida en partes, y hay un número ilimitado de partes del ser”.<sup>31</sup> El ser, para estar en todas las cosas, ha de estar fragmentado, esparcido, siendo el marco de posibilidad de lo múltiple. El ser es transversal. Lo Uno eleático está definitivamente quebrado.

La culminación de este enfoque se da en el pasaje dedicado al instante, que abre el paso a la *κοινωνία τῶν γενῶν*, que Platón desarrollará con más detalle en el *Sofista*.<sup>32</sup> A través de los varios argumentos en los que se explica ese esparcimiento del ser se llega al momento en el que se pasa de lo uno a lo múltiple. Aquí Platón nos habla del instante, que tiene “una extraña naturaleza que se acomoda entre el movimiento y el reposo no estando en ningún tiempo”.<sup>33</sup> El punto de conjunción entre el Uno que es y lo que es *es* algo que no es en ningún tiempo; justamente como el pensamiento que es aun no siendo.<sup>34</sup>

En este sentido, el pensamiento es dialéctico por constitución, requiere de la negatividad y de su tensión irresuelta. Platón presentando el doble plano de las ideas y de los principios se pone el problema de la complejidad del pensamiento en acto, de su ser uno y muchos a la vez, de ser y no ser, poniendo su ser en constante entredicho.

¿Y si fuera justamente esto lo que a Hegel le interesa sobre todo de Platón?

### 3. Hegel: dialéctica como pensamiento viviente

Si decidimos comenzar por esa cita de Hegel en la que se elogia el *Parménides* de Platón, fue porque nos permitía alcanzar dos objetivos a la vez: por un lado, explicar la centralidad del escepticismo en la formación del pensamiento del joven Hegel y, por otro, porque nos servía para introducir el objetivo, más ambicioso, que acomuna a Platón y a Hegel y que consiste en poder expresar la potencia del pensamiento en su complejidad y transversalidad, en su ser al mismo tiempo proceso y acto.

En este sentido y para trazar una conexión entre lo que hemos afirmado al diálogo platónico y la intención hegeliana, puede ser útil retomar algunas evidencias textuales de obras de Hegel, pero no ya del joven Hegel de Jena, sino del Hegel de la *Ciencia de la Lógica*. Se trata de pasajes en lo que Platón está explícita o implícitamente cita-

do y lo más interesante no es tanto lo que nos dice de Platón sino los lugares de su propia obra en los que Hegel hace referencia al pensador griego, y donde siempre hay también una referencia a la dialéctica.

En un momento de la Introducción, acto seguido de decir que el “pensar objetivo es, pues, el contenido de la ciencia pura”,<sup>35</sup> (Hegel está hablando justamente del pensar conceptual que es la expresión más alta del proceso del pensamiento y, por tanto, de la Lógica) y que la lógica ha de ser captada como “el sistema de la razón pura, como el reino del pensar”,<sup>36</sup> Hegel ataca la interpretación según la cual las ideas platónicas serían algo parecido a entes existentes, pero colocados en un mundo suprasensible. Al contrario, para Hegel “la idea platónica no es otra cosa que lo universal o, de un modo más determinado, el concepto del objeto; solamente en su concepto tiene algo realidad efectiva”.<sup>37</sup> Se trata de una consideración en línea con el pasaje de *las Lecciones de historia de la filosofía* que hemos citado antes, y que sobre todo, una vez más, habla más sobre el propio Hegel que sobre Platón, aunque no deja de ser importante que Hegel asigne a Platón un rol casi inaugural en esa historia de la cosa del pensar: la cosa efectivamente real es la que es pensada, la determinación de la cosa tiene lugar justamente en el momento en que es pensada.

Esta compenetración profunda del pensar y la cosa es retomada apenas unas páginas después. Es curioso que Hegel vuelva a hablar de Platón y de la dialéctica, cuando hace una anotación que podríamos definir metodológica a propósito de las partes de su lógica, de los títulos de cada sección y de cómo se ordenan; Hegel asigna cierta importancia a todo ello, pero destaca que la condición principal es que lo que “hace falta es que esté presente la necesidad de la cohesión y la surgencia inmanente de las diferencias, cosa que ocurre en el tratamiento de la Cosa misma y la propia determinación progresiva del concepto”.<sup>38</sup> Es decir que más allá de las referencias a las categorías lógicas o a otros autores lo fundamental es captar el movimiento mismo de lo Lógico y su propio autogenerarse y autodeterminarse.<sup>39</sup> Como se decía antes, justamente gracias a esa inmanencia del pensar, la lógica no requiere de la aportación exterior; pero lo más interesante viene unas líneas después cuando Hegel explica cuál es el motor, el combustible, de ese proceso inmanente: “aquello por cuyo medio se guía el concepto mismo para avanzar es lo negativo que él tiene dentro de sí mismo; esto es lo que constituye lo dialéctico de verdad”.<sup>40</sup> Asume aquí Hegel explícitamente que el pensar concipiente es en sí mismo algo negativo, que determina y avanza según su capacidad de negar lo otro de sí.

Sacar a la luz la negatividad presente en el pensamiento de forma dialéctica es justamente lo propiamente especulativo, siendo necesaria la negación de la negación, para no quedarse únicamente en la crítica del entendimiento (justamente el momento en el que quedaba estancado Kant, a los ojos de Hegel). Así “en este carácter dialéctico, tal como viene aquí tomado, y por ende en la captación de lo contrapuesto en su unidad o de lo positivo en lo negativo, consiste lo especulativo. Éste es el aspecto más importante, pero más difícil para la facultad de pensar, falta aún de ejercicio”.<sup>41</sup> Parece remitirnos a los pasajes del *Parménides* en los que se hablaba de lo uno que es y

que es justamente porque es a partir de lo que es Otro-de-lo-Uno: se trata de una unidad que es una tensión. Además, nos recuerda aquí Hegel que lo dialéctico es lo más difícil, lo que requiere aún de mucho ejercicio, al igual que la laboriosa tarea que mentaba Platón. Si la dialéctica realmente fuera un ejercicio lógico-lingüístico y nada más, ni Hegel ni Platón afirmarían que es lo más complicado: en ninguno de los dos casos, la dialéctica es algo que afectaría al mero campo del discurso; al contrario, es el síntoma de la dificultad que el discurso tiene a la hora de expresar esa tensión del concepto.

Y ¿cuándo vuelve a aparecer una mención significativa a Platón y a la dialéctica en la Ciencia de la Lógica? Pues, al final, en la Idea Absoluta, cuando Hegel se concentra en explicar su peculiar método. Platón sería el creador de la dialéctica, “un mérito que la antigüedad le atribuyó como lo más excelso, pero que a menudo pasa enteramente desapercibido a quienes con más frecuencia hablan de Platón”.<sup>42</sup> A los ojos de Hegel, este mérito de Platón pasa desapercibido porque no se tiene en cuenta la centralidad de lo negativo en el proceso del pensar.

Lo dialéctico realmente es la congruencia entre momento analítico y momento sintético. El saber conceptual (analítico) es también sintético “en cuanto que su objeto [...] se muestra como otro”,<sup>43</sup> es decir, que se refleja, aparece en otro, aparece como otro. Y poco después, Hegel añade que “a este momento del juicio, tan sintético como analítico [...] hay que denominarlo lo dialéctico”.<sup>44</sup> Un poco didácticamente es lo que a propósito de la filosofía de Hegel suele ser llamado lo dialéctico-negativo o el momento antitético. Sin embargo, como aquí Hegel destaca es el momento constitutivo en el que el respecto analítico y el sintético confluyen y por tanto es el momento en el que se determina propiamente su objeto. Hegel entonces presenta las críticas habituales a la dialéctica, para luego destruir el “prejuicio fundamental”, a saber, que “la dialéctica no tenga sino un resultado negativo”;<sup>45</sup> al contrario se trata de mostrar como en la dialéctica se mantiene “firmemente lo positivo dentro de su negativo”,<sup>46</sup> lo uno en lo otro, a pesar de lo en sí, la diferencia a pesar de la identidad.<sup>47</sup> Lo negativo es lo mediato y lo mediato es a su vez la instancia mediadora. Así “la negatividad considerada constituye, ahora, el punto de flexión del movimiento del concepto”,<sup>48</sup> porque justamente “pensar la contradicción es el momento esencial del concepto”.<sup>49</sup> Lo negativo estructura la escansión del movimiento lógico, porque mantiene unidas y tensionadas a la unidad y la diferencia, y en este sentido crea el espacio lógico para las determinaciones del pensamiento.<sup>50</sup> Pero además pensar la contradicción significa algo más: significa intentar representar la procesualidad del pensamiento y al mismo tiempo su determinarse en figuras y en momentos, significa pensar lo pensado y al mismo tiempo lo pensante.

Así, si bien, Platón no llegue a hacer este planteamiento de forma explícita, según Hegel, seguramente ha puesto las bases para ello y ha dado señales de acercarse justamente al núcleo del problema, en diálogos como el *Parménides* o el *Sofista*.

#### 4. Conclusión: lo pensante como límite de lo expresable

Tanto en las referencias directas de Hegel a Platón como en el análisis del significado de la dialéctica en los momentos de ambos pensadores tratados separadamente, vemos elementos comunes en torno a la articulación y el significado profundo del pensamiento. Si la dialéctica es justamente lo que pone en entredicho nuestras certezas, lo que nos da que pensar, entonces la dialéctica es pensamiento, en su totalidad y no solamente uno de sus momentos. Lo es en su totalidad porque mantiene ese ser doble del pensamiento que es tan inevitable como complicado de representar: el pensar se da como unidad, en el sentido de que surge como aquello que es más incontrolado, inmediato y singular –advertir el pensamiento es ya pensamiento– y además es un pensamiento que no implica solamente la posición del sujeto, sino también ya una dimensión intersubjetiva y de abertura al mundo;<sup>51</sup> pero al mismo tiempo surge como algo doble: pensamiento siempre es pensamiento de algo (un pensado), pensamiento que difiere de ese algo, que se determina y lo determina por una diferencia de la que no puede dar cuenta en un primer momento, y que lucha para poder cuenta de ella, porque en esa diferencia está su sentido más profundo, lo que Hegel definiría lo especulativo.

Pero esta duplicidad es irreductible, está siempre a la obra, explícita o implícitamente. Y de ahí que sea necesario un doble plano del discurso filosófico: según nuestra hipótesis, para Platón se refleja en la complementariedad de las doctrinas no escritas (principios) y diálogos (ideas);<sup>52</sup> para Hegel en el doble registro de sus categorías lógicas: por un lado, cuando éstas son objeto del recorrido lógico y por otro cuando actúan aun sin ser explicitadas.<sup>53</sup> Esta tensión como núcleo de lo dialéctico es algo que Giovanni Gentile, exponente del neohegelismo italiano de principios del siglo XX, captó de forma fundamental. Nos sirvan algunas breves reflexiones sobre este autor y su interpretación hegeliana, para concluir el presente trabajo y resaltar los elementos que hemos ido articulando a lo largo del texto.

En un conjunto de textos, conocidos como *La Riforma della dialettica hegeliana*, Gentile apuntala algunas consideraciones sobre lo que significa ‘dialéctica’ para Hegel y sus implicaciones en la posibilidad misma de concebir un sistema. En cierto modo, Gentile advierte de forma radical esta dicotomía a la que hemos ido apuntando durante nuestro trabajo y a través de la analogía con Platón, si bien, como ahora veremos, no comparta nuestra hipótesis. Hace el autor italiano una explícita distinción entre una dialéctica de lo pensado y una dialéctica del pensar, justamente para entender el doble plano en el que actúa el pensamiento. Y en cierto modo, esta diferencia es la misma que atraviesa la dicotomía entre unidad y multiplicidad, por mantenernos en las mimbres platónicas, o entre empírico y trascendental, por instalarnos en el lenguaje del propio Gentile, haciendo referencia a Kant. De hecho, la triangulación gentiliana se construye entre Platón, Kant y Hegel y, si bien Gentile presente una visión de la dialéctica platónica que se contrapone a la de Hegel y Kant, hay aspectos que, si mantenemos nuestra hipótesis de concentrarnos en la teoría de los principios y no en la de las ideas, pueden corresponderse con los puntos articulados has-

ta el momento. Gentile entiende la dialéctica como la “ciencia de la relación”,<sup>54</sup> por lo que, desde su punto de vista, en la de Platón se destacaría el elemento de lo pensado (o en última instancia, de lo pensable) y en la kant-hegeliana tendríamos una dialéctica del pensar como tal, o de lo pensante. El lenguaje de Gentile ahonda en la contraposición: “entre las dos dialécticas hay un abismo: el abismo que divide al idealismo antiguo del moderno. La dialéctica de lo pensado es la dialéctica de la muerte; la dialéctica del pensar es, empero, la dialéctica de la vida”;<sup>55</sup> pero más allá de este lenguaje algo dramático, lo más interesante tiene que ver con la diferencia entre una época y la otra, con la introducción decisiva de la modernidad. Justamente es el giro de la modernidad lo que permite hacer explícito lo que en Platón no podía que ser un límite en el discurso filosófico, que lo obligaba a recurrir a las doctrinas no escritas y a una teoría como la de los principios últimos, que si bien se revela imprescindible para comprender hasta el fondo muchos de los entresijos de la filosofía platónica, no deja de tener algunos puntos dicotómicos y presenta un evidente desfase entre el plano de la pensabilidad y el de la expresión temática explicitada.

El propio Gentile admite que hay una imposibilidad en captar el pensamiento en el acto mismo en el que piensa, pero esto no implica que en cierto modo el planteamiento dialéctico de Hegel, y que Gentile se esfuerza por reavivar, sea un intento de ir más allá de un dualismo irreducible, tal como se presentaría en la dialéctica antigua. En tal sentido, el pensamiento es una categoría única, que presenta la relación irreducible de su ser a partir de su ser otro de sí. Evidentemente, por otro lado, se pone el problema de la deducción de las categorías lógicas y de su carácter necesario con respecto a todo el proceso lógico. Gentile define esta deducción “como un caso entre los posibles casos de deducción, o mejor como ella misma un fragmento o un momento de la eterna deducción”.<sup>56</sup> Una vez más, surge la oposición entre unidad y multiplicidad, entre necesidad y contingencia, y una vez más se revela la imposibilidad de separar los términos. Concebir el pensamiento como categoría única no significa pensar la identidad, sino al contrario, pensar la diferencia de la identidad y la diferencia.<sup>57</sup>

Este es el nudo que hemos querido exponer y que es el mismo al que hace referencia Gentile, una vez más, cuando, en otro texto fundamental como es *L'atto del pensare come atto puro*, nos dice que el pensamiento verdadero (esto es, el que indica la verdad) es solamente el pensamiento concreto, a saber, un pensamiento que está presente a sí mismo, que es actual (es decir, como acto puro), y que deja de ser tal cuando ya es representado.<sup>58</sup> La distinción entre un pensar puro y lo que ya es pensado puede ser solamente analítica, e incluso la identificación de este pensar puro sólo puede tener lugar a partir de aquello que no es. Gentile llega a definir el pensamiento como “la actividad que se pone a sí misma negándose”.<sup>59</sup> Si asumimos esta perspectiva sobre el problema hegeliano de la dialéctica y de su relación con el sistema, podemos considerar interesantes avances con respecto a Platón pero también la constatación de un límite atávico del saber frente a la pretendida unidad de la unidad y de la multiplicidad.

Ciertamente, la modernidad –desde Descartes a Fichte y al propio Hegel– nos da la ventaja de concebir el pensar como actividad y por tanto nos permite articular un grado de expresabilidad mayor de ese proceso; y sin embargo, seguimos sin poder cerrar el círculo completo, sin poder expresar hasta el fondo esa actividad y las dicotomías que produce. Nos podemos esforzar con Hegel por detallar cada momento del proceso lógico, cada determinación de ese complejo conjunto de categorías que es la *Ciencia de la Lógica*, pero nunca podremos expresar a fondo el motor y el engranaje a través de los cuales ese proceso se da. Es como si Hegel nos hubiera indicado el camino articulado y pormenorizado del pensamiento y nosotros pudiéramos recorrerlo, pero con la perenne imposibilidad, insalvable, de estar en todos los sitios a la vez; es más, no encontrándonos nunca en el lugar que realmente importa. Y más allá del halo de metáfora de esta expresión, ello significa que la unidad de la unidad y la multiplicidad siempre estará condenada a la diferencia, al pensarse diferidamente.

De este modo, el ejercicio filosófico se esfuerza por redefinir ese límite de lo inexpresable, intentando proyectar el pensamiento fuera de sí, reflejándolo, reflexionándolo y buscando ganar progresivamente un terreno para su tematización. En tal sentido, la confrontación de Hegel con Platón es el resultado de esta tensión que surge en el intento mismo de aferrar el pensamiento. El descubrimiento de la negatividad que hace el joven Hegel en Jena se desarrolla en sistema, pero al mismo tiempo ahonda en su irreducible doblez y su arraigo en la historia de la filosofía, hasta el propio Platón. Mas Hegel comprende bien la centralidad de la subjetividad que surge a partir de la modernidad y se sirve de ella para repensar la procesualidad del pensamiento como una actividad que requiere siempre de su ser reiterada. A pesar de las dificultades de rendir cuentas del proceso del pensar, no puede haber en la modernidad, doctrinas esotéricas o no escritas ya que el despliegue del pensamiento ha de recorrer sus determinaciones, aunque éstas sean solamente algunas entre las tantas posibles.

Tal vez la única forma de mantener vivo este proceso y de acceder a él, sea pensar la contradicción; de hecho, Hegel nos ha invitado a ello en diversos pasajes de su obra ya que, en la su imposible resolución, la contradicción se aproxima al pensar el pensamiento en su fugaz y escurridiza potencia.

## Notas

<sup>1</sup> Se trata de fragmentos recogidos en el Volumen 5 de la *Gesammelte Werke: Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, Felix Meiner, Düsseldorf-Hamburg, 1998, pp. 257-276. De ahora en adelante GW 5.

<sup>2</sup> GW 5, 273.

<sup>3</sup> No podemos entrar en detalles aquí, pero para una reconstrucción más detallada de la confrontación con Schulze, remitimos a cf. A. Engstler, “Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes” en H.F. Fulda; R-P. Horstmann (hg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett Cotta, Stuttgart, 1996, p. 98-114. Por otro lado, la crítica al denominado dogmatismo de la conciencia reviste un interés primario porque es el punto de partida de la reconfiguración de la subjetividad. Cf. K. Vieweg, “Der Anfang der Philosophie - Hegels Aufhebung des Pyrrhonismus” en W. Welsch; K. Vieweg, *Das Interesse des Denkens Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2003, pp. 142-146.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Jenaer kritische Schriften*, en *Gesammelte Werke*, Band 4, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1968, p. 207; de ahora en adelante GW 4.

<sup>5</sup> Este concepto nos lleva a hacer necesariamente al menos un breve excurso en torno al carácter más o menos serio de este diálogo platónico. Por un lado, la agilidad y refinamiento del discurso y el resultado aparentemente negativo han llevado a considerar este diálogo como un ejercicio dialéctico, según su peor acepción (cf. A. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, Francis & Taylor, London, 1963, p. 351). Sin embargo, como iremos mostrando a lo largo de este trabajo y de la confrontación con Hegel, el *Parménides* no tiene un resultado negativo, porque el objetivo mismo de la gimnasia dialéctica es el de mostrar el propio movimiento del pensar, sin tener que llegar a su resolución. De hecho, la dialéctica sería tomada en serio como método científico, más allá del aspecto discursivo, ya por Aristóteles, en los Tópicos, cf. I, 101a-b (Aristóteles, *Tratados de Lógica. Órganon I*, trad. M. Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982, pp. 92-93).

<sup>6</sup> Cf. H. Buchner, "Skeptizismus und Dialektik" en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990, 235-240.

<sup>7</sup> GW 4, 213.

<sup>8</sup> Sobre la presencia de dos vías, es interesante la forma en que es presentada en el Troxler-Bericht. Los apuntes de estas lecciones están contenidos en el volumen de Klaus Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Jürgen Dinter, Köln, 1988 y más recientemente incluidos en los *Gesammelte Werke* (cf. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I*, hg. A. Sell, Meiner, Hamburg, 2013, pp. 1-12). Los apuntes sobre las lecciones de Hegel están contenidos en las páginas 63-98 del volumen editado por Düsing. Para resumir muy brevemente la complementariedad de las dos vías, podemos recurrir a una metáfora geométrica contenida en los propios apuntes: Hegel-Troxler nos presenta primero un cuadrado con vértices superior e inferior que indican respectivamente la indiferencia y la reconstrucción y vértices laterales con identidad, a la izquierda, y no-identidad a la derecha. Digamos que se trata un esquema muy schellinguiano. Sin embargo, se presenta también un triángulo constituido por "poner, contraponer y referir" (*Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, ed. cit., p.71). Esto implica la idea de una forma propia de la subjetividad que no es simplemente accesoria a la objetividad, sino que incluso puede complementarse con ella en el sentido de que la vía subjetiva de acceso a la metafísica seguirá presente incluso después de que se haya llegado a la misma.

<sup>9</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Felix Meiner, Hamburg, 1980, p. 24.

<sup>10</sup> Es oportuno recordar que este diálogo no es el único caso en que se hace mención o alusión a las doctrinas no escritas. Al contrario, existe una interpretación de toda la obra de Platón a partir de esta perspectiva, sin embargo en el *Parménides* se dedica una especial atención a la dialéctica, acercando Platón a los problemas que encontramos en Hegel. De todas formas, un libro fundamental para comprender este enfoque es *Platone e i fondamenti della metafisica*. Especialmente interesante es la antología de fragmentos platónicos que remiten a lo "no escrito", cf. H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1982, pp. 358-369.

<sup>11</sup> Encontramos una buena exposición del estado de la cuestión y del nuevo paradigma avanzado por estos autores, la llamada escuela de Milán-Tubinga, en M. Migliori, *Dialektica e Verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 69-90.

<sup>12</sup> Platón, Carta VII, 344c en *Cartas*, trad. J. B. Torres Guerra, Akal, Madrid, 1993, p.125.

<sup>13</sup> Para una contextualización esencial pero eficaz de esta problemática, cf. M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 53-65.

<sup>14</sup> Carta VII, 342a-d (ed. cit. pp. 120-121).

<sup>15</sup> Reale explica como "le quattro cose possono essere una via che porta alla conoscenza della quinta (che è la realtà intelligibile in sé e per sé considerata); ma possono anche costituire un impedimento ed un ostacolo al raggiungimento di quello scopo, proprio a motivo della loro natura" (G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Bompiani, Torino, 2010, p. 99). Desde nuestro punto de vista, ese impedimento para alcanzar la verdad como tal es el indicador de la necesidad de distinguir entre saber y ser, reivindicando justamente esa diferencia y esa autonomía del pensar.

<sup>16</sup> Platón, Carta VII 341c, (ed. cit. p. 118).

<sup>17</sup> Platón, *Parménides* 132b en Platón, *Diálogos V*, trad. M. I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1988, p. 48.

<sup>18</sup> Sin duda, para Hegel, ese "idealismo" está ligado al escepticismo tan central desde 1802. Así, Franco Chiareghin afirma que "die vorbildliche Funktion des "Parmenides" als vollendetes Skeptizismus-System beschränkt sich jedoch nicht auf diese ersten Jenaer Jahre Hegels" (F. Chiareghin, "Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel"

en: H.F. Fulda; R-P. Horstmann, *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, op. cit. p. 47).

<sup>19</sup> G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II en Werke in zwanzig Bänden*, 19, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 11 (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tr. W. Roces, FCE, México, 1955, p. 135).

<sup>20</sup> Para profundizar sobre este capítulo de las Lecciones de historia de la filosofía de Hegel, cf. L. Szleák (1999), "Hegel über Platon. Zum Platon-Kapitel der »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«", en *Perspektiven der Philosophie* 25:187-224, pp. 194-199; S. Montesinos (2009), "Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel: la lectura hegeliana de la dialéctica platónica", en *Bajopalabra. Revista de Filosofía*, II Época, Nº 4: 107-124, pp. 115-117.

<sup>21</sup> Fundamentalmente hay una equivocación en torno a lo que se entiende por pensamiento: puede significar aquello que es pensado (y así lo entiende Sócrates) o bien el proceso mismo del pensamiento, como lo comprende Parménides. Cf. J. Lorite Mena, *El Parménides de Platón*, FCE, Bogotá, 1985, pp. 86-93. Sobre la cuestión del tercer hombre, cf. R. Sharvy (1986), "Plato's Causal Logic and the Third Man argument", en *Nous* XX, 4, pp. 507-530.

<sup>22</sup> Platón, *Parménides*, 135e-136a, ed. cast. cit., p. 57.

<sup>23</sup> Fundamentalmente se trata de trasladar la dialéctica de Zenón de los entes materiales a los inteligibles: así de este modo, el diálogo propone dos bloques de hipótesis, una a partir de la afirmación del Ser y una a partir de su negación, y posteriormente se presentan diversas hipótesis dentro de cada bloque que intentan explicar la relación de la unidad y de la multiplicidad con respecto a cada una de las hipótesis principales. Aquí nos ocuparemos solamente de las dos primeras posibilidades del primer bloque, donde podremos constatar justamente la radicalidad del planteamiento de Platón con respecto al principio de identidad parmenideo.

<sup>24</sup> Según Sócrates, en 136c (ed. cit. p. 58).

<sup>25</sup> En las palabras de Parménides (136d, p. 59).

<sup>26</sup> Cf. E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo, 1987, pp. 86-88.

<sup>27</sup> Así escribe Aristóteles en *Metafísica XIV*, 1, 1087b "unos ponen lo Desigual (pues piensan que en esto consiste la naturaleza de lo Múltiple) (como materia) frente al Uno (es decir, lo Igual)" (Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 553).

<sup>28</sup> Cf. Platón, *Sofista*, 253d y ss. en Platón, *Diálogos V*, trad. Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988, pp. 436 y ss. La dialéctica de los μέγιστα γένη representa el fulcro de un curso de Heidegger del periodo de Marburg sobre este diálogo platónico. cf. Heidegger, *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, Hrsg. I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, especialmente los §§ 76-77. Hay un diálogo indirecto entre Hegel y Heidegger a partir de este curso y cuyas secuelas acompañarán a Heidegger durante muchos años. Cf. mi artículo, L. Matana (2014), "Il Sofista di Platone secondo Heidegger. Dalla Negazione alla Destrutturazione: la trasfigurazione della dialettica" en *Quaderni di In-schibboleth*. Nº 3, pp. 73 - 112.

<sup>29</sup> De hecho podríamos considerar, incluso a nivel de exegesis platónica, como la primera sea inviable y la segunda no. Cf. E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. I- Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 394-400.

<sup>30</sup> *Parménides*, 143b (ed. cast. cit. 75).

<sup>31</sup> *Ibidem*, 144b (78).

<sup>32</sup> *Sofista* 252b-254c (ed. cast. cit. pp. 429-436).

<sup>33</sup> *Parménides*, 156d (111).

<sup>34</sup> Este pasaje, a menudo ha sido considerado como una hipótesis más, aunque es poco probable; más bien habría de considerarse como el principio de reflexión sobre la contradicción del devenir, análogamente a la dicotomía del movimiento que también aparece en los pasajes precedentes. Cf. M. Migliori, op. cit. pp. 297-299 y J. Lorite Mena, op. cit. p. 172-175.

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, en *Gesammelte Werke*, Band 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1978, p. 21 (*Ciencia de la Lógica* (2 vol.), ed. F. Duque, Abada, Madrid 2011 y 2015, p.199). De ahora en adelante GW 11 y la traducción citada entre corchetes.

<sup>36</sup> *Idem*.

<sup>37</sup> GW 11, 21-22 [199-200].

<sup>38</sup> GW 11, 26 [204].

<sup>39</sup> Cf. G. Maluschke, *Kritik und absolute Methode en Hegels Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1974, pp. 52-54.

<sup>40</sup> GW 11, 26 [204].

<sup>41</sup> GW 11, 27 [205].

<sup>42</sup> GW 12, 242 (391).

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> *Idem*.

<sup>45</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, en *Gesammelte Werke*, Band 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1981, p. 243; de ahora en adelante GW 12 (traducción cit. Vol. 2, p. 392).

<sup>46</sup> GW 12, 244 [394].

<sup>47</sup> O como escribe Düsing: “Das »Eine« ist hier das mit sich Identische (ταὐτόν), auf das Hegel das ἐν des Parmenides-Dialogs appliziert. Das Andere als solches wird von Hegel näher bestimmt als das in sich Andere, das Andere an ihm selbst oder das Andere seiner selbst, welches das nunmehr entwickelte Etwas ist.” (K. Düsing, “Formen und Dialektik bei Plato und Hegel”, en M. Riedel (hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1990, p. 190).

<sup>48</sup> GW 12, 246 (396).

<sup>49</sup> *Idem*.

<sup>50</sup> En tal sentido, resulta justamente interesante constatar la importancia de la alteridad, a partir de la reflexión platónica en la filosofía de Hegel. Cf. D. Henrich, “Formen der Negation in Hegels Logik” en R-P. Horstmann (hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1990 pp.218-221.

<sup>51</sup> En caso contrario, esto nos llevaría a sustancializar el pensamiento inmediatamente en el sujeto, como habría hecho Descartes. Italo Testa insiste sobre este punto al afirmar que “in base a tale approccio la conoscenza non procede dal soggettivo all’oggettivo, come nell’impostazione cartesiana che causa lo scetticismo moderno: conoscenza di sé, conoscenza delle altre menti e del mondo esterno sono connesse olisticamente e strutturate intersoggettivamente mediante le capacità cognitive di riconoscimento”. (I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano, 2010, p. 39).

<sup>52</sup> En tal sentido, Reale habla de “una seconda navigazione” para explicar la relación entre ideas y principios en Platón. Cf. G. Reale, op. cit. pp. 153-158.

<sup>53</sup> Lo que abre aquí al problema de la autoaplicación de las categorías lógicas y por tanto la definición del método hegeliano. Cf. W. Becker, “Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik” en D. Henrich (hg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978, p. 75-82.

<sup>54</sup> Gentile, *La riforma della dialettica*, Le Lettere, Firenze, 1996, p. 5. Traducción nuestra.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>57</sup> Cf. G.W.F. Hegel, GW 11, 266.

<sup>58</sup> Cf. G. Gentile, op. cit. p. 183-184.

<sup>59</sup> G. Gentile, op. cit. p. 188.

---

# Necesidad y finalidad en la naturaleza y en el espíritu. Algunas indicaciones de la *Ciencia de la lógica*<sup>1</sup>

Edgar Maragat

---

**Abstract:** I discuss here the importance of the theses on teleology in The Science of Logic. I argue that they imply the inversion of Kant's account of objective teleology in the Critique of Judgement and that, by and large, Hegel follows Aristotle's approach in the books on Physics, even if for Hegel the inner purposiveness of self-producing entities is the truth of all kinds of purposiveness, whereas for Aristotle the teleology of self-production is the truth of necessity, but not the truth of the teleology of thought.

**Keywords:** Hegel, teleology, self-production, Kant, Aristotle, nature, spirit.

## 1. Introducción

La doble conjunción del título sugiere que trataré de muchas cosas. ¿O es sobre todo un título ambiguo? Se distingue, ciertamente, la Filosofía de la Naturaleza de la Filosofía del Espíritu, así que podríamos hablar de necesidad y finalidad con respecto a la naturaleza y luego con respecto al espíritu, separadamente. Por otro lado, se puede hablar de las finalidades que tienen los seres vivos *no* humanos, sus vidas, sus conductas, sus partes, y podemos también hablar de si la naturaleza, tomada conjuntamente, tiene un fin: la gloria de Dios, por ejemplo, o facilitar la vida de los hombres. Análogamente, podemos hablar de los fines que tienen los seres humanos y también de la finalidad que tiene, si es que la tiene, la historia de los seres humanos: se puede hablar de propósitos humanos y también del fin de su historia. Éstas parecen cuestiones diferentes que requieren tratamientos diferentes.

No me he propuesto abordar todos estos asuntos, por supuesto: sólo algunos. Por otro lado, como se hará manifiesto, lo que sigue tiene un final, más que nada, abierto. Sobre todo, quisiera aquí tentar a una consideración unitaria del tema de fondo, esto es, del contraste entre necesidad y finalidad. El contraste lo ha perfilado, de un modo que es importante para la formación del pensamiento de Hegel y unitario él mismo, el filósofo Baruch Spinoza. En su *Ética demostrada geoméricamente* escribe que las llamadas causas finales son “ficciones humanas”, pura y simplemente, y juzga la idea de que las cosas de la naturaleza actúan “por razón de un fin” un prejuicio vulgar:

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan,

comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto. Consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, *en primer lugar*, la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida. *Después* mostraré su falsedad...<sup>2</sup>

Los hombres suponen que todas las cosas de la naturaleza actúan por razón de un fin. Suponen también que ellos mismos actúan por razón de un fin. Suponen, incluso, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin. Spinoza se propone demostrar la falsedad de todas esas suposiciones. Se propone demostrar que no hay fines que sean causas, vale decir, explicaciones reales. La demostración, tal y como la desarrolla al final de la primera parte de su obra, no conlleva un tratamiento diferenciado de esas suposiciones. Spinoza pretende darle a toda la teleología un golpe mortal, mostrando que carece de sentido explicar lo que ocurre y existe apelando a lo que llegará a ser y aún no es, que las causas finales son asilo para la ignorancia y que un Dios que tiene fines es un Dios carente, menesteroso, indigno de su nombre.

También Kant, la verdad, piensa que los fines se dicen de varias maneras, pero que, no obstante, hay algo *general* que decir a favor de causas que no son necesarias, mecánicas, como las únicas que Spinoza admite y, concretamente, fines que son causas. Parte de lo que tiene que decir se halla en el capítulo sobre la antinomia de la razón en la *Crítica de la razón pura*; parte se halla en la *Crítica de la razón práctica*, en la que Kant razona la realidad de acciones que tienen en la pura conformidad a la ley moral de su fin su razón de ser. Hegel desprecia el razonamiento de la segunda *Crítica* y afronta a su manera la provocación de Spinoza considerando también en toda su generalidad los conceptos de necesidad y finalidad. Lo hace en la *Ciencia de la lógica*. A ella me voy a referir, fundamentalmente, en lo que sigue, en particular a sus últimos capítulos, sobre *Teleología*, *La vida*, *La idea del conocer* y *La idea absoluta*. No obstante, uno de los interlocutores principales de Hegel en este terreno sigue siendo Kant. Hegel introduce su discusión del concepto de fin recordando la antinomia de Kant, la antinomia de la necesidad y la libertad, que es a sus ojos la expresión más general de la contradicción lógica aquí relevante. Sobre esa contradicción versa esta contribución.



## 2. Naturaleza, auto-producción, teleología

El capítulo sobre *Teleología* de la *Ciencia de la lógica* —el ante-antepenúltimo, con el que acaba la sección dedicada a “La objetividad”, la penúltima del tercer y, definitivamente, último libro— termina cuando se alcanza la conclusión de que la verdad de la *externa* referencia a un fin se encuentra en la referencia *interna* a un fin.<sup>3</sup> Es una conclusión que puede parecer que se desprende directamente de precisiones conceptuales que introduce Kant en la *Crítica del Juicio* y que, por un momento, resulta trivial. Pues podría decirse que, por definición, lo que si tiene un fin es porque algo que tiene un fin se sirve de ello... tiene un fin si alguna cosa tiene un fin de suyo, en y por sí misma, esto es, si alguna cosa no es un fin sólo para alguien u otra cosa, sino para sí misma, o en pocas palabras: si algo está referido a un fin *internamente*. Si hay algo que tiene en sí mismo su fin, lo que lo hace posible tiene un fin también y, para más señas, tiene un fin relativamente: tiene un fin porque sirve de medio para algo que tiene en sí mismo un fin. Y, así, el medio es conforme a un fin. El fin interno hace de este modo verdadero al fin externo. Que la finalidad interna es la verdad de la finalidad externa podría significar la trivialidad de que si hay medios es única y exclusivamente porque hay fines.

Pero la conclusión del capítulo sobre *Teleología* no debe interpretarse como si fuera trivial, en absoluto, y ello por varias razones. En primer lugar, porque si la conclusión de su argumento fuera que si hay medios es porque hay fines, el capítulo no habría hablado a favor de que hay fines que no son ficciones, de que hay verdaderas referencias a fines con valor explicativo, es más, de que las explicaciones teleológicas pueden ser verdaderas en una medida o en un sentido en que las mecánicas no pueden serlo, como Hegel pretende. Pronunciarse al respecto es la “cuestión esencial”, según la introducción al capítulo. Si la *Lógica* de Hegel se dedicara a trivialidades semejantes, no estaría en condiciones de explicar en qué consiste precisamente tener un fin o estar referido a un fin. La teleología sería un lugar vacío. Un lugar vacío ciertamente reservado para la autodeterminación, para el concepto que queremos pensar que se da realidad a sí mismo, incluso para un motor inmóvil... *pero vacío*. *Si hay medios, hay fines* sería algo peor que una trivialidad o una verdad analítica. Sería una simple tautología: *si* algo está referido a un fin es, desde luego, *porque* hay un fin al que está referido.

A mi modo de ver, sin embargo, la *Ciencia de la lógica* está dedicada a *explicar* —entre otras cosas, sí, pero, entre ellas, precisamente— en qué puede consistir tener un fin, tener un fin en uno mismo, cómo cobra sentido que hablemos de estar (algo) determinado por sí mismo a algo, de ser (algo) de suyo *para* algo. Ciertamente, esto no señala fin alguno: que hay fines, algún que otro fin, al menos uno. Pero sí aclara o, mejor, precisamente, sí *explica* qué hace falta ser para tener en y para sí un fin. Lo que es de cierto modo —de un modo aún por determinar— tiene en sí mismo su fin, según Hegel.

Hegel dedica su obra lógica a explicar ese tipo de cosas: qué modo de ser es ése, en qué puede consistir ser una causa de sí mismo, realizar un concepto, sentar de por sí las condiciones de la propia existencia.<sup>4</sup> Que Hegel intenta razonar en esa dirección lo indica que su argumento

no parte de fines relativos como los que considera Kant en la *Crítica del Juicio*, verbigracia, arenales que se forman lentamente, sino de fines de la clase de los impulsos y las necesidades, que se tienen que realizar en una objetividad indiferente a ellos, a la que esos presuntos fines le son externos. El examen de esos impulsos y necesidades y de la actividad a la que están inmediatamente asociados no es el examen de lo que si tiene un fin es un fin relativo. Es, más bien, un examen de los conceptos mismos de ser un fin y tener un fin: ¿en virtud de qué los impulsos son fines, si tienen un efecto limitado y contingente en la objetividad sobre la que obran? El argumento de Kant lleva puramente a plantear una pregunta. En cambio, el argumento de Hegel trata de proporcionar una respuesta a la pregunta de Kant.<sup>5</sup>

La respuesta es, precisamente, una reflexión sobre el concepto de fin realizado. Que una cierta actividad auto-productiva es lo que hace falta ser para tener un fin y que el fin que tiene una actividad así es *ella misma* es lo que Hegel da a entender en el desenlace del capítulo. Se puede expresar su conclusión en estos términos: los medios son medios y, por tanto, fines relativos *si* y *sólo si* los fines no relativos, el fin al que esos medios sirven, son los propios medios, esto es, si el fin de la actividad (de los medios) no es otro que el medio (o la mediación) en que la actividad misma consiste. Cuando la actividad tiene una productividad *reflexiva*, Hegel muestra que en cada uno de los términos que ella vincula —fin por realizar, medio y fin realizado— están contenidos los otros dos: en el fin por realizar encontramos el medio y toda la realización que cabe esperar; en el medio encontramos el fin por realizar y a la vez el fin realizado; en el fin realizado encontramos aún la necesidad y la actividad, es decir, el fin por realizar y la mediación que conduce a su realización. La actividad teleológica constituye, según el análisis hegeliano, una reunión de esos tres términos, un verdadero silogismo platónico en que los términos *intercambian* los papeles diversos que en principio les corresponden.

Como hiciera siglos atrás Aristóteles, Hegel defiende que una cierta forma auto-productiva es todo lo que hace falta tener para ser un fin realizado y para en definitiva tener un fin. Sin embargo, su argumento no es, exactamente, ninguno de los que Aristóteles maneja en *Física B*, 8 a favor del carácter teleológico de las partes y las actividades de los seres vivos. Pues su argumento no es ni éste: lo que no puede ser casual tiene un fin;<sup>6</sup> ni éste: lo que se produce por etapas tiene un fin.<sup>7</sup> Y, con todo, es una suerte de síntesis de ambos el que él despliega, una síntesis de este tenor: lo que *se produce a sí mismo*, mediatamente, no es casual, tiene un fin.

En segundo lugar, la conclusión del capítulo sobre *Teleología* no es trivial porque, al hacer de la teleología interna la verdad de la teleología externa y, por tanto, de la teleología sin más, se la convierte también en la verdad del mecanismo, en la verdad de las relaciones mecánicas —o de “la relación mecánica”—, pues la conclusión de los capítulos precedentes de la *Ciencia de la lógica* es que la teleología es la verdad del mecanismo. La verdad que en general, antes de que se establezca la distinción entre una teleología y otra, representa la teleología para el mecanismo en la introducción al capítulo se concreta ahora en que precisamente la teleología interna es la verdad de mecanismo y teleología, la verdad de las relaciones objeti-

vas, la verdad de la auto-determinación que no encontramos en los procesos mecánicos ni en lo que es un simple medio.

Una clave interpretativa que encuentro fundamental de esa tesis transitiva viene proporcionada, por cierto, por el capítulo final – no el 8, sino el 9 – del libro B de la *Física* de Aristóteles. Aristóteles dedica ese capítulo a la relación entre lo necesario y las cosas que llegan a ser por naturaleza, es decir, entre lo necesario y las cosas que tiene un fin, un fin por naturaleza. Ilustra esa relación, un tanto paradójicamente, por medio de casos técnicos.<sup>8</sup> Por ejemplo, la sierra ha de ser de hierro para aserrar.<sup>9</sup> La causa de la sierra no es el hierro, es el arte: pues es el arte el que malea el hierro y lo hace apto para cortar madera. Así, la sierra tiene la forma que tiene para algo y no porque es de hierro. Y ni siquiera corta porque es de hierro, por eso sin más: un filo, y no un filo cualquiera, hace que corte madera. No obstante, si la sierra no fuera de hierro, sino ella misma de madera, apenas serviría para aserrar. Por tanto, el hierro le es necesario, sin él no habría sierra, aunque, insisto, no haya sierra a causa del hierro.<sup>10</sup> Del hierro se puede decir que se comporta como lo hace porque es hierro, necesariamente, y también que él es necesario para que la sierra sirva para lo que sirve. La cuestión que Hegel plantea a propósito de lo mecánico o “necesario” y lo teleológico o “libre” –cuál es el concepto verdadero o, mejor aún, si uno es la verdad del otro– es, pues, aristotélica. ¿Cómo se relacionan la materia y la finalidad en la naturaleza?, se pregunta Aristóteles. ¿Cómo se relacionan lo necesario y lo teleológico en general?, se pregunta Hegel. Si la naturaleza (del ser natural) es para algo, entonces es necesario que esté hecho de lo que está hecho, pero no tiene la forma que tiene porque está hecho de lo que está hecho. En esto Aristóteles y Hegel están completamente de acuerdo.

Esto ha sugerido históricamente que aquello que lo necesario permite o hace posible, de lo que lo necesario es simple condición, es la verdad de su condición, algo así como un destino suyo. Pero que es en efecto así es lo que quisiéramos ver justificado en sí mismo y de forma expresa. Pues aun si lo necesario se presta inmediatamente y por sí mismo a servir a una finalidad, como Aristóteles y Hegel parecen pensar, ¿por qué ha de ser considerada la *verdad* de lo necesario aquello a lo que se presta? Es tentador deducir que en Aristóteles hay un prejuicio a favor de la teleología y que el prejuicio consiste, justamente, en que el resultado de ciertos movimientos es considerado la verdad del principio del que mana su movimiento. También es tentador atribuirle a Hegel un prejuicio idéntico a favor de los resultados (fines al fin y al cabo). Lo verdadero es el *resultado*, se indica en un lugar famoso del prólogo a la *Fenomenología*.<sup>11</sup>

Pero los ejemplos técnicos del final del libro B de la *Física* indican, más que nada, que la teleología es la verdad del mecanismo porque la teleología puede explicar el mecanismo, mientras que el mecanismo no es la verdad de la teleología porque no puede explicar la teleología. El fin de la sierra –aquello para lo que sirve y a la vez aquello para lo que fue hecha– explica que esté hecha de hierro. Sin embargo, como ya he dicho, que esté hecha de hierro no explica que corte madera. Las espadas no cortan madera. El propio Aristóteles da a entender que esta relación asimétrica es la que se establece en general en la na-

turalidad entre lo necesario y lo que tiene un fin, como en los productos del arte. En el texto de Hegel es más patente aún, si cabe, que hay una asimetría explicativa general entre lo mecánico y lo teleológico: lo teleológico es, por eso, la verdad *de* lo mecánico. Ambos, Aristóteles y Hegel, piensan que desde el punto de vista del comportamiento necesario de los elementos de los que están hechas las cosas lo que tiene un fin es *casual*. No piensan que *parece* casual. Esto explica que Hegel considere que las relaciones causales productivas (eficientes, mecánicas) sean aparentes, *objetivamente* aparentes. Son aparentes *en sí mismas*: es siempre una contingencia que algo dé lugar a algo desde el punto de vista del primer algo.

Aristóteles ilustra este tipo de contingencia por medio de su ejemplo de la piedra que cae y golpea a alguien.<sup>12</sup> La piedra cae hacia abajo necesariamente, pero el impacto es casual, si el golpeado *pasaba* por allí. Si el golpeado no vino al encuentro de la piedra, decimos que tuvo mala suerte. La piedra que cayó no tenía por qué golpear a nadie. Que golpear a alguien obedece a una concurrencia que Aristóteles compara a la concurrencia de propiedades diversas en una cosa o agente: un arquitecto puede ser músico y, por ello, un músico puede construir una casa. Cuando eso ocurre, el músico es causa *accidental* de la casa. Tan poco como el ser arquitecto explica el ser músico o el ser músico explica el ser arquitecto, la caída de la piedra explica el golpe. Uno puede decir, no obstante, que la caída de la piedra y el paso del caminante en ese momento por ese lugar, conjuntamente, explican el golpe. Pero así lo que decimos es que la conjunción de una cosa y otra, que constituye el golpe en sí mismo, explica el golpe. Por tanto, diciendo eso, o no explicamos lo que queríamos explicar y renunciamos a dar una explicación, o no renunciamos a darla, pero nos contentamos con apelar a la casualidad como causa del impacto.

Ahora bien, ambas cosas –la renuncia a la explicación y la explicación por la casualidad– sólo tienen sentido si el golpe es extraordinario: si el golpe se produce rara vez, como el músico rara vez construye casas. Cuando, en cambio, la interferencia entre dos movimientos independientes, como los de la piedra y el caminante, se produce *siempre o la mayoría de las veces*, entonces parece fuera de lugar desesperar en la explicación o apelar a la casualidad. Por ello, Aristóteles ve en esa *frecuencia* un signo inequívoco y suficiente de que lo que no tiene explicación o es casual aisladamente, necesario y sin embargo casual, viene a tener una explicación, una causa, de otro tipo. Algo ocurre para que eso se produzca. Y porque es una explicación del efecto que termina teniendo el comportamiento de lo necesario, Hegel dice que ese tener un para qué es la verdad de la necesidad. Así, lo que pudo parecer un prejuicio se convierte, en virtud de un análisis de la relación entre la necesidad y sus efectos, en una conclusión.

Hay, en fin, un valor de la conclusión del capítulo de Hegel que va incluso más allá del que tienen los argumentos del libro B de la *Física*, y ello indudablemente. Constituye una tercera razón para no considerar trivial su conclusión. Pues en la *Ciencia de la lógica* la finalidad interna es, como digo, la verdad de la teleología en general, esto es, de toda teleología, no sólo de la teleología natural, presunta, de los organismos o los ciclos naturales. Tampoco sólo, específicamente, la verdad de lo mecánico na-

tural, sino la verdad de *toda* referencia a un fin, incluyendo, pues, la que puede haber en apetitos humanos y representaciones humanas de lo bueno o deseable. Hegel toma en la *Ciencia de la lógica* la finalidad externa en el sentido más amplio posible. La finalidad de cualquier medio es, de entrada, externa. Por tanto, los apetitos son fines en principio externos para las actividades e instrumentos que se emplean para su satisfacción. Y la teleología interna es la verdad de la referencia a un fin que supuestamente relaciona esas actividades e instrumentos con aquellos apetitos. Es ésta una tesis que no tiene nada, nada en absoluto, de trivial, como tampoco la tesis de Spinoza sobre el carácter ficticio de las causas finales. La concepción de Spinoza de que los apetitos –y nuestras ideas de todo tipo– no tienen fines se opone a la visión recibida de que algunas representaciones son, de suyo, fines. La de Hegel, que va mucho más lejos que Aristóteles en esto, es la de que algunas representaciones son fines en virtud de un proceso objetivo del que forman parte. De acuerdo con ella, los apetitos (en general, incluyendo los nuestros) son fines en la medida en que son estados que forman parte de un ciclo que se produce a sí mismo.

En este sentido, por cierto, el argumento de Hegel en *Teleología* no sólo no es el de Kant, sino que *invierte el de Kant*. Pues Kant no sólo no considera que la teleología interna de lo que se produce a sí mismo, como por ejemplo un árbol, es la verdad de la teleología de las representaciones y deseos humanos. Es que más bien considera que la teleología interna de los seres organizados es sólo aparente, comparada con la teleología de las representaciones humanas.

Como Hegel advierte al principio de su capítulo, la oposición del mecanismo a la teleología es la oposición de la necesidad a la libertad: ambas son en esencia la misma, su núcleo lógico es idéntico. Se supone que el capítulo debe resolver a la vez dos antinomias y, así, establecer tanto la verdad de la libertad como la verdad de la finalidad. En la asimilación de esas dos antinomias encontramos el anuncio de que Hegel quiere ofrecer una vindicación unitaria del concepto de causa final y, a mi juicio, la señal de que la fuente de la teleología natural es la fuente de la teleología espiritual. A continuación, quisiera considerar esta última consecuencia con más detenimiento.

### 3. La vida espiritual, a diferencia de la natural

El argumento de *Teleología* desemboca en un concepto determinado de la vida: la vida es la objetivación teleológica de un concepto. *La vida* es el título del primer capítulo de la sección final de la *Ciencia de la lógica*. La sección se dedica a *La idea*. La idea es “lo incondicionado, en virtud de que sólo tiene condiciones aquello que se refiere esencialmente a una objetividad [...] no determinada por él mismo [...] todavía dentro de la forma de la indiferencia y la exterioridad, tal como [la] tenía aún el fin exterior”.<sup>13</sup> Por tanto, el *fin interno* es idea, concepto que se da realidad a sí mismo, concepto adecuado *porque* se hace adecuado, no una pura representación y, en definitiva, lo incondicionado. Y, *al revés*, la idea es fin interno. De esto se desprende que la entera última sección de la

*Ciencia de la lógica* está dedicada a lo que es un fin en y para sí mismo, esto es, *Selbstzweck*.

No obstante, aun si es cierto, como yo pienso, que lo vivo, en general, es la realización de un fin, y por ello de un concepto, y por ello “idea” (en el sentido técnico que tiene para Hegel este término), el avance del argumento de la *Ciencia de la lógica* a partir del capítulo sobre *La vida* genera algunas dudas acerca de esa realización. La vida es idea, sí, pero “no es aún de verdad la exposición o el modo y manera del estar de la idea”<sup>14</sup> o no es su verdadera exposición y su verdadero modo de estar (*Daseyn*). El avance promete, en consecuencia, la revelación de una *verdad* sobre la vida, que será también una verdad sobre la idea y es tentador interpretar como la verdad acerca de una sólo supuesta o provisional verdad que la vida y *su característica teleología* significó previamente para las causas mecánicas. ¿Matiza, pues, el final de la *Ciencia de la lógica* mis opiniones sobre la realización teleológica de tipo interno de lo que es concepto o tiene en sí mismo un concepto? ¿Se dan los conceptos una realidad de algún tipo, a la sazón excelente, por medio de un respaldo o actividad que no tiene ya la forma de un proceso (natural o para-natural) auto-productivo?

Hegel dedica lo que sigue al capítulo sobre *La vida* en la *Ciencia de la lógica*, es manifiesto, a ciertas formas de vida particulares, con características propias. Al capítulo sobre *La vida* lo sucede un capítulo sobre *La idea del conocer* que tiene por tema la idea lógica de *espíritu*, que parece ser un tipo de vida.<sup>15</sup> Y a éste lo sucede a su vez el capítulo final, sobre *La idea absoluta*, que trata literalmente de cierta vida y, concretamente, de una vida que Hegel califica de “imperecedera”.<sup>16</sup> Examinados más de cerca, observamos que el primero de ellos está dedicado a la forma lógica de la autoconciencia, el conocimiento, la acción.<sup>17</sup> Y que el capítulo sobre la idea absoluta –aunque se diga que aborda el concepto que tiene “personalidad”– se consagra en la práctica a una reflexión sobre el método o curso de la obra que está concluyendo. Todo ello parece hablar a favor de una interpretación muy determinada del *déficit* de la mera vida como realización de una idea o, en fin, “la Idea”. Siendo que lo que se echa de menos en la realización del concepto en el capítulo sobre la vida en general es que el concepto exista *para sí*,<sup>18</sup> diríase que Hegel sugiere que la realización adecuada del concepto requiere de la introducción de una conciencia o *ser sabedor* del que lo vivo, de suyo, carece. Parece por un momento que la obra se abre en ese punto, al final de *La vida*, a la incorporación de una fuente singular, novedosa e independiente de ese ser sabedor y así a una reflexividad autónoma, además de característica, de las formas de vida no naturales. En lo que resta quisiera explicar por qué pienso que no es así, lo cual no hace sino enfatizar la importancia de las conclusiones del capítulo sobre *Teleología* en la *Ciencia de la lógica*.

La verdad es que la incorporación de una fuente *virgen* de teleología parece involucrada en la manera en que habitualmente Hegel explica en sus obras el tránsito de la Filosofía de la Naturaleza a la Filosofía del Espíritu. En la primerísima elaboración sistemática de ese tránsito –en la primera elaboración publicada, quiero decir–, la que hallamos en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, concretamente en su introducción, cuyo tema es la vida y su relación con el concepto de espíritu, la autocon-

ciencia es introducida como *otra* vida, como una vida para la cual la vida es por fin unidad y género. El pasaje produce la impresión de que la vida (en general) no es género –y, por tanto, no es concepto– hasta que la autoconciencia, esa otra vida, la contempla como tal: para esa otra vida, y sólo para ella, “es el género como tal”.<sup>19</sup> Además, la vida en que consiste la autoconciencia es, se entiende, género “para sí misma”: ella es género para sí misma y para ella, para ella propiamente, es la vida no autoconsciente, ya digo, género. Por cómo se presenta el contraste entre una y otra vida en la *Fenomenología*, así pues, la autoconciencia diríase que reluce como una forma de vida que no cabe comprender a partir de la mera vida. Por tanto, no como una forma de vida más alta o potenciada, sino como una fuente propia, intrínseca y por antonomasia de vitalidad. Es más, como la única vida para la cual puede algo estar *verdaderamente vivo*. Quien parte de una comprensión de este tenor de ese paso de la obra de 1807, lee luego naturalmente el avance de la idea de la vida a la idea del conocer en la *Ciencia de la lógica*, una década más tarde, como abierto a la invocación de una finalidad, referencia a un fin, vitalidad y teleología de un tipo del que carece de suyo la *mera* vida.

Una comprensión de este tipo puede venir inspirada por la lectura del escrito de Schelling titulado *Ideas para una Filosofía de la Naturaleza*, de 1797<sup>20</sup>, en el que Schelling argumenta que la intuición de un ser organizado da a conocer que él está ahí para mí, pero no que está ahí para sí mismo o en sí mismo. Para Schelling, una convicción teórica acerca de esto último es literalmente imposible. No obstante, la representación de esa organización o vida surge en nosotros y la cuestión es cómo me convengo de que algo fuera de mí le corresponde. Schelling piensa que una convicción tal ha de considerarse de naturaleza *práctica* y dependiente de una experiencia interior del propio pensamiento, la propia voluntad y, en definitiva, la propia vida. La influencia de Jacobi sobre Schelling en este punto salta a la vista. En la misma dirección interpretativa nos orienta el pensamiento de Fichte de esa misma época, que Hegel conocía bien, acerca de la diferencia entre lo ente y la inteligencia. Lo ente es, a juicio de Fichte, *para* una inteligencia, en cambio la inteligencia es *para* sí. Ese *ser para sí* es, piensa Fichte, un “[miembro] primero absoluto en el pensamiento”,<sup>21</sup> que ni podemos encontrar en lo ente ni podemos derivar de lo ente.

Ahora bien, Hegel es un declarado crítico del recurso dialéctico de Jacobi, Fichte y Schelling a experiencias inmediatas de la vida, el pensamiento y el ser para sí con propósitos teóricos. Por ello, no procede invocar argumentos como éstos de Schelling y Fichte (o, en fin, los argumentos inspiradores de Jacobi) como si fueran precursores a cuya luz se comprenden los puntos de vista de Hegel. Más sensato sería en este punto de la lectura de Hegel pensar que si el conocer no es una forma de lo vivo, teleológica *como lo vivo lo es*, entonces hay que buscar un *tercer* concepto de finalidad, que no vale ni para la finalidad de lo que se produce objetivamente a sí mismo (la analizada en “Teleología”) ni para la supuesta finalidad de lo que está inmediateamente y de suyo referido a un fin (según Jacobi, Fichte y Schelling). Pero ¿es estrictamente necesario emprender semejante búsqueda?

Por otro lado, hay quien ve en el tránsito de la Doctrina de la Esencia a la Doctrina del Concepto la introduc-

ción de la autoconciencia, o del “yo”, como tema lógico.<sup>22</sup> Para quien interpreta así ese paso, el tránsito en la sección sobre *La idea* al tratamiento lógico del conocimiento no tiene ya que introducir un asunto verdaderamente nuevo, pues estaría introducido previamente, pero sí uno que se distingue netamente de los temas de *La vida*. La Doctrina del Concepto se supone que es, toda ella, una “lógica subjetiva”. *De ahí* se pretende deducir que el concepto de su primera sección puede ser desde el principio un “concepto subjetivo”.

Sin embargo, el capítulo sobre *Teleología*, la antesala de *La idea*, habla de la subjetividad, al referirse a los fines por realizar, de una manera que manifiestamente no implica conciencia, autoconciencia o pensamiento. La subjetividad de los fines subjetivos en ese capítulo es, puramente, su falta de cumplimiento o, mejor dicho, su falta de cumplimiento unida a su referencia a un fin (pues lo que no está referido a un fin no puede estar por cumplir). El fin *subjetivo* es, advierte Hegel, necesidad o impulso, necesidad o impulso sin pensamiento, sin conocimiento, sin conciencia.<sup>23</sup> Así pues, es dudoso que el tránsito a *La idea del conocer* no tenga que introducir *por primera vez* un tema, incluso un conjunto de temas.<sup>24</sup>

Hegel mismo admite que el conocer tiene que ser tratado en la Lógica, porque su tema general es la verdad.<sup>25</sup> La cuestión es cómo debe hacerse. Claro parece, en mi opinión, que Hegel no introduce el conocer en ese punto –ni en ningún otro– en los términos de Kant. Esto se desprende, pienso, del desprecio que manifiesta en la introducción a *La idea del conocer* hacia la crítica de tipo *humano* –así la entiende Hegel– que hizo Kant de la metafísica moderna del alma. La crítica de Kant está basada en la distinción entre lo que aparece y lo que es, distinción, en efecto, fundamental para Hume. Lo que aparece, cuando hablamos del conocer, es una representación que debe acompañar a toda otra representación, a saber: la representación del sujeto que representa, del yo que piensa, del yo consciente. El problema es, supuestamente, que no podemos hacernos de lo representado por esa representación un concepto: ignoramos qué representa, ignoramos de qué es aparición.

Kant expresa este problema de dos maneras, que son complementarias. Por un lado, el sujeto de la representación escapa siempre a nuestra mirada, dado que ocupa *siempre* la posición del sujeto. Es siempre el pensar, nunca lo pensado. Por ello se produce para Kant la “incomodidad” o embarazo de que el sujeto se coloca siempre a la espalda de la objetividad, como un fundamento implícito y que no llega a ser tema de la conciencia. Por otro lado, nos falta de ese sujeto una intuición adecuada, una intuición adecuada del sujeto como objeto: el yo comparece *sólo* como sujeto, como sujeto sí, pero no como objeto. Necesitamos, nos hace falta, que se nos dé como objeto, pero únicamente se nos da, ay, como sujeto.

El “*defecto*” de este entendimiento humano, se tome del primer o del segundo modo, consiste para Hegel en que se echa de menos una presentación o determinación del sujeto ajena a su subjetividad. No en que no alcanza, como Kant piensa, la forma del concepto, sino en que se enturbia el pensamiento con la lamentación de que queda por debajo del concepto. Para Hegel es lógico que del sujeto tengamos el pensamiento que corresponde a un sujeto. No hay incomodidad alguna en el hecho de que el su-

jeto deba ser concebido como sujeto. Por otro lado, tampoco es problemático que se espere que ese sujeto tenga objetividad. Ahora bien, la objetividad que le corresponde ha de ser una objetividad *adecuada a su subjetividad*. Lo embarazoso, incluso “bárbaro”, es que se eche de menos una objetividad carente de subjetividad en ese pensamiento: “así es el Yo solamente uno solo de los extremos, sujeto unilateral sin su objetividad”.<sup>26</sup> La objetividad que corresponde al yo es una objetividad que él se da a sí mismo, un hacerse a sí mismo objeto. El yo ha de ser pensado como subjetividad que se da objetividad y, por tanto, como círculo, sí, pero como círculo o circuito que no es un defecto, ni una incomodidad, obstáculo o problema. El yo es, según Hegel, “la absoluta referencia a sí misma que [...] se hace objeto, y que es únicamente esto: hacerse mediante ello un círculo”.<sup>27</sup> En este sentido el yo es un *círculo objetivo* o de objetivación, un bucle objetivo, y no la representación (vacía) de un sujeto que se suma o acompaña a la representación de la objetividad y las relaciones de necesidad que la constituyen. El yo, por tanto, tiene la forma de la vida, justamente: la forma del silogismo de la realización objetiva, que ha analizado de una vez por todas el capítulo sobre *La teleología*.

Así pues, dado que Hegel se muestra escéptico hacia el escepticismo de Kant con respecto al yo, y precisamente en la introducción a *La idea del conocer*, me parece que haríamos bien en prevenirnos contra la sugerencia de que el avance del argumento de la *Ciencia de la lógica* conduce a nuevas formas y fuentes de teleología, que podrían ser más adecuadas o verdaderas y, en cualquier caso, distintas a la expuesta y vindicada en *Teleología*.

Lo cierto es, de hecho, que el capítulo sobre *La idea del conocer* no las aporta. Tanto el conocer como el obrar son procesos teleológicos, desde luego, pero no son procesos teleológicos de un tipo original y con una forma diferente a la que tiene la vida no espiritual. Hegel es muy explícito al respecto, sobre todo cuando llega la hora de discutir la idea lógica de acción: el silogismo de la realización práctica del espíritu es el silogismo de la finalidad exterior, del impulso y la necesidad.<sup>28</sup> Tanto del primero como del segundo *escapamos* reflexionando sobre el estar ya realizado de los fines supuestamente por realizar. Pero es la mediación de la actividad la que genera la referencia fundamental a un fin que se ha presupuesto al comienzo:

... así como en el tipo de referencia propio de lo finalístico en general no es ciertamente el fin cumplido, a su vez, más que un medio, mientras que, a la inversa, el medio es también el fin cumplido, del mismo modo, dentro del silogismo del bien, la segunda premisa está ya, inmediatamente, presente en sí dentro de la primera; sólo que esta inmediatez no es suficiente, y la segunda se halla postulada ya para el [medio] primero: la cumplimentación del bien, de cara a [o con respecto a] otra realidad efectiva que le está enfrentada, es la mediación, *esencialmente necesaria para que haya referencia inmediata* y el bien quede efectivamente realizado.<sup>29</sup>

Por otro lado, el cierre de *La vida* sugiere ya que la diferencia entre la mera vida y la vida del espíritu es una diferencia de *medio de realización*, no de otro tipo. El espíritu, tomado abstractamente, significa la realización de un concepto en un medio que es él mismo teleológico. El espíritu tiene, dice Hegel, una realidad ella misma conceptual: “universalidad simple”,<sup>30</sup> una objetividad de en-

trada “abstracta”,<sup>31</sup> aun si finalmente realidad en un “mundo objetivo”, en un mundo objetivo, pues, no obstante ideal. El espíritu es la idea que se comporta-y-relaciona consigo como idea.<sup>32</sup> Su realidad es la forma conceptual “liberada hasta ser la universalidad”.<sup>33</sup>

El lector se ve ante el reto, por tanto, de darle sentido a lo que dice Hegel sobre la idea del espíritu y la idea absoluta *sin* admitir una nueva fuente de teleología.

Varias preguntas deben ser respondidas para superar esta dificultad satisfactoriamente, preguntas que yo aquí apenas tengo espacio para formular. Me conformo en esta ocasión con haber tentado al lector a asumir la tarea y con enunciar esas preguntas antes de acabar. La cuestión primera, básica, es cómo puede una forma de vida tener lo universal —ya no lo mecánico, ya no lo necesario, ya no lo material— por realización. La segunda es qué puede significar entonces que la vida, esa vida, es para sí género y no género sólo para otro. Y la tercera y última, en qué sentido entonces la vida llega a ser la adecuada realización de lo ideal y, sólo entonces, de una manera que habría también que aclarar, vida imperecedera.<sup>34</sup> Estas preguntas las plantea el tránsito de *La vida* a *La idea del conocer*, seguramente el tránsito más importante de toda la *Ciencia de la lógica*. Su contestación hay que buscarla en el segundo de esos capítulos.

Quisiera concluir anticipando lo principal —el hilo conductor— de las respuestas adecuadas, a lo que ya he apuntado. Es como concepto que se realiza como concepto *en un medio conceptual* que el concepto —lo conceptual— deviene para sí, y no precisamente por la adición de un *ser sabedor inanalizable*, un imaginario poder que inmediatamente y por sí mismo tornaría lo que no es *para ello mismo* en algo que vendría a ser para sí mismo en virtud de que él, ese ser sabedor, es —de suyo, intrínsecamente— para sí mismo, desde el principio, y, por hipótesis, queda añadido.

La vida viene a adoptar el verdadero modo y manera del estar de la idea con el cambio de *medio de realización* de su modo de ser (o concepto), y no por la bendita infusión de un concepto primordial de saber. Un concepto primordial tal, de eso no hay duda, brilla por su ausencia en *La idea del conocer*.

Con el tránsito al penúltimo capítulo de la *Ciencia de la lógica* Hegel se aleja para siempre de los puntos de vista de Fichte y el Schelling temprano sobre la subjetividad, el pensamiento y la referencia a un fin.

## Notas

<sup>1</sup> La investigación conducente a este artículo ha sido financiada por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (Proyecto de Investigación: “La teleología en la obra lógica de Hegel”, PGC2018-093363-B-I00), en parte con fondos Feder de la Unión Europea.

<sup>2</sup> B. Spinoza, *Ética*, tr. cast. V. Peña, Alianza, Madrid, 1998, p. 96, trad. modificada.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* [GW], ed. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968 ss., vol. 12, p. 169. De ahora en adelante indico directamente volumen y página (o párrafo).

<sup>4</sup> En esto estoy de acuerdo con Robert Pippin. La *Ciencia de la lógica* es una metafísica —en el sentido aristotélico que tiene la palabra— porque responde a la pregunta *qué es ser tal (o cual) cosa* (cf. R. B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, Oxford University Press, Chicago & London, 2018, p. 266).

<sup>5</sup> Por consiguiente, interpretaciones del capítulo como la de Findlay (cf. J. N. Findlay [1964], “Hegel’s Use of Teleology”, *The Monist*, 48/1, pp. 1-17), para quien Hegel deja la discusión de la teleología en el mismo punto en que Kant lo hace, sin haber decidido si el concepto de fin objetivo es algo más que problemático, son inadmisibles. El argumento de Hegel, valga o no para algo, se supone que concluye precisamente que el concepto no es problemático. Se puede tal vez mostrar que el argumento no conduce a donde pretende, pero no se puede basar en el texto la opinión de que lo que Hegel hace no es contradecir el punto de vista de Kant.

<sup>6</sup> Cf. *Phys.* 198b35-199a5.

<sup>7</sup> Cf. *Phys.* 199a10-21.

<sup>8</sup> Aunque no sólo, también con un ejemplo matemático (*Phys.* 200a15-19).

<sup>9</sup> Cf. *Phys.* 200a10-14.

<sup>10</sup> La misma observación se encuentra en otras obras. Véase *De gen. an.* 734b37-735a3, 730b15-19; *De mot. an.* 701a17-22; *De part. an.* 639b27-30.

<sup>11</sup> GW 9: 19.

<sup>12</sup> Cf. *Phys.* 198a30-32. Curiosamente, o no, Spinoza recurre a este mismo ejemplo en su “refutación” de la teleología de la naturaleza en el “Apéndice” citado.

<sup>13</sup> GW 12: 173.

<sup>14</sup> GW 12: 196.

<sup>15</sup> Cf. GW 12: 180.

<sup>16</sup> Cf. GW 12: 236; 20: § 235. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* los títulos de algunas secciones (y subsecciones) de *La idea* son un poco diferentes. En lugar de *La idea del conocer* encontramos *El conocer*. En lugar de *La idea de lo verdadero* encontramos *El conocer*. En lugar de *La idea de lo bueno* encontramos *El querer*.

<sup>17</sup> También se habla, de pasada, de la “idea de voluntad” (GW 12: 231), pero no se puede decir que haya un estudio específico de la voluntad en la *Ciencia de la lógica*.

<sup>18</sup> Cf. GW 12: 177.

<sup>19</sup> GW 9: 103.

<sup>20</sup> Cf. F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1976 ss., Bd. I/5, pp. 103-104.

<sup>21</sup> J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1964 ss., vol. I, 4, p. 197.

<sup>22</sup> Por ejemplo, Robert Pippin (cf. R. B. Pippin, cit., cap. 3).

<sup>23</sup> Quien, como W. A. DeVries, no entiende esto, está condenado a malentender el argumento del capítulo. Cf. W. A. DeVries, (1991), “The Dialectic of Teleology”, *Philosophical Topics*, 19, pp. 51-70.

<sup>24</sup> Muchos lectores ven más justificados los temas tratados en *La idea del conocer* (conciencia, autoconciencia, acción, etc.), como temas de una “ciencia de la lógica”, que los que encontramos en el capítulo precedente sobre *La vida* (a saber: organismo, asimilación, diferencia sexual, etc., etc.). Es común entender que la obra habría llegado a un punto en que se tiene que hacer explícita, de una vez por todas, la matriz subjetiva de los conceptos lógicos. Aunque no se puede discutir que Hegel pone entre paréntesis, al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, la subjetividad pensante, cabe suponer que tal abstracción no puede mantenerse indefinidamente y, por otro lado, está previsto desde el comienzo de la obra darle a la subjetividad alcance, antes o después. Menos obvio que esto es que deba hacerse o haberse hecho explícita, en algún momento, una matriz *orgánica* —animal para más señas— de los conceptos lógicos. Sea como fuere, el encaje de la discusión de *Teleología* en el conjunto de la *Lógica* no puede discutirse aquí.

<sup>25</sup> Cf. GW 12: 179.

<sup>26</sup> GW 12: 195.

<sup>27</sup> GW 12: 194.

<sup>28</sup> Cf. GW 12: 232.

<sup>29</sup> GW 12: 234; mi énfasis.

<sup>30</sup> GW 12: 191.

<sup>31</sup> GW 12: 178, 192.

<sup>32</sup> GW 12: 191.

<sup>33</sup> GW 12: 192.

<sup>34</sup> Según Alfredo Ferrarin, el espíritu se duplica a sí mismo y es para sí (cf. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 232). En mi opinión, no se puede distinguir una cosa de la otra: *duplicarse a sí mismo* de *ser para sí*. Es Hegel mismo, por cierto, quien habla de una duplicación propia del espíritu (cf. GW 12: 192).

---

# Dialectic as a living form. Hegel's dialectical reason

Annette Sell

---

**Abstract:** The aim of this paper is to show how reason moves through living forms of thinking, or rather, through living concepts. The first part of this paper will deal with the contradiction. Part two is dedicated to the concept, since it is an essential moment of reason. The living movement of the concept leads to the third part, which deals with life and the living (*das Lebendige*) within logic. In conclusion, a brief outlook will be given on how to go further in thinking with this concept of reason.

**Keywords:** Hegel, Dialectic, Contradiction, Life, Living Form, Concept.

## Introductory remarks

The *understanding determines*, and holds the determination fixed. *Reason* is negative and *dialectical*, since it dissolves the determinations of the understanding into nothing; it is *positive*, since it generates the *universal*, and comprehends the particular therein.<sup>1</sup>

Thus Hegel describes reason as opposed to the understanding in the “preface” to the first edition of the *Science of Logic* in 1812. The thinking of understanding is determined by separation, whereas dialectical reason is able to unite these separations through its activity. Reason is in truth mind (*Geist*) which in its movement constitutes dialectical reason and understanding. In spirit, then, understanding and reason are contained. Kant has already emphasized a difference between the understanding and rational thinking, but, in Hegel's words, reason for Kant was “the faculty of the *unconditioned*, that grasps the conditioned character of these acquaintances with things, gathered from experience [*Erfahrungskennntnisse*].”<sup>2</sup> According to Kant, the understanding only deals with the conditional and the finite. Reason remains the abstract ‘I’ or thinking, which has only pure identity as its object. In this way it excludes the opposition and therefore its overcoming. This difference, as Hegel emphasizes in the “Preliminary Concept” (*Vorbegriff*) of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse)*, is only to be hinted at here in order to show how Hegel depicts reason, which generates the general and comprehends the particular in it. These problems can be discussed from many perspectives, and they have often been developed by scholars, especially in relation to the philosophy of law, history and religion, as well as in relation to Hegel's systematic works.<sup>3</sup> Here we are dealing with an aspect of reason as it appears in the *Science of Logic*, already

mentioned in the opening quotation. The aim of this paper is to show how reason moves through living forms of thinking, or rather, through living concepts. After all, Kant's philosophy examines the forms of thinking and asks whether one can know the truth through these forms. These forms of thinking thus become the object of investigation in Kant, and Hegel criticises Kant's project using a metaphor.

But to want to know *before* one knows is as incoherent as the Scholastic's wise resolution to learn to *swim, before he ventured into the water*.<sup>4</sup>

So you have to be in the water, i.e. in cognition, in order to (re)cognize cognition. Swimming can only be learned by swimming in the water, and cognition can only be learned by cognizing, which according to Hegel is always already in the absolute. In the following, Hegel describes how he himself seeks to comprehend thinking and the forms of thinking.

It is quite correct not to use the forms unexamined, but the examination itself is already activity and cognition of these forms. So their activity and their criticism must be united in them. These forms of thought must be considered in and for themselves; they are the object and the activity of the object itself, they examine themselves, they must define their limit in themselves for themselves and display their deficiency.<sup>5</sup>

In dialectical thought, the forms of thought are the object of investigation, and they are at the same time the activity of the object itself.<sup>6</sup> The process in which this identity of form of thought or concept and object comes about has already been developed by Hegel in the *Phenomenology of Mind*. Thinking is therefore the content and the form of logic. “Accordingly, logic is to be understood as the system of pure reason, as the realm of pure thought.”<sup>7</sup> In this sense, Hegel also criticizes conventional types of logic in which (according to his description) the logical forms are dead.

Scattered in fixed determinations and thus not held together in organic unity, they are dead forms and the spirit which is their vital concrete unity does not reside in them.<sup>8</sup>

With these forms, their content or matter is sought outside of themselves. So one tries to look for the fundamental or substantial elsewhere than in the form itself.

But logical reason is itself the substantial or real factor which, within itself, holds together all the abstract determinations and constitutes their proper, absolutely concrete, unity.<sup>9</sup>

Reason, then, is this substantial fundament in which the logical forms are united. Thus, Hegelian reason is characterized by the fact that it produces unity. If a unity has to be produced, then a state is presupposed which was not unity (*Einheit*) but multiplicity (*Vielheit*). For Hegel, this multiplicity is contradictory. Therefore, in order to achieve unity, the contradictions have to be overcome or sublated (*aufgehoben*) in some way. Accordingly, the first part of this paper will deal with the contradiction. Part two is dedicated to the concept, since it is an essential moment of reason. The living movement of the concept leads to the third part, which deals with life and the living (*das Lebendige*) within logic. In conclusion, a brief outlook will be given on how to go further in thinking with this concept of reason.

### I. The contradiction

Already in his essay on *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* of 1801, Hegel concedes to reason that it can unite contradictions and oppositions such as those of reason and sensuality (*Sinnlichkeit*), of intelligence and nature, and of absolute subjectivity and absolute objectivity. "The sole interest of Reason is to suspend such rigid antitheses."<sup>10</sup> To prevent the misunderstanding that reason wants to overcome or even abolish the oppositions, Hegel continues:

But this does not mean that Reason is altogether opposed to opposition and limitation. For the necessary dichotomy is One factor in life. Life eternally forms itself by setting up oppositions, and totality at the highest pitch of living energy (*in der höchsten Lebendigkeit*) is only possible through its own re-establishment out of the deepest fission. What Reason opposes, rather, is just the absolute fixity which the intellect gives to the dichotomy; and it does so all the more if the absolute opposites themselves originated in Reason.<sup>11</sup>

Already at this point, then, the contradiction or division is mentioned as a characteristic of life, which forms itself in this movement of separation and union. The significance of life for the dialectical movement can already be seen in the so-called *Fragment of a System (Systemfragment)* of 1800. There Hegel speaks of life as the "union [*Verbindung*] of union and non-union [*Nicht-Verbindung*]"<sup>12</sup> which prefigures the identity of identity and non-identity of the logic of essence. In this way the concept of life of the early Hegel already points to the significance of life in his later works.

*How*, i.e. *in which way* or with which method the unity and thus the contradiction can be thought, is shown by Hegel only in the *Science of Logic* from 1812 onward, and so now we have to examine the *Logic* more closely. As the first step in thinking, reason and contradiction are considered.

But *thoughtful* reason sharpens, as it were, the blunt difference of diverse terms, the mere manifold of representation, to *essential* distinction, to *opposition*. Only when driven to the extreme of contradiction are the many of that manifold quickened and alive to each other: they hold the negativity in them which is the inner pulse of self-movement and life.<sup>13</sup>

Here too, as in the early *Differenzschrift*, reason is ascribed the ability to contain differences and oppositions, and it is its activity which activates contradiction and thus liveliness. In the logic of essence, where contradiction is treated as a determination of reflection (*Reflexionsbestimmung*), Hegel describes it (i.e. contradiction) as "the root of movement and life."<sup>14</sup> Movement, activity and drive (*Trieb*) belong to the same context.<sup>15</sup> Everything that contains the contradiction is alive.<sup>16</sup> Therefore, since logic contains contradiction, it is alive. Here it becomes apparent that the method of logic, and indeed also the logic of essence, demands some kind of liveliness of its own accord. It moves through living forms of thinking. At the end of *Logic*, in the chapter on the absolute Idea, negativity is mentioned and at the same time the negative of the negative, i.e. the sublation of the contradiction. This sublation does not belong to external reflection, but it is the "*innermost, objective moment* of life of spirit, by virtue of which there is a *subject*, a *person*, is *free*."<sup>17</sup> Here, too, life is thought of as a form of thinking in the context of the logical form of sublation. Contradiction is an essential component of logic; without it, it would have no movement and thus no liveliness. In this context, Hegel also criticizes Kant's doctrine of the antinomies by saying:

It is an excessive tenderness for the world to keep contradiction away from I, to transfer it to spirit instead, to reason, and to leave it there unresolved.<sup>18</sup>

According to Kant, there ought to be no contradiction in the world. It remains a component of reason and of spirit.<sup>19</sup> For Hegel, too, spirit contains the contradiction, but in contrast to Kant's concept of spirit, according to Hegel spirit is capable of tolerating and of dissolving it. Hegel, too, finds contradiction in the world; however, according to him the world cannot tolerate it, so that it is always in the process of coming into being and passing away. The movement that constitutes the *Science of Logic* passes through the concept, and so in the second step the concept is to be examined more closely.

### II. The Concept

In the *Critique of Pure Reason* the concepts spring from the understanding; the understanding is thus the capacity of the concept. Kant further defines the following for the concept:

Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind. It is thus just as necessary to make the mind's concepts sensible (i.e., to add an object to them in intuition) as to make its intuitions understandable (i.e., to bring them under concepts).<sup>20</sup>

For Kant, concepts are only valid as relations of the manifold given by intuition. In this way, the concept becomes the fundament of finite determination and of the manifold. Now one should expect, Hegel concludes, that the concept in reason would lose the conditionality with



which it still appears at the stage of understanding and would attain perfect truth.

But this expectation is disappointed. For Kant defines the relation of reason to the categories as merely *dialectical*. Indeed, he even takes the result of this dialectic to be simply and solely an *infinite nothingness*, the result being that the synthesis is again lost, lost also to the infinite unity of reason, and lost with it is whatever beginning there was of a speculative, truly infinite, concept [...].<sup>21</sup>

This fate, then, is suffered by the concept in Kant's philosophy. For Hegel, on the other hand, the rational concept is the absolute Idea, which is reached at the end of the *Logic*.

*Reason*, which is the sphere of the Idea, is the *self-unveiled truth* in which the concept attains the realization absolutely adequate to it, and is free inasmuch as in this real world, in its objectivity, it recognizes its subjectivity, and in this subjectivity recognizes that objective world.<sup>22</sup>

This quotation expresses the relationship or connection between reason, idea and concept, which are at the highest level of the *Logic*. The goal of logical movement is thus the freedom of the concept, and that is to say, the mediation of the subjective and the objective, so that the one can be found in the other.

Concepts for Hegel are "living movements".<sup>23</sup> Moreover, Hegel speaks in the Doctrine of the Concept of a "living concept", which is now to be rediscovered.<sup>24</sup> Hegel ascribes life or liveliness (*Lebendigkeit*) to concepts, because they are living movements. The question is what Hegel means by this concept of the living. Is the characterization of the logic as living perhaps only a metaphorical expression for something else?<sup>25</sup> This question can be answered with "No". Hegel's talk of living forms of thinking and their representation cannot be interpreted as metaphors, for the concept of life has a constitutive meaning for the movement in and of the *Science of Logic*. If the identity of form and content is to assert itself, a logic that moves through living forms of thinking must also have the concept of life as its object in terms of content. Accordingly, Hegel says that a logic of empty and dead forms of thinking cannot contain a content like the idea of life.<sup>26</sup> A logic characterized by the living concept must therefore show how life is determined. Thus the concept of life has its place in the Doctrine of the Concept, where the given "ossified, material" of traditional logic is to be made "fluid again", and the living concept is to be rekindled "in such a dead matter".<sup>27</sup> Without life, the Idea to which the *Logic* leads, or the True (and thus also the entire Hegelian logic), would be something empty and indeterminate, as Hegel himself says.<sup>28</sup> Reason is to be found at the level of the Idea, i.e. at the highest level and therefore in the last section of the *Logic*. At this stage the concept has freed itself from itself, since it is no longer confronted with a world or an object as something foreign, but recognizes itself in the world and the world recognizes itself in it. So the concept is the rational (*das Vernünftige*). Now, in the third part, life is to be considered with regard to reason.

### III. The living

For Hegel, the Idea in which concept and reality form a unity is the rational. Hegel argues as follows:

The Idea as concept is already soul, but it has not yet grasped itself. On this first stage of the immediate Idea, it must first go through life, i.e. the Idea is here only in the form of singularity (*Einzelheit*), until through the reflection of its absolute process it sublates this singularity, so that it sublates the last remnant of externality and becomes generality (*Allgemeinheit*). If a logic is to find its *telos* in the absolute Idea, in which concept and objectivity are one, then life, which represents the immediate Idea and thus becomes a prerequisite for the absolute Idea, must also find its place in this logic. Without life, the idea and therefore the True (*das Wahre*) or the entire Hegelian logic would only be something empty and indeterminate; in this way, it would not satisfy the claim of the Absolute. So now Hegel has to show *how* this concept of life can be conceived. A brief summary of life shall now be given.

Only the prerequisites of the pure concept belong in a logic insofar as "they have the form of pure thoughts".<sup>29</sup> So this cannot be an objective reality of nature; what is at stake here is a "logical life as idea".<sup>30</sup> Hegel himself recognizes the difficulty that the concept of life brings with it, since it also finds an important place in the philosophy of nature and of spirit, and maintains a relationship to (empirical) reality. Therefore, he feels compelled to take a distance towards these areas. So it must now be stated that the life of the Idea has no preconditions in nature; its precondition is only the concept. The externality attached to life in logic is thus not related to reality, but is externality on the level of the concept, so that Hegel can say that the concept has not yet been completely liberated at this stage of the immediate Idea. The objectivity that life also has in logic is thus already permeated by the concept.

Contrary to life in the philosophy of nature and in the philosophy of spirit, life in the *Logic* is the absolute generality which has no preconditions in objectivity, since the latter is already determined by the *concept*. But Hegel also points out the difficulty and the tension in which life, which contains multiplicity (*Vielheit*) too, finds itself. On the one hand for thinking, when it tries to grasp life or multiplicity, "all its thoughts are absolutely of no avail",<sup>31</sup> so that life remains an "*incomprehensible mystery*".<sup>32</sup> This statement, very unusual in the *Logic*, is based on the fact that the infinite external multiplicity is an absolute contradiction for reflection, although the reality of this multiplicity undoubtedly exists, and even reflection has to "admit" its idea. On the other hand, life is at the *same time* led back from multiplicity to unity through the general drive (*Trieb*) of the specific, namely to negative unity. As this negative unity of its objectivity, it can refer to itself. Thus, as a singular, it can refer to the objectivity it is confronted with as something else. It therefore has the ability to separate itself and can separate itself from the objective as a subjective substance. With the description of this movement, Hegel thus solves the problem of the relationship between life and exteriority by recognizing that life can constitute itself as a negative

unit of the concept, although he is unable to unravel the "incomprehensible mystery" described above, for the exterior multiplicity remains despite the logical movement. These results, i.e. the logical determination of life lead Hegel to the insight that life is divided into three forms.

The first stage of life is "the living individual" (*das lebendige Individuum*). It is "the idea in the form of singularity (*Einzelheit*) as simple but negative self-identity; [...]"<sup>33</sup> This statement needs explaining, and it must be noted that here we still have to do with the form of singularity. Hegel describes living objectivity, since it is thus "animated" by the concept, in terms of the determinations of generality, particularity and singularity which are found in sensitivity (universality), irritability (particularity) and reproduction (singularity). Here Hegel argues in terms of the Doctrine of the Concept, drawing a parallel between the concepts of the Doctrine of the Concept with those of the animal organism, as he develops it in the encyclopedic philosophy of nature.<sup>34</sup> With sensitivity (*Sensibilität*), the immediate universality is given as it absorbs the externality within itself. With irritability (*Irritabilität*), however, the concept turns into something particular, it "particularizes" itself (*es besondert sich*). By virtue of irritability, the living can relate to an exteriority or objectivity and interact with it in reciprocal causality (*Wechselwirkung*). Through this ability, the living can divide itself into species. Finally, the living exists also as a singular (*Einzelnes*). Thus reproduction is the third form, and it turns out to be the presupposition of the first two forms. Now Hegel has shown how the living individual, which initially refers to itself, also refers to an other, i.e. to the objective world. All in all, the living individual presents itself as a process-like singular, confronted with an objectivity, an outer world which is still indifferent to it.

Now, through this objective exteriority the individual, which in its second form, as an independent being, is taken up in a "life-process", finds itself in absolute contradiction to the dependent objectivity, and feels this contradiction as pain. So here the contradiction, which is described in the Doctrine of Essence as a living one, becomes a phenomenon of existence and an extra-logical phenomenon within the living.<sup>35</sup> "It is said that contradiction cannot be thought; but in the pain of the living being it is even an actual, concrete existence."<sup>36</sup> The ability of the living to feel and to endure pain should be the impetus for the living to find its identity. The aim of the movement should be that the individual is no longer alien to the objective world, but finds itself within it. Pain is at first the beginning of the drive (*Trieb*), and the living can therefore find its identity, because the identity is in the drive, which can at the same time relate to the outside world. Externality is transformed into internality by this train of thought, which connects with the pain of the individual. Thus the living can be identical with itself and with the externality, which means that it can be the negative unity of the negative and therefore the general.

So now the transition to a general is made. The living individual is identical in the "genus" (*Gattung*) with its being other. Here it can relate to an other without this being a something foreign and exterior to it. With the

genus the truth and perfection of life is attained, but the Idea is still at the level of immediacy. Now the living has reached the genus, but the genus is not for itself. At this stage, only the other living being is for it. But the genus strives to realize itself as something general. In the process of the genus, the singularity of the living is necessarily sublated and becomes the generality of the Idea. Life or living individuality thus form the presupposition for "Cognition", inasmuch as it dies and the spirit as the general can emerge in this way. So far the content side of life should now have been developed, but Hegel also uses the concept of life in methodological and formal respects in the adjective form - "living" or "alive" (*lebendig*)- or in the substantive form as "liveliness" (*Lebendigkeit*) to characterize his logic.

In his work, Hegel repeatedly distances himself from existing types of logic. To them he attributes dead form and "spiritlessness" or "lack of spirit" (*Geistlosigkeit*), whereas his logic represents a concrete, living unity. What he understands by this unity he declares in the "General Introduction to Logic" of 1832, in which he describes what constitutes his logic.

Accordingly, logic was defined as the science of pure thought – the science that has *pure knowledge* for its principle and is a unity which is not abstract but living and concrete, so that the opposition of consciousness between a *being subjectively for itself*, and another but objectively *existing such being*, has overcome in it, [...].<sup>37</sup>

The liveliness and the concreteness of unity are thus guaranteed by the fact that both moments, the subjective and the objective, are at the same time inseparable *and* distinct. In the introductory sentences of the section on life in the Doctrine of the Concept, Hegel addresses the problem that, with the concrete and real object of the Idea of life, he seems to transcend the field of logic;<sup>38</sup> however, a logic which is characterized exclusively by empty and dead forms of thinking cannot contain this Idea of life as content. From this assertion of Hegel it can be concluded that, in contrast to conventional types of logic, his logic comprises living forms of thinking.

The living *form* is therefore a prerequisite for a living *content*. It can thus be said that the living form of logic is a prerequisite for the content of the concept of life, and because of this liveliness of logic the concept of life itself must also be developed in the logic. For reason, "which is the sphere of the idea,"<sup>39</sup> this means that its activity encompasses the living or the living movement.

### Concluding remark

The tripartite division of the paper into contradiction, concept and life was not intended to represent an ascent to more and more fulfilled concepts in Hegel's sense. The aim was to show contexts in which dialectical reason is thought in the *Science of Logic*. Not all aspects that characterize dialectical reason in the *Logic* could be taken into account here.<sup>40</sup> But it already follows from what has been described that reason is thought of as an activity. Here one encounters a reason that is not a rigid instrument with which one can cognize something foreign,

something lying outside of it, but which is itself moving and active.<sup>41</sup> In this way, reason now has to unite the opposites which it itself engenders. In the above quote from the *Science of Logic* it is said that reason has to produce the general and comprehend the particular in it.<sup>42</sup> Thus the particular is not buried or destroyed by the unification of reason, but it is *conceived (begriffen)*. The presuppositions that dialectical reason demands of itself, and the difficulties that are connected with Hegel's critique of Kant's critique of reason, could not be worked out within the limits of the present text. This would require to give an overview over the entire *Logic* and even the entire Hegelian system. It remains to be noted, however, that Hegel's dialectical reason implies a thinking of the Absolute. Whether this thinking of the Absolute or dialectical reason inevitably leads to aporia, or whether the Absolute is a necessity of thinking, should and cannot be decided at this point.<sup>43</sup> What should have become clear, though, is how logic and life in the sense of Hegel can *reasonably* be combined. A way of thinking presents itself here, in which reality is mediated with the living concept through living forms of thinking. According to Hegel, the "*determination of the human being, its vocation, is rational thought.*"<sup>44</sup> This determination distinguishes the human being from the animal. Man himself is thinking, and this is his existence and reality. Now thinking in Hegelian thinking must always look at itself. So it looks at its own head. Thinking is object and means or method at the same time. In Hegelian logic, subjective thinking is not opposed to objectivity or reality as something foreign or dominant. This conception offers us a model of how thinking itself or the concept finds itself in reality and vice versa, how reality is in thinking. Form and content correspond to each other and thus form a living whole that moves within itself and in which the rational human being can move freely, thinking and understanding.

## Notes

- <sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, Translated and edited by George di Giovanni, Cambridge, 2010, p. 10.
- <sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. Part I: Science of Logic, Translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge, 2010, p. 89.
- <sup>3</sup> The following anthology gives an overview of the thought of reason in the circle of Hegel's philosophy: H. F. Fulda, R.-P. Horstmann (eds.), *Vernunftbegriffe in der Moderne* (Stuttgart Hegel Congress 1993), Stuttgart, 1994. The work of Walter Jaeschke is fundamental for the relationship between reason and religion and the related questions about theoretical and practical reason, see W. Jaeschke, *Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1986.
- <sup>4</sup> This picture frequently used by Hegel can also be found in several places in the lecture notes on "Logic and Metaphysics", cf.: G. W. F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. Part I: Science of Logic, p. 38.
- <sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*. Annette Sell (ed.), Volume 23,1. Hamburg, 2013, p. 200 [English translation, A.S.].
- <sup>6</sup> Angelica Nuzzo points out the difference between thinking as form and forms of thinking. Cf. A. Nuzzo, „Vernunft und Verstand. Zu Hegels Theorie des Denkens“, in: H. F. Fulda, R.-P. Horstmann (eds.), *Vernunftbegriffe in der Moderne* (Stuttgart Hegel Congress 1993), Stuttgart, 1994, pp. 261–285, here: 270 ff.
- <sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, op. cit. p. 29.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 27.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Translated by Henry Silton Harris and Walter Cerf, New York, 1977, p. 90.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 90f.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, Translated by Thomas Malcolm Knox, With an Introduction, and Fragment Translated by Richard Kroner, Philadelphia, 1971, p. 312.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, op. cit. p. 384.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>15</sup> Michael Wolff describes Hegel's language in this note as rich in metaphors. In his opinion, the terms 'drive' and 'activity' are (merely) metaphors, which Hegel developed following Leibniz's monadic theory. Cf. M. Wolff, *The Concept of Opposition. A study on the dialectic of Kant and Hegel*. Königstein/Ts., 1981, p. 160 ff. Soon-Jeon Kang pursues a different approach to Wolff's interpretation of the contradiction by reworking this concept in Hegel's thinking and looking at the relationship between life and contradiction in the history of development. Cf. S.-J. Kang, "Reflexion und Widerspruch. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs", *Hegel-Studien Beiheft* 41, Bonn, 1999, esp. p. 119 ff.

<sup>16</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, op. cit. p. 382.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 745f.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>19</sup> See also Hegel's remark to § 48 in the *Encyclopedia* 1830.

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Critique of pure Reason*, Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, 1998, B75, 193f.

<sup>21</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, op. cit. p. 520.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 545.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, p. 507. It is a fault of this translation just to say "concept". In Hegel's text one can find the "living concept"! The verb "revive" doesn't express what is meant by the living concept. For this argumentation see: Annette Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Freiburg/München, 2014 (Second edition).

<sup>25</sup> Such a pictorial use of the concept of life can be shown, for example, in the "Preface" to the *Phenomenology of Spirit*. Here Hegel speaks of the "life of the whole", the "organic unity" and the "bud" to express the unity of the philosophical system (see G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge, 2018, p. 4). At this point, besides the systematic form, the concrete contents, which are linked to life as organic, material and divine, are also described. But the concept of life is not decisive for the movement of *Phenomenology* (contrary to the movement (in) of *Logic*). See Annette Sell, "Leben in der 'Vorrede' zur *Phänomenologie des Geistes*" in A. Arndt, K. Bal und H. Ottmann (Eds.), *Hegel-Jahrbuch* 2001, *Phänomenologie des Geistes*, Part I (Berlin, 2002), pp. 41–46.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, op. cit. p. 676.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 677.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 676.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 677.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 679.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 680.

<sup>34</sup> See *Encyclopedia* of 1827 and 1830, § 354; *Encyclopedia* of 1817, § 278.

<sup>35</sup> That Hegel "den Widerspruch nicht nur als Phänomen der subjektiven Reflexion, sondern auch als Phänomen der objektiven Welt, ja sogar des absoluten Geistes betrachtet", writes Klaus J. Schmidt and continues: "Nach Hegel sind nicht nur alle Dinge in sich widersprüchlich, vielmehr proklamiert er den Widerspruch als Vorrecht lebendiger Naturen.", en K. J. Schmidt, *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar*, Paderborn, 1997, p. 76.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, op. cit. p. 684.

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, op. cit. p.38f; see also p. 27. Here, Hegel also speaks about "vital concrete unity".

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, p. 676.

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, op. cit., p. 527.

<sup>40</sup> Thus, for example, the relationship between reason and conclusion relevant to *Logic* has not been discussed here.

<sup>41</sup> André Stanguennec (in the sense of the author of this paper) speaks of living reason to characterize this movement and liveliness. In order to emphasize the living complexity of Hegel's thinking, he goes through the developmental history of Hegel's work. "Cependant cette philosophie de la raison est philosophie d'une raison vivante, et l'on pourrait établir une longue liste de textes où Hegel oppose la rationalité spéculative, vivante, à la rationalité 'morte' d'une métaphysique qui s'en tient au

moment de l'entendement" (p. 231), en A. Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Paris, 1997.

<sup>42</sup> Cf. footnote 1.

<sup>43</sup> Andreas Arndt, for example, has developed a "reconstruction" of the concept of reason from rationalism to classical empiricism, Kant, Fichte, early idealistic early romantic positions, Hegel, and thinkers of the 20th century. With his résumé on Hegel's dialectical reason there is a statement that Hegel's conception of reason cannot accept unreservedly for contemporary thinking. "Hegels Versuch, die äußerliche Grenze der Vernunft in den Vernunftbegriff selbst aufzuheben und dadurch zum absoluten Wissen hin zu überschreiten, mußte in Aporien verlaufen, sofern die so entgrenzte Vernunft als absolute für die endliche Reflexion empirischer Subjekte nicht mehr vollziehbar war, sondern selbst nur äußerlich nachvollzogen werden konnte", en A. Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg, 1994, p. 341.

<sup>44</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, op. cit., p. 96.

---

# La conjunción entre metafísica y experiencia. La abertura del sistema hegeliano

Rafael Aragiés Aliaga

---

**Abstract:** In the following pages we will go deeply into the connection between metaphysics and experience in the work of G. W. F. Hegel. The aim is to clarify the role of experience within the Hegelian system. Hegel's system starts from metaphysics as a priori foundation, that is, independent of all experience. This metaphysics, however, bases a philosophy of nature and a philosophy of spirit that are not metaphysical, precisely because of the important role that experience plays in them. The Hegelian philosophy is thus shaped into a system, which contains metaphysical elements but is also open to experience and therefore to new developments in science.

**Keywords:** Hegel, metaphysics, experience, system, science.

## 1. Introducción

Metafísica y experiencia son dos conceptos garantes de disputa a lo largo de la tradición filosófica. A menudo contrapuestos, metafísica y experiencia han sido tomados no pocas veces por conceptos excluyentes entre sí. Han sido vistos por muchos filósofos, y todavía lo son hoy en día, como incompatibles. Numerosas escuelas y posturas filosóficas afirman fundarse en uno de ellos *en contra* del otro. Hay corrientes de pensamiento que se entienden a sí mismas explícitamente como antimetafísicas, post-metafísicas o ajenas por completo a cualquier tipo de elucubración metafísica, que rechazan la metafísica y pretenden fundarse en lo empírico, en la experiencia. Hay, por contra, otras corrientes de pensamiento que huyen precisamente de lo empírico, presunto lugar éste de la contingencia y la arbitrariedad, y entienden la filosofía como conocimiento apriorístico, metafísico.

El debate entre metafísica y experiencia tiene casi tantos siglos como la filosofía misma. Aquí, como en tantas otras cosas, la filosofía clásica alemana destaca por un tratamiento profundo, original y tremendamente fructífero del tema. A la sombra de la obra kantiana, que inauguró para Fichte, Schelling y Hegel una nueva época en filosofía, las relaciones entre metafísica y experiencia se redefinieron al calor de los debates del idealismo alemán.

En las siguientes páginas vamos a tematizar la relación entre metafísica y experiencia en el pensamiento de G. W. F. Hegel. Tenemos en la obra de Hegel un planteamiento profundo y original al respecto. Entiendo aquí por metafísica la filosofía primera o fundamental, que reflexiona a priori sobre los fundamentos del resto de disci-

plinas filosóficas, fundamentos que en el caso del sistema hegeliano no tienen la forma de primeros principios. Por experiencia entiendo, de manera muy general, todo conocimiento cuya base se sitúa en la observación empírica y la experimentación. En este punto, el concepto de experiencia que defiende Hegel es deudor de la noción de experiencia de Kant. Experiencia, en este sentido, no es una acumulación de datos, ni una mera recepción de objetos y estados de cosas dados a los sentidos, como desde el punto de vista del empirismo clásico podría entenderse, sino que lo dado, como tal, es un mito, y que en toda experiencia hay presente pensamiento, o como diría John McDowell, los conceptos permean la experiencia. Nótese que este concepto de experiencia, como conocimiento empírico, es distinto del concepto de experiencia de la conciencia utilizado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

Vamos a hablar, por tanto, de metafísica y de experiencia en el marco de la filosofía de Hegel; hablaremos de sistema y hablaremos también de la abertura del sistema hegeliano. En concreto, trataremos de abertura y no de apertura; es decir, no voy a hablar de la apertura, del inicio del sistema de Hegel, sino que lo que vamos a tematizar es la abertura del sistema hegeliano, esto es, la propiedad que posee este sistema, a mi parecer, de estar abierto, de ser, por definición, un sistema en construcción constante, y precisamente por el papel que juega la experiencia en todo esto. Queda con esto anunciada la tesis principal que voy a intentar argumentar y justificar: que el sistema de Hegel no es un sistema cerrado ni acabado, sino que contiene esencialmente un lado empírico, una serie de "elementos", dicho muy en general, empíricos, provenientes de la experiencia y de las ciencias particulares, que está en constante desarrollo, puesto que las ciencias avanzan indudablemente, y que por consiguiente pide ser actualizado. Todo ello en el marco de una filosofía que, no obstante, es sistemática y tiene una estructura fundamental que no cambia ni puede cambiar, sin que el sistema deje de ser ya entonces el mismo. Este es un poco el meollo de la cuestión: el papel de la experiencia, de los conocimientos empíricos provenientes de las ciencias en el conjunto del sistema de la filosofía tal y como Hegel lo concibe. Me parece que este es un tema en general poco tratado en la investigación sobre Hegel, seguramente porque, por lo general, se suele entender que el papel de la experiencia y lo empírico es residual frente a la importancia del concepto.<sup>1</sup> Me parece, sin embargo, que este es un tema interesante a desarrollar principalmente por dos motivos: primero, para comprender mejor lo que Hegel plantea con su sistema de la filosofía; y segundo, porque creo

que este sistema de la filosofía tal como lo piensa Hegel aporta unas relaciones entre filosofía y ciencias y entre metafísica y experiencia tremendamente sugerentes y fructíferas para nosotros actualmente.

## 2. Caracterización general de la metafísica hegeliana

Comencemos por la concepción de la metafísica que está presente en el pensamiento hegeliano. Hegel entiende la metafísica como la disciplina fundamental de la filosofía. La metafísica es la filosofía primera, la reflexión sobre las cuestiones más elementales de la filosofía, que pone además las bases, los cimientos para una reflexión filosófica posterior sobre el ámbito de lo natural y el ámbito del espíritu. No sólo eso: la radicalidad con la que piensa Hegel es tal, que a la metafísica le corresponde incluso definir el objeto de estudio de la filosofía y darse a sí misma y a la filosofía su propio concepto. Pues la filosofía para Hegel, a diferencia de las ciencias, no puede presuponer su propio objeto de estudio ni su método: tiene que fundamentarlos dentro de sí misma. Ese objeto de estudio, ese contenido del cual habla la filosofía y que se articula en un sistema, no es otro que la Idea absoluta. Así leemos en el capítulo de la Idea absoluta, al final de la *Lógica*:

Ella [la Idea absoluta] es el único objeto y contenido de la filosofía. En cuanto que contiene dentro de sí toda determinación, y que su esencia es esto: regresar a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene entonces diversas configuraciones, y el quehacer de la filosofía consiste en reconocerla dentro de éstas. Naturaleza y espíritu son, en general, maneras diferentes de exponer su estar [Dasein].<sup>2</sup>

La Idea, dice Hegel, es el único objeto y contenido de la filosofía, de lo único que trata la filosofía en última instancia. Y como la Idea tiene esa característica, dicho someramente, de presentarse como Idea lógica, como naturaleza y como espíritu, la tarea de la filosofía es conocerla en cada uno de estos ámbitos. Pero a tal resultado no llega la metafísica más que al final de su desarrollo. En un horizonte de desarrollo abierto, la metafísica hegeliana no asegura hasta el final el objeto de la reflexión filosófica, el contenido de la filosofía.

Al comienzo, al inicio de la metafísica lo único con lo que se cuenta es con una exhortación a pensar: atreverse a pensar libremente, desarrollando las determinaciones del pensar mismo en su lógica inmanente y sin un objetivo o meta prefigurado. Esto es igualmente característico de la filosofía hegeliana y una concepción bastante peculiar en el conjunto de la Historia de la filosofía. En efecto, la metafísica, para Hegel, es lógica, ciencia del pensar y sus determinaciones. Hegel está convencido de que, después de la filosofía crítica de Kant, la metafísica sólo es posible, pero a la vez es necesaria, como doctrina del pensar y sus determinaciones. Esto significa una auténtica revolución en la Historia de la filosofía. La metafísica no es un conocimiento racional sobre el mundo, sobre Dios o sobre objetos cualesquiera, no es un conocimiento de lo real, ni en sentido del conjunto de lo que hay (*Realität*) ni en el de lo realmente efectivo (*Wirklichkeit*), sino un conocimiento, en verdad, un autoconocimiento de la razón uni-

versal, de su dinámica interna y sus determinaciones: es la Idea absoluta conociéndose a sí misma y desarrollando todo su contenido. Por eso, la metafísica hegeliana es la *Ciencia de la lógica*, la filosofía fundamental dentro del sistema y la metafísica por excelencia.<sup>3</sup> Por lo demás, un estudio histórico de los distintos bocetos de sistema elaborados por Hegel en Jena y de sus lecciones sobre metafísica y lógica puede mostrar perfectamente como el pensamiento de Hegel va evolucionando hasta concluir definitivamente que la metafísica es lógica, lógica en el sentido en que Hegel emplea el término, es decir, lógica especulativa, como el estudio y desarrollo de todas y cada una de las determinaciones puras del pensar en su dinámica interna y su hilazón propia.

El hecho de que la metafísica sea lógica especulativa hunde sus raíces en el idealismo hegeliano. La verdad de lo real reside en el pensar: esta es la clave del idealismo que plantea Hegel y que, además, él ve como una consecuencia de la filosofía kantiana, en concreto de la deducción trascendental de las categorías, como explica en *Glauben und Wissen*. Escribe allí Hegel: el gran mérito de Kant es haber demostrado el idealismo.<sup>4</sup> Toda consistencia, toda unidad y toda objetividad residen en el pensar y sus conceptos puros; lo dado a la intuición empírica es un mero caos de datos, de impresiones ciegas. La verdad, concluye Hegel yendo, como es sabido, más allá de Kant, reside en el pensar. Por tanto, la verdad no puede consistir en la adecuación del pensamiento con las cosas, pues las cosas son tales – es decir, son algo (realidad), existente, sustancia, etc.– sólo gracias a las categorías del entendimiento. Por ello, la verdad consiste en la adecuación del pensamiento consigo mismo. Y a ese estudio primero del pensar puro en su dinámica interna le dedica Hegel la lógica especulativa, tratándose ésta de la disciplina fundamental de la filosofía.

Siendo esto así, podría pensarse que toda la filosofía se reduce a la lógica especulativa. Si filosofía es amor a la verdad y la sabiduría, o ya en sentido propiamente hegeliano, conocimiento de la verdad, y toda verdad y objetividad residen en el pensar, entonces podría darse el caso de que la filosofía se redujese al estudio del pensar, de la razón universal en sus determinaciones y su dinámica interna. ¿Por qué meditar sobre la naturaleza y el espíritu desde la filosofía si ésta, como estudio de la verdad misma, podría reducirse a la lógica especulativa? La respuesta a esta pregunta está al final de la *Ciencia de la lógica*. Allí encontramos una justificación, una fundamentación de las filosofías de la naturaleza y del espíritu, que nos explica por qué salir del ámbito de lo lógico y reflexionar filosóficamente sobre naturaleza y espíritu y por qué precisamente sobre esos dos ámbitos, naturaleza y espíritu, y no sobre otros cualesquiera.

Hemos dicho antes que, al final de su desarrollo, la *Lógica* alcanza su propio concepto: la lógica es el estudio de la Idea absoluta en su elemento más propio, en la universalidad del pensamiento. Allí mismo, en el último capítulo de la obra, Hegel afirma que la filosofía consiste en conocer la Idea absoluta. Ella es su único contenido y su único tema – todo lo demás, por tanto, será tematizado por la filosofía en la medida en que sea parte de la exposición de la Idea absoluta. Y habla Hegel aquí de ciencias filosóficas y en concreto de naturaleza y espíritu, como dos formas distintas de exponer el *Dasein* de la Idea, su

ser-ahí. Ahora bien, ¿por qué? ¿Por qué no basta con lo expuesto en la *Ciencia de la lógica* para desarrollar exhaustivamente la Idea absoluta en toda su riqueza?

Creo que la respuesta es la siguiente: Porque la universalidad de la Idea es una universalidad concreta. Es la universalidad de la razón, la tendencia intrínseca de la razón a, a través de sí misma, encontrarse y reconocerse en todo. El método especulativo, que no es más que el desarrollo de la universalidad de la Idea, es, escribe Hegel, el impulso de la razón “a encontrarse y a reconocerse a sí misma por sí misma dentro de todo”.<sup>5</sup> La razón no permanece así en el elemento del pensar, sino que ella misma contiene la dinámica de salir de sí y exponerse y reconocerse en lo otro. La razón en sentido plenamente filosófico, y esto implica, entre otras cosas, que se conciba como razón universal, que va más allá de ser una facultad del conocer finito de cada individuo, es concebida por Hegel como Idea absoluta,<sup>6</sup> y la Idea posee por tanto esta dinámica de exponerse en lo otro y volver a su universalidad. El paso a la filosofía de la naturaleza se da precisamente por esta dinámica de la Idea, y esta dinámica hunde sus raíces en la universalidad de la Idea. La universalidad de la Idea, como ya lo era la del concepto, es concreta, es decir, contiene dentro de sí misma la particularidad y la singularidad. Pero no podemos caer en una perogrullada, que afirme simplemente que universalidad, particularidad y singularidad según Hegel son idénticas, porque en este caso la distinción de estas tres sería superflua. Para no caer en esa perogrullada, la única alternativa es pensar la universalidad de manera dinámica. Lo universal del concepto o de la Idea se concreta, se expone en particular y singular y se reconoce en él. Esto es lo que Hegel llama el momento del Juicio, el momento de bajar a lo concreto. Aquí hay mucho de la sentencia kantiana “conceptos sin intuiciones son vacíos”. Ni el concepto especulativo ni la Idea son vacíos, sino que se exponen en un ser-ahí concreto. La Idea, como unidad de concepto y objetividad, se expone, por ejemplo, en la vida, en todo ser vivo concebido como un todo orgánico. Pues bien, la Idea absoluta, tal y como está disponible al final de la *Ciencia de la lógica*, está presente en el momento de su universalidad. Es la unidad de todas las determinaciones del pensar, que son su contenido, y en este sentido la Idea absoluta es el sistema de lo lógico.<sup>7</sup> Además, como forma, la Idea recoge la dinámica intrínseca del pensar en el avance de todas sus determinaciones en tanto que método especulativo. Vista como método especulativo, que recoge la lógica intrínseca de la razón, y asimismo como la totalidad de todas las determinaciones del pensar, la Idea absoluta es Idea lógica, condensa toda la lógica especulativa, pero está presente en el momento de la universalidad del pensar. Por definición, le corresponde concretarse, exponerse en lo otro. Eso otro en lo que se expone es la naturaleza.<sup>8</sup> Por eso, la naturaleza se define filosóficamente como la Idea fuera de sí misma, si se quiere, como la razón fuera de sí misma, en la exterioridad, expuesta en todo lo real. El paso a la filosofía de la naturaleza es así el momento del Juicio de la Idea, donde la Idea rompe su universalidad y se adentra en lo concreto para reconocerse allí. Esto es lo que podríamos denominar con Hegel “*die freie Entlassung der absoluten Idee*”, el libre despido de sí misma, una suerte de excarcelación o despliegue. Detengámonos brevemente aquí. Cito por extenso las dos formu-

laciones más importantes que tenemos de Hegel al respecto de este paso de la lógica a la filosofía de la naturaleza.

La primera, de la *Enciclopedia* de 1830, dice así:

Pero la libertad absoluta de la idea está en que ella no meramente pasa a la vida, ni en que como conocimiento finito la hace parecer dentro de sí, sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se resuelve a despedir libremente de sí, como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro.<sup>9</sup>

Vamos ahora con la formulación que encontramos en la *Ciencia de la lógica*. Explica Hegel, en la última página de la *Lógica*, que ha llegado un punto en el que todas las determinaciones están puestas, todas están desarrolladas, de manera que el paso a la filosofía de la naturaleza no es un paso a una determinación nueva, no es un paso a algo nuevo, sino una liberación de la idea. No es, en sentido estricto, ningún paso, ninguna transición a otra temática, otro contenido. Y escribe: “por consiguiente, el transitar tiene que ser captado aquí, más bien, de este modo: que la idea se expide libremente a sí misma, absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí”.<sup>10</sup>

No sería prudente intentar esclarecer del todo en estas páginas el sentido de este paso de la lógica a la filosofía de la naturaleza. Pero tampoco puedo pasarlo por alto, como si no existiese, pues es tremendamente relevante para el tema que nos ocupa. Así que voy a intentar dar un par de claves de comprensión de éste difícil momento del sistema hegeliano.

Hay a mi parecer en este tema tres elementos fundamentales. En primer lugar, la caracterización del paso de la lógica a la filosofía de la naturaleza como un acto libre de la Idea, como algo que tiene su origen en la libertad intrínseca de la Idea, como una suerte de *Entschluss*, es decir, de resolución o decisión, que tiene que ver, por supuesto, con una suerte de *Schluss* o silogismo: la Idea rompe la universalidad de su momento del pensar, su momento lógico, y se decide y a la vez expone en algo concreto, en un ser-ahí. Recordemos que el concepto es lo libre<sup>11</sup> y que la libertad es la unidad intrínseca del concepto. Estamos aquí, por tanto, ante una noción de libertad que trasciende la concepción común de libertad como capacidad de elección de la voluntad sin fuerza alguna que la determine e incluso la noción kantiana de libertad como autonomía de la voluntad. Hegel va mucho más allá en su idealismo y plantea que lo verdaderamente libre es el concepto, y que la libertad consiste precisamente en esa dinámica del concepto de concretar su universalidad, de romper su universalidad abstracta y particularizarse, y precisamente a partir de sí mismo. La kantiana autonomía de la voluntad sería un caso particular de esta noción de libertad más general. Como la Idea absoluta no es más que el concepto que ha alcanzado la adecuación consigo mismo, podemos colegir que posee la misma libertad que éste, y que su esencia consiste en determinarse libremente, desde sí misma y a partir de sí misma, exponerse en lo singular y concreto, desarrollarse (*sich entwickeln*).

Esto conecta con la segunda cuestión que me parece fundamental al respecto, y es que en sentido estricto, dice Hegel, no estamos aquí ante un transitar, ante el paso a un tema distinto. Transitar, en efecto, es avanzar de un sitio a otro; como metáfora lógica, transitar se puede entender

como pasar de un tema a otro diferente. Pues bien, Hegel insiste en que no se trata de eso. Por tanto, al pasar a la filosofía de la naturaleza, no estamos tratando algo distinto, no estamos cambiando de tema. Esto está en perfecta concordancia con lo que ya habíamos señalado antes: que el único tema de la filosofía es la Idea absoluta, y que, por tanto, la filosofía siempre trata de ella. Y concuerda también con la lógica interna de concepto e Idea. En toda la lógica del concepto, afirma Hegel,<sup>12</sup> el avance de las determinaciones ha de entenderse como un desarrollo (*Entwicklung*). Este desarrollo se puede entender en sentido literal, como desarrollar o desenrollar algo que está contenido. En su desarrollo, por tanto, el concepto no se topa nunca con otra cosa, sino que siempre está tratando consigo mismo. Lo mismo vale para la Idea: la Idea permanece en sí misma, reposando en sí misma dice Hegel, y en todo el sistema de la filosofía lo que hace es tratarse a sí misma en sus distintas configuraciones.

Vamos ya a la tercera cuestión que me parece fundamental para orientarse en esta *freie Entlassung der Idee*, aunque no para agotar el tema. Hegel habla de una *Entlassung*, afirmando que la Idea *sich entschießt, sich als Natur frei aus sich zu entlassen* (en el original alemán de la *Ciencia de la lógica*), o que la Idea *sich selbst frei entläßt* (en el original alemán de la *Enciclopedia*). El verbo alemán *entlassen* significa actualmente liberar, despedir (de un trabajo), excarcelar, exonerar, soltar, poner en libertad. El verbo proviene del alemán antiguo, y si acudimos al diccionario de los hermanos Grimm de 1854 (posterior a la muerte de Hegel, pero que recoge el uso de la lengua en aquella época), encontramos que *entlassen* significa *loslassen, lösen, nicht mehr Verbunden sein, nicht mehr festhalten, freilassen*. Es decir, *entlassen* significaba en época de Hegel literalmente soltar, liberar, desatar, dejar marchar, no seguir agarrando o sujetando. Ahora bien, ¿qué es lo que se suelta, lo que se libera, lo que se desata y se deja de sujetar, lo que se despidе casi en el sentido mecánico de la palabra? A mi parecer no hay más alternativa que pensar que eso que se libera son las determinaciones puras del pensar. La *Ciencia de la lógica* ha estudiado en sí mismas todas las determinaciones del pensar: algo, otro, identidad, diferencia, sustancia, accidentes, fuerza, exteriorización, causa, efecto, interacción, etc. Todo ello son nociones imprescindibles para todas las ciencias y todo el saber humano. Lo que ha hecho la lógica especulativa es estudiarlas en sí mismas, independientemente de todo objeto al que se le puedan aplicar, desarrollarlas unas a partir de otras en su dinámica interna y unificarlas todas en la Idea absoluta. Pues bien, en su libertad, la Idea absoluta despliega todas esas determinaciones, las libera, las expone en lo real, donde aparecen precisamente separadas, desperdigadas e independientes unas de otras. Por eso, de entrada, el concepto se pierde en lo real, y tendrá que ir poco a poco reconstruyéndose. Esto tiene que ver, por supuesto, con la determinación de la naturaleza como la exterioridad de la Idea. En esa exterioridad del ser fuera de sí es donde la Idea precisamente desata y despliega, de entrada, desordenadamente, todas las determinaciones puras del pensar. Y a partir de esta exterioridad, la filosofía ha de reconstruir el movimiento de vuelta a sí misma de la Idea: su acción de reconocerse en la naturaleza y volver a sí misma como espíritu.<sup>13</sup> Esto es lo que fundamenta el sistema de la filosofía.

### 3. El papel de la experiencia dentro del sistema

Valga lo dicho hasta aquí como una serie de claves fundamentales para entender el “paso” de la lógica a la filosofía de la naturaleza. A partir de lo dicho se ve ya claramente lo que podemos llamar la *abertura* del sistema hegeliano. La razón como Idea absoluta se abre a lo otro de sí, a todo el contenido de la naturaleza y reencuentra allí sus determinaciones desperdigadas. La Idea absoluta se abre a lo empírico. Así pues, la metafísica hegeliana es la *Ciencia de la lógica* en tanto que conocimiento a priori no de objetos en general (como lo era la metafísica tradicional), ni objetos de una experiencia posible (como lo es la filosofía trascendental kantiana) sino conocimiento a priori de las determinaciones puras de la razón universal. La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, por contra, *ya no son metafísica, precisamente porque en ellas la razón está abierta a lo empírico*: la filosofía se confronta en ellas con los datos y los conocimientos de las ciencias empíricas y experimentales y su tarea es reconocer la Idea absoluta en naturaleza y espíritu. La filosofía, como sistema de la filosofía, se abre así a lo otro de sí: las ciencias empíricas. Creo que esto es una consecuencia importantísima de ese libre despedirse de la Idea absoluta.

Evidentemente, esto tampoco quiere decir que, siguiendo la concepción de Hegel, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu se reduzcan o puedan ser reducidas al contenido de las ciencias naturales y sociales. Pues ambas se enmarcan y tienen sentido dentro del sistema de la filosofía, tienen a la lógica especulativa o metafísica a su base y se definen por ser momentos del autoconocimiento de la razón o Idea absoluta. En particular, esto quiere decir que filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu suponen una conjunción entre metafísica y experiencia; ambas poseen tanto elementos metafísicos, heredados de la *Ciencia de la lógica*, como contenido empírico tomado de las ciencias.

Si acudimos a la introducción de la *Enciclopedia*, Hegel lo afirma clarísimamente: la filosofía parte del material aportado por las ciencias empíricas para su reflexión.<sup>14</sup> Es más, la filosofía debe estar en concordancia con los resultados de las ciencias empíricas, e incluso, los resultados de las ciencias y saberes empíricos son una condición indispensable para la actividad filosófica y la filosofía en general. Nada que ver, por tanto, con esa imagen de Hegel como pensador del Todo-Uno, que explica absolutamente todo a priori gracias a una genial exégesis del concepto. Todo lo contrario: en la filosofía de la naturaleza y toda la filosofía del espíritu (por tanto en dos terceras partes del sistema en su conjunto), la filosofía debe partir en su reflexión de los resultados de las ciencias empíricas, naturales y sociales; este material es imprescindible y no puede sustituirse por ninguna disquisición apriorística en base a meros conceptos.

El § 6 de la *Enciclopedia* tematiza la relación entre filosofía y experiencia. Hegel nos dice que, dado que la filosofía trata de la realidad (al menos en tanto que filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu), y que el conocimiento que tenemos de esa realidad y ese mundo se llama experiencia y se distingue del conocimiento filosófico por la forma, pero no por el contenido, se hace imprescindible que la filosofía concuerde con el contenido de la expe-



riencia. No hay, por tanto, filosofía que contradiga directamente hechos empíricos, e incluso, escribe Hegel, “es más, esta conformidad puede verse como mínimo como piedra de toque extrínseca de la verdad de una filosofía”.<sup>15</sup> Más aun: no se trata solamente de que la filosofía no pueda llegar a resultados que contradigan lo probado por las ciencias empíricas y la experiencia. Es que la filosofía, afirma el § 12, toma la experiencia como punto de partida, parte en su reflexión sistemática de la experiencia y las ciencias empíricas. Como leemos en el original alemán, “die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende Entstehung der Philosophie hat die Erfahrung zum Ausgangspunkte”;<sup>16</sup> es decir, el surgimiento de la filosofía, que se deriva una necesidad espiritual previamente explicada por Hegel, tiene como punto de partida la experiencia. No es sólo, por tanto, que la filosofía no deba contradecir la experiencia, sino que además debe partir de ella en sus meditaciones, en su reflexión y su trabajo. Pues la experiencia, explica un poco más adelante en ese mismo párrafo, estimula al pensar a seguir desarrollándose.

El § 7 nos explica que la filosofía es el saber que se ocupa del conocimiento de lo universal en el mar de los detalles empíricos. La filosofía busca rescatar lo universal del magma de contenidos empíricos dados por la experiencia. Aquí se hace irremediable recordar a Kant y la tarea de la razón por él señalada de buscar en el conocimiento leyes cada vez más universales. La nota al § 7 concreta un poco más esta relación entre filosofía y experiencia. Las ciencias filosóficas parten de los contenidos de las ciencias empíricas. Lo que hace la filosofía es tomar el material aportado por las ciencias empíricas y ordenarlo siguiendo la necesidad de la razón. Pero esta tendencia no es algo arbitrario o meramente supletorio. Al contrario, en su quehacer y su labor, las ciencias empíricas no se limitan a coleccionar datos, sino que pretenden plantear leyes universales, tendencias generales, conceptos y teorías: es decir, dice Hegel, comprender lo dado en pensamientos (*das Vorhandene in Gedanken zu fassen*). El mismo quehacer científico lleva tendencial y necesariamente a la reflexión filosófica. No obstante, bien es cierto, eso sí, que la filosofía no tiene por qué restringirse sólo a la experiencia ni tampoco debe hacerlo, como afirma el § siguiente, el 8.

La nota al § 9 continúa tematizando la relación de la filosofía con las ciencias empíricas. La filosofía reconoce y utiliza el contenido empírico de las ciencias, asume lo universal de estas ciencias, sus leyes, géneros y teorías, hace de la ciencia su contenido, el contenido de su reflexión, pero a la vez añade otras categorías y las hace valer. Ahora bien, leemos en el § 10: este saber filosófico tiene que justificarse, tiene que mostrar que tiene objeto y tiene base, que además de lo dado por las ciencias, hay más saber, y eso se justifica dentro de la filosofía misma, en concreto, como dijimos antes, dentro de la *Ciencia de la lógica*.

Si acudimos ahora a los párrafos introductorios de la filosofía de la naturaleza encontramos más aclaraciones de Hegel al respecto de la relación entre filosofía, en este caso filosofía de la naturaleza, y ciencias empíricas. En la nota al § 246 vuelve a repetir Hegel que la filosofía no sólo debe estar en concordancia con la experiencia, sino que, además, el surgimiento y la formación de la filosofía

presupone la física empírica y tiene en ella una condición ineludible:

Sobre la relación de la filosofía con lo empírico ya hemos hablado en base a la introducción. La filosofía no solamente ha de concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el origen y formación de la ciencia filosófica tiene a la física empírica como supuesto y condición.<sup>17</sup>

Como hace Kant en sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Hegel parece en ese texto identificar la ciencia natural con la Física, aunque esta identificación es claramente inexacta desde el mismo punto de vista hegeliano: en efecto, en la filosofía de la naturaleza de Hegel tienen una importancia fundamental tanto la Química como la Biología. Si Hegel, al hablar a veces simplemente de Física para referirse a las ciencias naturales en general, está presuponiendo que todas las ciencias naturales se reducen a la Física o lo hace por otro motivo, es una pregunta que vamos a aplazar. Interesante para nosotros en este punto es cómo explica Hegel la relación entre filosofía de la naturaleza y ciencias o ciencia natural. Y aquí creo que hay una diferencia fundamental con Kant y un planteamiento radicalmente nuevo e interesante.

Recordemos brevísimamente el planteamiento de las relaciones entre metafísica y ciencias naturales en Kant, expuesto paradigmáticamente en el prólogo a sus *Principios metafísicos de ciencia natural*.<sup>18</sup> Toda ciencia natural tiene, según Kant, un componente empírico, una serie de conocimientos sacados de la experiencia, pero todos ellos han de basarse en una parte pura, que contiene conocimientos sintéticos a priori y que basan su certeza en la construcción matemática de sus conceptos. Esta parte pura es denominada por Kant “metafísica de la naturaleza”, y tiene a su base la metafísica o filosofía trascendental como conocimiento de objetos en general de una experiencia posible. Y así procede Kant en los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Se trata en este escrito de desarrollar la metafísica natural a la base de la física, de, por ende, desarrollar el concepto de materia y exponerlo matemáticamente. Si nos fijamos, el esquema general que plantea Kant tiene cierta similitud con la imagen de la filosofía que nos da Descartes en la cartaprefacio a sus *Principios de la filosofía*, donde compara la filosofía, entendida como el conjunto del saber humano, con un árbol. Las raíces del árbol serían la metafísica (en Kant restringida a objetos de la experiencia posible) y el tronco común de las ciencias sería la física matemática.

A mi entender, Hegel está planteando un esquema completamente diferente. Para él, la diferencia entre filosofía de la naturaleza y ciencia no reside en que la ciencia se base en la experiencia en sus afirmaciones y la filosofía proceda independientemente de la experiencia. La gradación, por tanto, establecida por Kant que parte de la filosofía trascendental o metafísica como conocimiento totalmente a priori, continúa con la metafísica de la naturaleza o parte pura de la ciencia natural que sigue conteniendo conocimientos sintéticos a priori gracias a la construcción matemática y acaba con el resto de la ciencia natural como aquella parte extensa de la ciencia que basa sus conocimientos en la experiencia, no parece repetirse en Hegel. La diferencia entre filosofía de la naturaleza y ciencia no consiste, leemos en los *Zusätze*, en que la ciencia tenga en cuenta la experiencia y la filosofía no. La

ciencia natural contiene tantas determinaciones del pensar, tantos conceptos y principios metafísicos, esto es, a priori, como, podemos aventurarnos a afirmar, la filosofía de la naturaleza contiene conocimientos empíricos, hechos de la experiencia sobre los que reflexiona. Por eso Hegel nos presenta literalmente una *filosofía* de la naturaleza, y no una *metafísica* de la naturaleza. Me parece que esta diferencia es importante y para nada casual.

Para Hegel, ambas, ciencia natural y filosofía de la naturaleza, son conocimiento pensante (*denkende Erkenntnis*) de la naturaleza. Ambas contienen pensamiento, es decir, determinaciones del pensar y su lógica. La diferencia reside, afirma Hegel, en el modo y manera en que piensan la naturaleza. Y aquí es donde Hegel explica los distintos modos de considerar la naturaleza (*Betrachtungsweisen der Natur*), a los que haremos referencia enseguida.

Más observaciones aclaratorias sobre la relación entre filosofía y experiencia están recogidas en los *Zusätze*, los añadidos a la *Enciclopedia*. Leemos allí que la filosofía de la naturaleza asume como suyo el material elaborado por las ciencias empíricas hasta donde ellas lo han llevado y lo reelabora y le da una nueva forma, sin orientarse ya en eso por la experiencia. La ciencia natural aporta conocimientos empíricos y la filosofía ordena esos conocimientos en un todo sistemático en base a la lógica de la Idea.<sup>19</sup> En este sentido, ciencia natural y filosofía de la naturaleza no se distinguen por sus contenidos ni por las facultades de conocimiento que están en juego, como si la ciencia natural fuera cosa de la observación empírica y la percepción y la filosofía cosa solamente de la razón. Al contrario, tanto ciencia natural como filosofía de la naturaleza son conocimiento racional de la naturaleza, y su diferencia reside en la forma que toma ese conocimiento. En el caso de la ciencia natural estamos ante un conocer finito, teórico. En el caso de la filosofía, ante el autoc conocimiento de la razón. Pues la finalidad de la filosofía de la naturaleza es que la razón se conozca en la naturaleza, es decir, conocer la naturaleza como exposición de la Idea absoluta. En este sentido habla Hegel de los distintos modos de considerar la naturaleza en los párrafos 245 y 246. Explica allí que hay un modo práctico y un modo teórico de considerar la naturaleza. De manera práctica, el hombre se relaciona con la naturaleza como un medio para alcanzar su propia supervivencia, sus propios fines. El ser humano utiliza la naturaleza para su propio bienestar e interés, la explota, domestica y transforma. Utiliza incluso las materias primas que le aporta la naturaleza para defenderse de ella: del frío, del viento, la lluvia, el fuego u otros animales. Aunque en sentido práctico el hombre utiliza la naturaleza, no la puede dominar completamente en su totalidad, e incluso desde una perspectiva plenamente actual podríamos hasta decir sin temor a equivocarnos que a ese dominio y sobreexplotación llevado a cabo por parte del ser humano le responde la naturaleza con fenómenos extremos como el cambio climático que a la larga incluso amenazan la existencia de la Humanidad.

El modo teórico de considerar la naturaleza es la posición que toman ante ella las ciencias, explicado brevemente en el § 246. Las ciencias toman la naturaleza como objeto de conocimiento y prescinden, al menos en principio, de “determinaciones externas” a la naturaleza, es decir de los intereses de los hombres. Las ciencias pretenden

estudiar la naturaleza en sí misma y desde sí misma, de manera inmanente y con el imperativo de la objetividad. Con todo, lo que buscan, resalta Hegel, es encontrar fuerzas, especies, géneros, leyes, teorías, explicaciones generales en definitiva. La ciencia no se conforma con ser una mera yuxtaposición de datos empíricos, sino que busca la universalidad de las leyes y el orden de las teorías en la naturaleza. Es decir, la misma ciencia natural busca encontrar patrones racionales en la naturaleza, busca una racionalidad.

Pues bien, la filosofía de la naturaleza establece un tercer modo de considerarla, que unifica los dos anteriores, una consideración concipiente de la naturaleza (*eine begreifende Betrachtung*, como dice el § 246). Frente a la consideración puramente teórica, la filosofía de la naturaleza asume, al igual la consideración práctica de la misma, que la naturaleza no tiene valor en sí misma, que no es el fin último ni el objeto último de estudio, sino que es un medio; ahora bien, no un medio para satisfacer nuestras necesidades mundanas, sino un medio o un instrumento en el que se expone la razón universal. Esto es, sin lugar a dudas, la expresión más certera del idealismo: la convicción de que las cosas finitas no tienen verdad en sí mismas, sino que sólo poseen verdad en sentido pleno y filosófico en la medida en que exponen y encarnan lo racional en el mundo. Por otro lado, frente a la mera consideración práctica de la naturaleza, la filosofía como conocimiento concipiente aspira a lo universal y busca lo universal y racional en la naturaleza tal como lo hacen las ciencias empíricas, pero la filosofía no parte de lo concreto y empírico como hacen las ciencias, sino del conocimiento de la Idea, de lo universal y lo racional, en el elemento del pensar, y su tarea consiste por tanto en reconstruir lo racional según su necesidad inmanente, reelaborando el contenido y los resultados de las ciencias siguiendo la necesidad y la autodeterminación del concepto acabado, es decir, de la Idea absoluta, es donde entramos en los elementos metafísicos, heredados de la *Ciencia de la lógica*, que son fundamentales en la filosofía de la naturaleza y también, posteriormente, en la del espíritu.<sup>20</sup>

¿Cuáles son, pues, esos elementos metafísicos heredados de la *Ciencia de la lógica* y presentes en la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu? Se trata de fundamentalmente tres: las ideas de vida y espíritu, en primer lugar; el método especulativo, en segundo lugar; y las determinaciones del pensar, en tercer y último lugar. Vayamos con el primero de esos elementos. Ante todo tenemos que tener presente que ambas disciplinas filosóficas, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, encuentran su justificación en la *Lógica*. Hegel no elabora una Filosofía de la naturaleza porque exista la naturaleza y las ciencias naturales ni tampoco una filosofía del espíritu porque sea interesante reflexionar sobre la política o la historia. Hegel es mucho más estricto que todo eso. Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu son necesarias porque son dos momentos del desarrollo de la Idea absoluta: la Idea absoluta fuera de sí, en su exposición en lo concreto y en su forma dada inmediata, que se corresponde con la naturaleza; y la Idea absoluta reconociéndose a sí misma en eso otro de sí y, digámoslo así, recons-

truyéndose, es decir, volviendo a sí misma, que corresponde con la filosofía del espíritu.

Cada disciplina filosófica se define así por ser la tematización de un momento del desarrollo de la Idea única. Cada disciplina posee por tanto la Idea en una de sus configuraciones (*Gestaltungen*), y ordena por tanto todos sus conocimientos en torno a ella. Tenemos por tanto tres configuraciones de la Idea o, dicho simplificado, tres Ideas que no son más que la misma en distintos momentos: la Idea en sí y para sí, la Idea fuera de sí o en su ser-otro y la Idea que regresa a sí misma. La Idea fuera de sí, en su ser-otro, es lo que tematiza la filosofía de la naturaleza. Pero ya en la *Lógica* Hegel explica cómo es la Idea en su ser-otro. La Idea en su ser-otro es la Idea expuesta, la Idea mostrándose en un ser-ahí, concreto, en algo que muestra y encarna la estructura del concepto, la unidad de concepto y objetividad, es decir, la totalidad orgánica. Esa Idea, según la *Lógica*, es la vida. Y la vida es, por tanto, la Idea que rige toda la filosofía natural, la cual ordena sus conocimientos escalonadamente como etapas de lo más sencillo a lo más complejo hasta el conocimiento de la vida orgánica. Que la vida es encarnación del concepto, por tanto, la Idea en su inmediatez, lo explica la *Ciencia de la lógica*, y por tanto de la *Lógica* hereda la filosofía de la naturaleza su idea reguladora.

La filosofía del espíritu tematiza la Idea que regresa a sí misma, pero este regreso es ante todo un paulatino autoconocimiento y reconocimiento. Esto se tematiza en la *Lógica* en la Idea del conocer, tanto en la Idea de lo verdadero como en la Idea del bien. En la Idea del conocer la Idea se ha partido, dividido en dos en el momento del Juicio. La Idea aparece duplicada, como sujeto y como objeto.<sup>21</sup> La Idea del conocer no es ni más ni menos que el espíritu como Idea dentro de la *Lógica*. Se trata de la Idea como espíritu, que es por consiguiente finita y parcial, y que se define precisamente por su tendencia y proceso de autoconocimiento y autorrealización. La Idea del espíritu, por tanto, es objeto de la lógica especulativa, está dentro de ella y encuentra dentro de ella su fundamentación.<sup>22</sup> Ésta es la Idea que posteriormente unifica todo el conocimiento que acumula la filosofía del espíritu y lo ordena en base al autoconocimiento de la razón como espíritu.

Vida y espíritu, como ideas centrales en torno a las cuales se organizan las filosofías de la naturaleza y del espíritu respectivamente, son dos elementos metafísicos, fundados en la lógica especulativa, que heredan las dos disciplinas filosóficas posteriores. El segundo elemento propiamente metafísico, es decir, *a priori*, basado solamente en el estudio del pensar puro y sus determinaciones, es sin lugar a dudas el método especulativo. En efecto, la tarea de la filosofía en tanto que sistema es describir el autoconocimiento de la Idea absoluta en naturaleza, espíritu y en sí misma como lógica especulativa, y el método no es ni más ni menos que la síntesis de esa dinámica interna de la Idea. Esto implica que el proceder de las filosofías de la naturaleza y del espíritu es metódico y está dado ya de antemano por la *Lógica*, así como también se derivan de esto las divisiones tripartitas que se encuentran en ambas filosofías y en cada sección de ellas, que orientan la ordenación de todo el contenido.

Pasemos al tercer elemento que heredan las filosofías de la naturaleza y del espíritu de la metafísica hegeliana o lógica especulativa. Este es sin lugar a dudas las determi-

naciones del pensar.<sup>23</sup> Y éste no lo heredan sólo ellas, sino cualquier ciencia y saber humano en general. Nociones como causa, efecto, interacción, algo, otro, límite, unidad, pluralidad, vacío, identidad, diferencia, y en fin, todas las determinaciones del pensar tematizadas en la *Lógica* aparecen, como no puede ser de otra manera, en las ciencias naturales y sociales y son elementos con los que trabajan las ciencias de manera acrítica, ya que sólo reciben una fundamentación y aclaración plena en la metafísica o lógica especulativa. Tanto las disciplinas filosóficas como todos los saberes humanos en general heredan estas determinaciones de la metafísica. No obstante, es bien cierto que en las disciplinas filosóficas se presta especial atención a la dinámica interna de estas determinaciones del pensar, a su lógica intrínseca y su conexión entre sí a la hora de tematizar fenómenos naturales o sociales.

Ideas de la vida y del espíritu, método especulativo y determinaciones lógicas son los tres elementos fundamentales, metafísicos presentes en las filosofías de la naturaleza y del espíritu. Estos elementos metafísicos se conjugan con los conocimientos dados por la experiencia y los resultados de las ciencias empíricas. Estos últimos son el verdadero material, el contenido de las filosofías de la naturaleza y del espíritu. Por tanto, el sistema de la filosofía tal como lo concibe Hegel está al menos en dos de sus partes principales indiscutiblemente abierto: abierto a lo empírico, abierto a la experiencia y a los resultados de las ciencias y por ende, también, abierto a la actualización de estos resultados, abierto a los avances científicos que deben ser reintegrados en el sistema filosófico.<sup>24</sup> E incluso podríamos pensar que hasta la *Ciencia de la lógica* está abierta en el sentido que podamos pensar que la exposición histórica elaborada por Hegel no sea la exposición definitiva de la lógica especulativa, sino que puedan, por ejemplo, faltar determinaciones del pensar fundamentales. Estoy pensado por ejemplo en el concepto de probabilidad, un concepto hoy en día irrenunciable en muchas ciencias como la sociología, en estudios médicos o incluso en el núcleo más duro de la física como es la mecánica cuántica. Una actualización que, a diferencia del caso de las filosofías de la naturaleza y del espíritu, debería proceder de manera *a priori*.<sup>25</sup> Quede esto último, no obstante, simplemente como una hipótesis que ahora mismo no voy a desarrollar más. Lo que creo que está claro y es indiscutible es que la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu tal y como las concibe Hegel están abiertas a la experiencia y, por tanto, abiertas a ser reelaboradas y actualizadas con los nuevos resultados de las ciencias naturales y sociales. Esto es lo que pretendo destacar con eso de la abertura del sistema hegeliano.

Vamos a poner ahora un par de ejemplos sacados de momentos de la filosofía de la naturaleza donde se da esta conjunción entre experiencia y sistema, es decir, donde la filosofía reflexiona sobre los resultados de las ciencias empíricas y tiene a la experiencia y sus datos como piedra de toque. El primer ejemplo lo encontramos en la primera sección de la filosofía de la naturaleza, correspondiente a la Mecánica, y dentro de ella, en el segundo subapartado, titulado "B. Materia y movimiento. Mecánica finita". En el primer subapartado, Hegel habla de espacio y tiempo como dos determinaciones ideales, tanto en el sentido kantiano de que no son cosas reales, que se den en la experiencia, sino *a priori* o ideales, como en el sentido más

propriadamente hegeliano de que son, en efecto, formas de ese ser fuera de sí de la Idea. Hegel está aquí por tanto fundamentalmente de acuerdo con Kant, aunque habría que hacer muchas matizaciones, la principal sería que para Hegel es un error concebir espacio y tiempo dentro del esquema de la conciencia, es decir, concebir espacio y tiempo como formas a priori de una facultad de conocimiento de sujetos finitos. Pero pasemos ahora al segundo subapartado. En él, Hegel introduce el concepto de materia como concepto fundamental de la física. Aquí está siguiendo en buena medida el esquema kantiano de los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, aunque discrepando con Kant en muchos puntos. En concreto, mientras Kant define la materia como lo movable dentro del espacio y le atribuye dos fuerzas principales, a saber, atracción y repulsión, Hegel sintetiza ambas fuerzas en una fuerza fundamental de toda materia: *die Schwere* en alemán, que Valls Plana tradujo por “gravedad” para reservar el término peso al vocablo alemán “Gewicht”. *Die Schwere*, la gravedad, es lo sustancial de la materia, lo que define más propiadamente a lo material. En los siguientes párrafos Hegel discute la mecánica clásica de Newton. Es interesante resaltar, de paso, que Hegel distingue entre mecánica finita, aplicada a cuerpos terrestres, y mecánica absoluta, y en ésta habla del sistema solar. Al menos aparentemente mantiene la vieja distinción aristotélica entre mundo sublunar y mundo supralunar, precisamente en contra de la intención de Galileo y Newton de formular leyes del movimiento válidas para todos los cuerpos del universo. Bien, pues en el § 264, pero sobre todo en la nota al § 266, Hegel realiza una crítica al principio de inercia formulado por Galileo y que, como sabemos, es la primera de las leyes de Newton. Recordemos que la primera ley de Newton dice así: Todo cuerpo permanece en reposo o en movimiento rectilíneo y uniforme mientras ninguna otra fuerza actúe sobre él. Es el principio clásico de inercia. Pues bien, la crítica de Hegel al principio de inercia es que es un principio abstracto, que es una abstracción vacía, que es algo irreal, que no tiene ningún fundamento empírico. El argumento de Hegel es que la experiencia contradice el principio de inercia. Sobre todo en lo que respecta al movimiento, la experiencia no ha mostrado en ningún caso que un objeto en movimiento permanezca ilimitadamente en movimiento, sino que en algún momento se para por rozamiento. Hegel no está argumentando metafísicamente, puramente *a priori*, sino todo lo contrario, está tomando la experiencia como criterio. Y acusa precisamente a los impulsores del principio de inercia de aplicar a la ligera un principio metafísico, el principio de identidad, afirmando que el movimiento es movimiento y el reposo es reposo y trasladándolo acriticamente a la realidad física para decir que un cuerpo en movimiento se mueve y un cuerpo en reposo reposa, mientras no haya nada de fuera que lo impida. Y dice textualmente Hegel en la nota al § 266: “Aquella afirmación carece de toda base empírica”.<sup>26</sup> Todo cuerpo permanece en movimiento rectilíneo y uniforme siempre que ninguna otra fuerza actúe sobre él, *siempre que*, por supuesto, pero es que eso en la experiencia nunca ocurre, sino que siempre hay rozamiento. Y Hegel asume esta experiencia e intenta explicarla: la fricción, el rozamiento que hace por ejemplo que un coche en movimiento pero con el motor apagado acabe frenándose hasta pararse, o

que un balón rodando acabe parándose, ese rozamiento que dice Galileo que hay que abstraer, no puede abstraerse, piensa Hegel, porque pertenece a la naturaleza misma de los cuerpos como materia finita, pertenece a su falta de autosuficiencia, a su finitud. Si acudimos al *Zusatz* a este párrafo 266, leemos que el rozamiento es precisamente la gravedad del cuerpo, algo que le pertenece esencialmente, en forma de resistencia exterior. El coche en movimiento acaba deteniéndose si no hay una fuerza que lo empuje a causa del rozamiento de la carretera, es decir, a causa de su propio peso que le mantiene pegado a la carretera, y pesar, ser grave, es precisamente lo característico de los cuerpos materiales. Eliminar el rozamiento es por tanto una abstracción fuera de toda experiencia y además completamente injustificada. Hegel se acerca aquí bastante a las críticas de los integrantes de la Liga aristotélica-escolástica que acusaban a Galileo precisamente de obviar los hechos empíricos y ponerse a hacer razonamientos contrafácticos sobre la ausencia de rozamiento.

La cuestión no es aquí, ni mucho menos, poner en cuestión el principio de inercia, sino resaltar cómo la filosofía de la naturaleza tal como la concibe Hegel discute con los resultados más punteros de la ciencia y con los datos de la experiencia, y toma la experiencia como criterio a la hora de reflexionar sobre las leyes científicas. Tenemos aquí un buen ejemplo de las relaciones entre metafísica y experiencia de las que hablaban los párrafos introductorios de la *Enciclopedia*. Como dijimos antes, la filosofía parte en su reflexión de los resultados de las ciencias empíricas, naturales y sociales y de los datos de la experiencia; todo este material es imprescindible y no puede sustituirse por ninguna disquisición apriorística en base a meros conceptos.

Esta importancia de la experiencia y de lo empírico como base para la reflexión filosófica sobre la naturaleza aparece resaltada en numerosas ocasiones. Más aun, encontramos a veces (por ej. en el *Zusatz* al § 268) el honesto reconocimiento por parte de Hegel de que hay numerosos fenómenos en la naturaleza que todavía quedan por explicar, que, por tanto, esta filosofía de la naturaleza está abierta al desarrollo posterior de las ciencias. Es un *work in progress*.

Vamos con el segundo ejemplo. Se trata del tercer subapartado de la primera sección de la *Naturphilosophie*, es decir, el subapartado titulado “C. Mecánica absoluta”. Aquí es donde Hegel tematiza la astronomía de su tiempo y los movimientos de los planetas. Hegel ve en el sistema solar la encarnación de un todo orgánico, el ser-ahí del concepto, es decir, la realización de la Idea, como afirman el § 269 y su nota correspondiente. Pero aquí no nos interesa esto sino algo mucho más sencillo, a saber, que las grandes leyes de la mecánica celeste, esto es, la ley de la gravitación universal de Newton y las tres leyes de Kepler sobre las órbitas de los planetas en el sistema solar, vienen confirmadas por la experiencia. Es decir, que como quiera que uno las formule y exprese o demuestre matemáticamente, la experiencia y las observaciones empíricas siguen siendo la piedra de toque fundamental. Esto lo afirma Hegel, primeramente, de la ley de la gravitación universal en la nota al § 269, y posteriormente de las leyes de Kepler en la nota al siguiente §, el 270. Es en este último texto, la nota al § 270, donde Hegel es a mi parecer de una claridad meridiana al respecto y aporta bastan-

te luz al tema. Hegel habla en esa nota sobre Kepler y Newton y discute si es Newton quien ha demostrado las leyes de Kepler o si más bien, como él mismo sugiere, la ley de la gravitación universal está ya contenida en las leyes de Kepler. En el marco de esta discusión sobre las leyes de Kepler leemos: “Tales leyes fueron demostradas por Kepler en el sentido de que él halló para los datos empíricos su expresión universal”<sup>27</sup> y hace referencia al § 227. Un poco más abajo, leemos, esta vez sobre la ley de la gravitación universal: “que la ley newtoniana de la llamada fuerza de la gravedad viene igualmente dada sólo desde la experiencia y mediante inducción”<sup>28</sup>. Es decir, que la verdad de estas leyes físicas no depende exclusivamente de demostraciones puramente matemáticas, sino que emana de la experiencia y la observación empírica. Una cosa son, dice Hegel un poco más abajo en esa misma nota, las distinciones y conceptos del análisis matemático y otra muy distinta la realidad física. El análisis matemático puede servir para explicar fenómenos físicos, pero siempre partiendo de la experiencia y lo empírico, y hay que cuidarse bien de convertir la mecánica en una metafísica inaceptable, una metafísica pésima (*unsägliche Metaphysik*) que en contra de la experiencia pretenda tener en la matemática su fuente exclusiva. Muy al contrario, la física ha de partir de la observación empírica y la experiencia en sus explicaciones.

Este proceder empírico aparece nuevamente resaltado ya en el añadido, en el *Zusatz* a este mismo párrafo, donde escribe Hegel: “Kepler hat seine Gesetze empirisch, durch Induktion gefunden, nach den Versuchen von Tycho Brahe; aus diesen einzelnen Erscheinungen das allgemeine Gesetz herauszufinden, ist das Werk des Genies in diesem Felde”<sup>29</sup>. Podemos traducir como: “Kepler ha descubierto sus leyes de manera empírica, por inducción tras los intentos de Tycho Brahe; haber sacado de estos fenómenos singulares la ley universal es la obra del genio en este campo”. Como sabemos, este proceder que parte de los datos empíricos de la experiencia y busca en ellos leyes universales no es algo que hayan hecho solamente Kepler o Newton, sino que es un modo de conocer estudiado por Hegel en la *Lógica* y al que él mismo hace referencia en este punto, citando el § 227: se trata del conocer analítico. Veamos, brevemente para terminar, este tipo de conocer implicado en la investigación científica para Hegel.

Dentro de la *Ciencia de la lógica*, en el estudio de la Idea, Hegel desarrolla la Idea del conocer. Este conocer estudiado allí es diferente del conocer de la Idea absoluta, el cual es un autoconocimiento de sí misma y encuentra su descripción en el método especulativo. Ese es el conocer propiamente filosófico. Por contra, en la Idea del conocer Hegel desarrolla la lógica del conocimiento finito, pues la Idea del conocer se caracteriza por la oposición entre concepto y objetividad. Como Idea teórica o Idea de la verdad, el conocer se desglosa en dos tipos: analítico y sintético. El conocer analítico parte los datos concretos procedentes de la experiencia y los reúne en conceptos, teorías y leyes universales: busca lo universal en lo dado. El conocer sintético, por contra, parte de definiciones y clasificaciones universales y procede por necesidad argumentativa. No necesariamente hay que identificar el conocer analítico con las ciencias naturales y el sintético con las matemáticas, pues Hegel sitúa igualmente el aná-

lisis matemático dentro del conocer analítico. Esto es todo un tema que quedaría por desarrollar. Ahora mismo nos limitamos simplemente a señalar que las ciencias naturales proceden en su conocer el mundo de manera analítica, es decir, analizan los datos concretos de la experiencia e intentan formular a partir de ellos conceptos, leyes y teorías universales. Es a partir de estos resultados de las ciencias desde donde la filosofía, como conocimiento infinito de la Idea absoluta, es decir, como exposición sistemática del autoconocimiento de la razón, trabaja en las filosofías de la naturaleza y posteriormente del espíritu.

#### 4. Conclusión: la abertura del sistema hegeliano

El sistema de la filosofía de Hegel es un sistema abierto a la experiencia, sin que esto menoscabe su carácter sistemático. Esta es la tesis fundamental que se sigue de lo expuesto anteriormente. ¿Cómo se concreta esta abertura del sistema? La filosofía, dice Hegel, es el conocimiento de la Idea absoluta, ése es su único contenido y objeto de estudio. Este conocimiento se articula en un sistema que se rige precisamente por la misma lógica de la Idea: en su universalidad, como Idea lógica, en su exposición en lo real, como naturaleza y vida orgánica, y en su elevación desde lo natural hasta la vida espiritual más elevada y su vuelta por fin a sí misma. En este proceso, la Idea absoluta se abre a lo empírico y se confronta con ello, se expone en lo real, aunque no todo lo que meramente existe, por supuesto, puede ser tomado como exposición de la razón. Al estudio de los distintos campos de la experiencia se dedican las diversas ciencias particulares, cuyo contenido y principales resultados han de ser asumidos por la filosofía. ¿Por qué? Porque las ciencias no se limitan a coleccionar datos empíricos, sino que buscan establecer leyes, teorías, conceptos, es decir, buscan transformar lo dado en pensamiento, buscan encontrar racionalidad en los fenómenos. Son, por tanto, parte del trabajo de autoconocimiento de la razón en el mundo. Ahora bien, es la filosofía, en tanto que filosofía primera o metafísica, la que desentraña la lógica intrínseca de la razón universal como Idea absoluta, y es, por tanto, la filosofía la que ordena y expone verdaderamente este autoconocimiento de la Idea en un sistema. Los conocimientos empíricos, por tanto, son integrados en un sistema gracias a un proceder propiamente filosófico, dado en el método especulativo, a las dos configuraciones de la Idea en la filosofía real como vida y espíritu, y a la lógica misma de las determinaciones del pensar. El sistema está abierto, pero sigue siendo un sistema. Ahora bien, si el sistema está abierto a lo empírico y contiene elementos empíricos, entonces estamos ante un sistema que admite actualizaciones posteriores e incluso las solicita por sí mismo, de acuerdo con los avances no sólo en las ciencias naturales, sino también en las sociales y, en último término, también en la historia.

#### Notas

<sup>1</sup> Hay, no obstante, notables excepciones. Renate Wahsner ha insistido varias veces en la importancia de los conocimientos empíricos de las ciencias en el marco de la filosofía de Hegel y ha remarcado la necesidad mutua que filosofía y ciencias tienen entre sí. Cf. R. Wahsner, “Kann eine moderne Naturphilosophie auf Hegelsche Prinzipien gegründet werden? Spekulative und naturwissenschaftliches Denken”, en

W. Neuser, R. Wahsner (eds.), *Bedingungen und Strukturen einer modernen Naturphilosophie. Kann eine Naturphilosophie aus Hegelschen Prinzipien noch gelingen?*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014, p. 20; cf. También R. Wahsner, *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1996.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. II, trad. de Félix Duque, Abada, Madrid, 2015, p. 384.

<sup>3</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., vol. I, p. 185.

<sup>4</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, tomo II, p. 303.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., vol. II, p. 387.

<sup>6</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. de Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997, § 214.

<sup>7</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., § 237.

<sup>8</sup> Si la Idea absoluta se expone en su otro, en su ser fuera de sí, esto es en la naturaleza, ¿acaso no significa eso que la Idea lógica *necesita* de su otro, es decir, de la naturaleza? ¿No habría entonces una primacía de la naturaleza? Cabría responder que en principio no, pues la tesis fundamental del idealismo hegeliano es que la verdad reside en la razón, en el pensar y sus determinaciones. La primacía es, por tanto, de la Idea absoluta. No obstante, con esto la cuestión no está ni mucho menos zanjada.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., § 244.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., vol. II, p. 405.

<sup>11</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 160.

<sup>12</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., § 161.

<sup>13</sup> Aquí quedan, nuevamente, cuestiones abiertas. Surge la pregunta sobre el carácter de ese reconocimiento de la razón en la naturaleza y sobre la posible relación en este punto con el viejo debate de la interpretación de Platón entre los conceptos de participación o de imitación de las cosas reales respecto a las ideas.

<sup>14</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., §§ 6-12.

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., p. 106.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., tomo 8, p. 55.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., p. 305.

<sup>18</sup> I. Kant, *Schriften zur Naturphilosophie*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 13 y s.

<sup>19</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., tomo 9, p. 20.

<sup>20</sup> Enlazando con esto se puede suscitar la pregunta sobre las jerarquías y el equilibrio dentro del sistema. Bajo mi punto de vista, dentro del sistema de la filosofía planteado por Hegel existe una clara primacía de la lógica respecto de las filosofías de la naturaleza y el espíritu, e incluso entre estas dos últimas, numerosas observaciones de Hegel parecen ir en la línea de una superioridad de la filosofía del espíritu respecto a la de la naturaleza. La cuestión es, en este sentido, si estos desequilibrios constituyen en sí un problema.

<sup>21</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., vol. II, p. 334.

<sup>22</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, op. cit., vol. II, p. 341.

<sup>23</sup> Al respecto de nuestro tema, la filosofía de la naturaleza, se ha señalado varias veces en la literatura la presencia y relevancia de las determinaciones lógicas en la *Naturphilosophie* de Hegel, como por ejemplo ‘cantidad’ en el espacio o ‘atracción’ y ‘repulsión’ en la gravedad. Véase F. Grimmlinger, “Sinn und Methode der Begriffsentwicklung in Hegels Naturphilosophie”, en R. Wahsner; T. Posch (eds.), *Die Natur muss bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002, p. 134

<sup>24</sup> Un intento, todavía muy embrionario a mi parecer, de actualizar la filosofía hegeliana, si bien no en el sentido en que hablamos aquí de integrar los resultados actuales de las ciencias en ella, sino de acudir al pensamiento de Hegel para aclarar importantes conceptos del debate científico actual, puede verse en P. Klimatsakis, “System, Symmetrie und Komplexität als Anlässe einer modernen Naturphilosophie aus Hegelschen Prinzipien”, en W. Neuser, R. Wahsner (ed.), *Bedingungen und Strukturen einer modernen Naturphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014, pp. 179-192. Hay que señalar, no obstante, que la propuesta de Klimatsakis de esclarecer la idea de ‘sistema’, tan común hoy en día en las ciencias, a partir de Hegel entendiéndola como una “unidad de individuos” (op. cit., p. 185), es confusa, toda vez que Hegel habla de sistema primordialmente para referirse al sistema de la razón y entiende por tal la unidad de los conocimientos filosóficos bajo la Idea absoluta.

<sup>25</sup> Igual que las matemáticas avanzan en la investigación, y lo hacen de manera *a priori*, así también podría avanzar la lógica especulativa.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., p. 326.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., p. 333.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., p. 334.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit., tomo 9, p. 94.

---

# La noción de “reconocimiento” en el Hegel de Jena entre naturaleza, derecho e historicidad

Valerio Rocco Lozano

---

**Abstract:** The purpose of this contribution is to offer a vision of the Hegelian conception of intersubjectivity during Jena's period. This issue has anthropological, political and even logical consequences. It will be tackled starting from the possibility of a reconciliation between logical individuality and universality through the recognition process in the chapter of self-consciousness. A possible solution to this problem implies a historical and legal interpretation, within the framework of the current debate on the possibility of a naturalistic understanding of Chapter IV of the Phenomenology of Spirit.

**Keywords:** recognition, Anerkennung, Jena, Hegel, Phenomenology of Spirit, Right, History.

## 1. Los antecedentes de la noción fenomenológica de reconocimiento

El propósito de esta contribución es ofrecer una visión de la concepción hegeliana de la intersubjetividad en la época de Jena. Este tema, con repercusiones antropológicas, políticas y hasta lógicas, será desarrollado a partir del problema de la conciliación de la individualidad y la universalidad lógicas en el momento del reconocimiento entre las autoconciencias. A este problema se ofrecerá una solución que pasa por una interpretación histórica y jurídica, en el marco del actual debate sobre la posibilidad de una comprensión naturalista del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*.

El problema de la posibilidad de la mediación entre los polos de sentido de la individualidad atomista y la universalidad abstracta constituye el hilo conductor<sup>1</sup> que, desde la primera hasta la última de las páginas de la época jenense, marca la comprensión hegeliana de la política.<sup>2</sup> En efecto, en el comienzo mismo de *La Constitución de Alemania*, en la definición del Estado, tenemos la formulación exacta del problema, en términos por cierto que muestran ya claramente la preponderancia que adquiere en estos años el derecho, en especial el derecho privado: “una multitud de seres humanos solamente se puede llamar Estado si está unida para la defensa común de la totalidad (*Gesamtheit*) de su propiedad”.<sup>3</sup>

Sólo si la multitud, la *Menge*, la *Allheit* atomizada de un pueblo, sólo si esta *nación dividida* (o, mejor, disgregada) logra elevarse a la *Gesamtheit*, a la universalidad expresada lógicamente como *Allgemeinheit*, podrá ser auténticamente un Estado guiado por una Constitución,

por una *Verfassung* que garantice la defensa total de su propiedad. Para contextualizar la dimensión política de este problema, es conveniente traer a colación una cita de Félix Duque: “la verdadera *Allgemeinheit* no deja a un lado las diferencias, sino que las integra y supera (tal es el sentido de la *Aufhebung*), de manera que la totalidad resultante es un tejido único de compenetración de diferencias, cada una de ellas reconocida solamente en el todo y viviendo por él [...] Así interpretado el término, bien se ve la imposibilidad de atribuir a la filosofía política de Hegel tanto el liberalismo (un grupo dominante - el poder ejecutivo - sigue los dictados de la clase dominante, poseedora de la propiedad y de los medios de producción, en perjuicio de quienes no poseen sino ‘fuerza de trabajo’) como el totalitarismo (por decirlo brevemente, con una frase rotunda: ‘Todo por la Patria’)”.<sup>4</sup>

La plena asunción dialéctica (*Aufhebung*) de la contraposición entre individuo y comunidad, entre derechos y dominación, entre voluntad y coacción (una contraposición teórica, pero con reflejos prácticos en esa unidad-dividida<sup>5</sup> que caracteriza a la Alemania de comienzos del nuevo siglo) se logra al final de la etapa de Jena, a través de la noción del *reconocimiento*. Hegel renuncia a contraponer uno de estos polos al otro, y quiere en cambio mostrar cómo es imposible pensarlos conjuntamente: a partir del fragmento sobre *Filosofía del Espíritu* de 1803-1804, esta reconciliación se logrará, “en la figura de la *Anerkennung*, que consiste en el movimiento de pensamiento que no se resuelve en una simple negación de la posición absoluta del individuo, sino que, justamente partiendo del individuo como fundamento absoluto de la construcción, llega a mostrar la necesidad lógica según la cual el individuo, precisamente para ponerse en cuando tal, está obligado a entrar en relación con los demás”.<sup>6</sup> La noción de individuo se muestra por lo tanto como una abstracción del intelecto, que debe ser superada justamente en el plano especulativo, en la articulación de una *Verfassung* que ponga en cuestión, y por ende en su sitio, la primacía del individuo proclamada por el contractualismo (entonces) y por el neoliberalismo (hoy).<sup>7</sup>

Hay que señalar que, desde el punto de vista gnoseológico, la concepción jenense de la figura del reconocimiento constituye una importante refutación de todo fundamentalismo, al considerar que lo más básico, desde el punto de vista del (auto)conocimiento humano, es la trama de relaciones<sup>8</sup> en la que se ve envuelto el individuo desde siempre: por lo tanto, Hegel se sitúa en una pers-

pectiva epistémica holista que parte de una intersubjetividad primigenia para explicar a continuación el conocimiento. De este modo, se evitan las clásicas paradojas en las que cae todo solipsismo o individualismo (político y gnoseológico).<sup>9</sup>

Pues bien, en el *Systementwurf* hegeliano de 1805-1806, esta asunción de todo individualismo se lleva a cabo de dos maneras, ambas cruciales para comprender el papel jugado por el derecho en el sistema hegeliano: por un lado, a través de la articulación de un sistema de estamentos que constituyan el elemento de particularidad, de mediación, entre el individuo y la totalidad estatal.<sup>10</sup> Y por otro, mediante una comprensión del reconocimiento como creador de derecho.

Si nos centramos en esta segunda estrategia, Hegel dice que “en el acto de reconocer, el *Selbst* deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento, el *Selbst* alcanza dimensión jurídica”;<sup>11</sup> el reconocimiento instaura una esfera jurídica que constituye el primer y más básico elemento de esa segunda naturaleza, de carácter social, que se eleva sobre la dimensión pre-humana y pre-histórica del hombre. Hegel, que en los primerísimos escritos jeneses - como el *Sistema de la Eticidad* - había criticado las posiciones que pretenden reducir todo a la vacía y formal abstracción del derecho,<sup>12</sup> empieza a ligar muy estrechamente la noción del reconocimiento con la instauración de un sistema de derechos.<sup>13</sup>

Esta concepción debe entenderse en polémica con el iusnaturalismo, pues para Hegel el *status naturae* está marcado precisamente por la ausencia de todo derecho, así como por la necesidad de conquistar una esfera jurídica saliendo de esa condición natural: en palabras de Hegel en el *Systementwurf* de 1805-1806, en “lo que corrientemente se llama el estado de naturaleza [...], el libre ser neutro de los individuos entre sí y el derecho natural son los encargados de decir qué derechos y deberes tienen entre sí los individuos en esta relación, cuál es la necesidad de su conducta, de sus consciencias de sí autónomas según su concepto. Pero la única relación entre ellos es precisamente la de superar esta relación, ‘exeundum e statu naturae’. En esta relación carecen de derechos y deberes entre sí; sólo abandonándola los cobran”.<sup>14</sup> Esta concepción está muy presente en Hegel desde el comienzo mismo de la etapa jenense; de hecho, en la novena de las “Doce Tesis” de habilitación defendidas en agosto de 1801, se puede leer: “Status naturae non est injustus et eam ob causam, ex illo exeundum”.<sup>15</sup>

Esta tesis es retomada y ampliada en los diferentes esbozos de sistema, y culmina en el *Systementwurf* de 1805-1806, donde se explica el mecanismo de salida de ese *status naturae* que es necesario abandonar, precisamente por no ser injusto (y tampoco “justo”): la superación de la esfera familiar, todavía apegada al ser natural del hombre<sup>16</sup> y fundada en el amor, conlleva un choque de voluntades en la guerra entre autoconciencias independientes que desean hacerse con los mismos bienes.<sup>17</sup> Como resultado de esta guerra, se genera un sistema de derecho privado con dos consecuencias. Por una parte, la articulación de un concepto de “trabajo comunitario”<sup>18</sup> estructurado jurídica o proto-jurídicamente y simbolizado en la *Fenomenología*

por la sumisión del esclavo al amo, y por otra parte el paso desde una posesión natural a una propiedad jurídica: “la propiedad, por consiguiente, es *tenencia inmediata mediada por el reconocimiento*”.<sup>19</sup>

Como ha señalado acertadamente Mariafilomena Anzalone, “el resultado de la lucha por el reconocimiento es, por lo tanto, la salida del estado de naturaleza y la instauración de la esfera del derecho en el que todo individuo es reconocido como voluntad universal, como ‘persona’, como individuo con capacidad jurídica”.<sup>20</sup> Esta concepción del reconocimiento tiene una clara herencia fichteana.<sup>21</sup>

En efecto, Fichte, en su *Grundlage des Naturrechts*, había concebido la relación originaria entre seres racionales como una *Aufforderung*, una exhortación mutua a comportarse como un ser libre y racional. Sobre este reconocimiento, que para ser efectivo necesita de la mutua limitación de las libertades de cada ser racional, descansa el *concepto de relación* jurídica, independiente de toda moral (confinada al ámbito de las obligaciones interiores y vinculantes categóricamente).<sup>22</sup> En cambio, el derecho se ocupa de las condiciones que permiten una convivencia pacífica entre seres racionales en la esfera exterior. También Fichte, como después Hegel, niega la posibilidad de la existencia del derecho en el estado de naturaleza, aunque por razones diferentes: el derecho de coacción que el individuo puede invocar cuando uno de sus derechos “naturales”, que le pertenecen en cuanto persona, han sido violados, no puede ser satisfecho, al no existir un tercero -un juez- que medie en la disputa. En este sentido, para Fichte el derecho sólo es posible en la esfera estatal, amparado por tres contratos (contrato de ciudadanía, de propiedad y de protección) que conforman el marco previo de toda legislación positiva. En este punto, al retomar soluciones clásicas del contractualismo moderno, Fichte se separa notablemente de la vía que seguirá Hegel desde la época de Jena. Pero lo relevante en este momento es constatar que para Fichte no sólo el derecho puede existir únicamente con la salida del estado de naturaleza, sino que, además, como en Hegel, esa salida se lleva a cabo precisamente a través del derecho. Nótese además que para Fichte el “contrato de ciudadanía” no culmina en un “contrato de unión”, sino en un “contrato de sumisión”, entendido de manera mecanicista, impositiva (lo que por cierto guarda paralelismos con la *Fenomenología* y en concreto con la figura hegeliana del amo y del esclavo y con su concepción del *Rechtszustand*).

Si volvemos al *Systementwurf* hegeliano, vemos que el ser humano, que es en sí movimiento reconociente,<sup>23</sup> surge ya envuelto en una red de relaciones (fundamentalmente jurídicas)<sup>24</sup> que le constituyen y le definen y que la *Verfassung* debe exponer, lo que vuelve unilateral y abstracta la contraposición entre individuo y totalidad comunitaria a la que Hegel pretendía dar respuesta. Como elemento significativo, hay que apuntar que en el *Systementwurf* de 1805-1806 Hegel utiliza, en un importante pasaje en que se vincula explícitamente el derecho y el reconocimiento, un término jurídico latino: “el lesionado está *implícitamente* reconocido, todo ocurre en el elemento del reconocimiento, del derecho. ‘Dolus’: el delito tie-



ne el significado de que el delincuente (sobre todo el ladrón) reconoció antes al afectado, que sabía lo que hacía”.<sup>25</sup>

## 2. Historia y derecho en el capítulo IV de la *Fenomenología*

Si dejamos a un lado el esbozo de sistema y nos concentramos en la *Fenomenología*, hay que destacar que el capítulo IV supone otro comienzo de esta obra, porque en él aparecen elementos nuevos con respecto a la primera parte, dedicada a la “Conciencia” y escindida, como es sabido, en los tres capítulos de “Certeza sensible”, “Percepción” y “Fuerza y entendimiento”. Dada la inabarcabilidad de la literatura secundaria que, con lecturas contrapuestas y a menudo fuertemente politizadas,<sup>26</sup> ha estudiado este capítulo y su significado en el interior de la obra, sería tarea imposible recorrer las diferentes interpretaciones del “mundo de la autoconciencia”, que se abre con el descubrimiento del carácter activo y deseante de la actitud aparentemente sólo gnoseológica de los primeros tres capítulos, y de que esta actividad,<sup>27</sup> entre otras actividades, se fundamenta en un nuevo principio, la apetencia (*Begierde*), que es el motor de la instauración de una esfera social o, más propiamente, intersubjetiva,<sup>28</sup> tras la lucha por la *Anerkennung* entre dos conciencias contrapuestas; una pugna que, como se sabe, termina con el sometimiento de la conciencia servil al amo que ha puesto en juego la vida y ha vencido en la contienda. Sin comprometernos con ninguna lectura en especial de la relación entre el amo y el esclavo, rechazamos en cambio de antemano aquellas visiones que ven en esta lucha una metáfora de una contienda entre fuerzas interiores a la subjetividad humana, sin ningún tipo de correlato social, histórico o político. La mejor fundamentación de esta postura de un amo y un esclavo intrapersonales es quizás la sostenida por Stekeler-Weithofer.<sup>29</sup>

Es preciso destacar que para Hegel el siervo sometido reconoce a la conciencia del amo “por su buen nombre”, con un reconocimiento verbal que se acompaña de su trabajo formativo (*formieren*)<sup>30</sup> de objetos, que se escapan a su consumo, en beneficio de la *Begierde* del amo, que empero ha perdido toda vinculación con el mundo de los objetos al haber interpuesto un *instrumentum (vocale)* entre él mismo y la posibilidad de creación de un mundo. El esclavo, por otra parte, reprime su apetencia natural, dado que no puede consumir el objeto, y de esta manera se distancia del mundo objetual. Esta distancia, esta indiferencia e independencia con respecto al ser ahí natural constituye precisamente el comienzo de la figura del estoicismo, que dice la verdad de la conciencia independiente. Es importante destacar, frente a la tradicional lectura que ve en esta figura de la conciencia independiente al esclavo, que sería el auténtico vencedor<sup>31</sup> de esa inversión de la dialéctica entre amo y esclavo que se daría al final de la primera parte del capítulo IV, que por conciencia independiente debe entenderse la mediación de las posiciones del amo y del siervo, esto es, la verdad de ambas figuras que nace de la compenetración de sus significados.<sup>32</sup> La conciencia independiente no es otra cosa que la verdad del amo y la verdad del esclavo, esto es, el trabajo,<sup>33</sup> en-

tendido como la producción de objetos aptos para el consumo: ni es mero *formieren*, ni es mera *Begierde*, sino la posibilidad de conjunción de ambas en una conciencia auténticamente independiente. Pero esta verdad no la dicen, porque no la saben, ni el amo ni el esclavo. Lo sabe el pensamiento universal que piensa toda esta lógica de la producción, que se sabe por encima del dominio y de la esclavitud porque los ha comprendido: de esta manera entra en esta historia formal, en este pensamiento de la historia, el estoicismo. Es en este sentido en que el estoicismo es la verdad de la conciencia independiente, aunque por supuesto sólo constituya una verdad provisional, unilateral, dado que su independencia con respecto a la realidad se da meramente en el pensamiento; su pretendida libertad es abstracta, meramente interna al pensar.

Tras este breve resumen de los pasajes que siguen a la lucha por el reconocimiento, es preciso enfrentarse a un *caveat*, que no sólo puede oponerse a nuestra reconstrucción del capítulo IV de la *Fenomenología*, sino a casi todas las interpretaciones de estos pasajes. En muy pocos movimientos dialécticos, Hegel introduce elementos de absoluta novedad con respecto a las figuras anteriores: la contraposición entre el amo y el esclavo presenta por primera vez, como se ha apuntado ya, una dimensión claramente social o intersubjetiva.

En la dominación entre el amo y el esclavo aparecen elementos económicos e incluso jurídicos<sup>34</sup> (elementos que hemos visto anteriormente en la consideración de los sucesivos esbozos de sistema a partir de 1803), y por último, en la caracterización del estoicismo, encontramos por primera vez una posición de una *Gestalt* en la *Weltgeschichte*. En efecto, la conciencia estoica es definida como una “época de temor y de servidumbre universales”.<sup>35</sup> Además, Hegel sostiene que la acción de la conciencia estoica, que se comporta negativamente, por haberlas superado, tanto respecto a la figura del siervo como respecto a la del amo, consiste en ser libre “tanto en el trono como en cadenas”,<sup>36</sup> expresión que muchos intérpretes han entendido como una referencia a Marco Aurelio (Emperador) y Epicteto (esclavo liberado).<sup>37</sup> Por último, en el capítulo VI, al hablar del *Rechtszustand*, se dirá que esta condición jurídica representa “la esencia de la conciencia estoica; para ésta sólo valía la *forma del pensamiento* como tal, que tiene un contenido cualquiera extraño a ella y tomado de la realidad; pero para aquella conciencia lo que vale no es la *forma del pensamiento* [...] vale, sin embargo, aunque más allá de la realidad, como esencia real”.<sup>38</sup> Por lo tanto, la condición jurídica, en la que es fácil reconocer al mundo romano (dado que nace con la disolución de la tragedia griega y está marcada por la dominación del único Señor del mundo frente a sus súbditos, igualados abstractamente por una común sumisión) tiene una estrecha conexión conceptual con el estoicismo,<sup>39</sup> por lo que no es arriesgado interpretar que se trata de dos manifestaciones de la experiencia de la conciencia (una privada-gnoseológica, la otra pública-política) de la misma época histórica.<sup>40</sup>

¿Cómo debe interpretarse esa aparición de una historia (que podríamos denominar formal o pensamiento de la historia) en el capítulo IV, en relación con sus inmediatos antecedentes, esto es, la inauguración de una esfera intersubjetiva y la consiguiente instauración de relaciones pri-

vadas (por utilizar un término que abarque la esfera económica y la jurídica)?

La interpretación tradicional de la *Fenomenología* no parece haber dado tanta importancia a esta irrupción de la historicidad junto con el estoicismo, quizá porque ha concedido mayor atención a la inauguración de la esfera intersubjetiva,<sup>41</sup> o posiblemente porque el propio Hegel parece decir explícitamente, en el capítulo VI que es allí donde se inaugura la historia universal y se pasa revista a figuras de un mundo, y no ya de conciencias individuales. Sin embargo, y frente a ambas posturas, es muy llamativo que Hegel haga una referencia tan explícita a la colocación de una figura de la conciencia en un determinado contexto histórico, algo que hasta ahora no se había producido en secciones, las de la lucha por el reconocimiento y el amo y el esclavo, que han sido frecuentemente entendidas como simplemente conceptuales, meramente metafóricas, vagamente existenciales,<sup>42</sup> o incluso simplemente polémicas, tanto frente a las teorías del contrato social como en contraposición con las doctrinas iusnaturalistas de la génesis del Estado a partir de la lucha de todos contra todos.<sup>43</sup> Ya hemos repasado estas interpretaciones al tratar de las anteriores formulaciones jeneses del tema de la *Anerkennung*, pero ahora la evaluación de la historicidad de estas figuras debe realizarse en el marco de una unidad temática, el capítulo IV, que exige dar respuesta a una repentina aparición de la Historia.

Frente a esta dificultad, algunos intérpretes entienden que el momento de la lucha por el reconocimiento y la sucesiva dominación del amo sobre el esclavo debe ser entendido como histórico pero previo a la época clásica en la que habría que enmarcar el estoicismo y el escepticismo. Una posibilidad sería, conociendo los desarrollos posteriores de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, situar estas figuras en un contexto vagamente “oriental”, aunque la rigidez granítica de China y la orgía magmática e informe de la India mal se adaptan a la caracterización hegeliana de la *Anerkennung* y a la contraposición entre amo y esclavo. Sin embargo, no menos fantasiosa resulta la solución de Michael Inwood, quien sin demasiadas explicaciones identifica el comienzo del capítulo IV con la prehistoria, mientras que asocia al estoicismo y al escepticismo con Grecia y Roma.<sup>44</sup> Esta caracterización, sin duda insuficiente también por caer en el frecuente prejuicio de la necesaria aparición de Roma sólo después de Grecia, es sin embargo valiosa porque nos muestra la importancia del problema, así como la insuficiencia de las soluciones que escinden el capítulo IV en una primera parte meramente mítica y metafórica y otra propiamente histórica. El comienzo de la intersubjetividad es admisible porque acontece al comienzo de una nueva sección tras los tres capítulos de la conciencia, y viene ampliamente explicado por Hegel en sus premisas (la *Begierde*, el enfrentamiento de dos iguales que desean lo mismo, la lucha a muerte, el miedo ante el Señor absoluto, etc.) y sus consecuencias (la instauración de las primeras relaciones sociales mediante el trabajo, fuerza creadora de mundo, de esa segunda naturaleza que será la casa del espíritu a partir de este punto).

La intuición acertada que está presente en la discutible tesis de Inwood es que hay que considerar todo el capítulo IV con las mismas herramientas hermenéuticas:<sup>45</sup> o bien la aparición del elemento de la intersubjetividad comporta

también *eo ipso* la inauguración de la condición histórica del hombre, o bien todas las figuras del capítulo IV, también el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada, deben entenderse como meramente míticas, metafóricas, psicológicas y desconectadas de cualquier posible correlato histórico concreto.<sup>46</sup> Esta última solución, sin embargo, choca con las múltiples alusiones que Hegel, a partir del estoicismo, hace al contexto histórico en que se insertan estas figuras de la conciencia. Sin embargo, seguir la primera vía atribuyendo también a la figura de la lucha por la *Anerkennung* una determinada colocación en el tiempo, aunque sea en una indefinida prehistoria, como hace Inwood, parece igualmente descabellado.

### 3. Reconocimiento natural y reconocimiento jurídico

La solución a esta aporía probablemente se alcance a través de una vía intermedia, que ha expresado acertadamente Félix Duque, según el cual en todo el capítulo IV “se van esfumando las consideraciones gnoseológicas [...] para adentrarnos en un mundo casi diríamos mítico, literalmente pre-histórico y pre-humano, abierto después en una *intrahistoria* del pensamiento que tiene ya “modelos” claramente históricos”.<sup>47</sup> Esta cautelosa afirmación contiene dos elementos importantes, sobre los que es necesario reflexionar: en primer lugar, la atribución de la “pre-historicidad” a las figuras de la primera parte del capítulo IV se explica en virtud del carácter pre-humano de las relaciones que allí se desarrollan. La lucha por la *Anerkennung*, determinada, como se ha dicho, por la apetencia, por el mero impulso de devorar y consumir objetos, corresponde a una fase natural, animal de la conciencia.<sup>48</sup>

Esta es la tesis fundamental de Italo Testa en sus trabajos sobre el significado de la *Anerkennung*.<sup>49</sup> Según este punto de vista, el reconocimiento sólo es comprensible en un contexto de relaciones naturales que precederían, por lo tanto, a la instauración de una ontología social a través de la dialéctica entre amo y esclavo.<sup>50</sup> El análisis de Testa de la *Anerkennung* se abre con una pregunta que traza una línea divisoria fundamental entre dos distintos sectores de los *Hegel-Kenner*: “¿Qué es el reconocimiento? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Se trata de un fenómeno normativo de construcción social e institucional que comienza a partir de sí mismo, autoimpulsándose, o bien existe también una dimensión natural del reconocimiento que nos revela algo importante acerca de la naturaleza animal y la sociabilidad humana?”.<sup>51</sup> Abrazando la segunda alternativa, Testa se opone, por lo tanto, a la tradicional concepción normativa de la *Anerkennung*, dominante entre los intérpretes más acreditados de la *Fenomenología*, desde Habermas y Siep hasta Honneth, Brandom y Pinkard.<sup>52</sup> Estas interpretaciones, al no considerar la dimensión primaria y constitutivamente natural del reconocimiento, terminan por enredarse en círculos viciosos o por introducir las temáticas sociales, jurídicas e institucionales, por así decirlo, *aus der Pistole*, “con un disparo con el que comenzaría desde la nada el mundo social articulado normativamente”.<sup>53</sup>

También a nivel léxicográfico, Testa refuta la teoría comúnmente aceptada de que el término “*Anerkennung*” fuera introducido en el lenguaje filosófico por Fichte

hacia 1793 con una acepción marcadamente jurídica, y descubre en cambio el importante papel jugado por Ernst Platner, que ya anteriormente había utilizado esta palabra para referirse a las inclinaciones sensibles del hombre, y por lo tanto en un campo al menos parcialmente desconectado de todo contexto normativo.<sup>54</sup> A través de un análisis cuidadoso de los textos jenenses (en especial los de la época de 1801-1804) en comparación con las principales fuentes de su teoría del reconocimiento (donde se privilegia, de manera innovadora, la influencia de Rousseau y de Schelling en detrimento de la tradicional referencia a la *Grundlage des Naturrechts* fichteana),<sup>55</sup> Testa llega a la conclusión de que “existe en Hegel un plano de reconocimiento que precede a la institución de la intersubjetividad humana mediada lingüísticamente y articulada normativamente. Precisamente por esta razón la teoría hegeliana del reconocimiento puede explicar la constitución de la intersubjetividad a partir de la interacción, pero sin presuponerla a su vez; y ello no deja de tener consecuencias también para la filosofía del espíritu, así como para la comprensión hegeliana de la acción social [...]. De esta manera puede dar cuenta de cómo la conciencia animal es retomada en la conciencia humana y da lugar a la segunda naturaleza del saber autoconsciente mediado lingüísticamente”.<sup>56</sup>

Esta tesis principal, analizada *prima facie* a través de los textos de la primera fase de la etapa jenense, es corroborada por Testa en la segunda mitad de su obra, donde toma en consideración la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806, esto es, en su versión prácticamente contemporánea a la redacción de la *Fenomenología*.

Si aceptamos esta propuesta de lectura “natural” de la *Anerkennung* y la ampliamos, como sugiere Testa en otro estudio,<sup>57</sup> también a la comprensión de la gran obra de 1806, habrá que admitir que sólo después del reconocimiento, esto es, con la instauración de la dominación del amo y el esclavo, que provoca el reconocimiento propiamente dicho, se alcanzaría un estado plenamente humano,<sup>58</sup> y por lo tanto plenamente social y por ende, ahora sí, de carácter histórico.<sup>59</sup>

Pero entonces, ¿cuál es el principio que provoca la irrupción del hombre, de la sociedad y de la historia? Ante esta pregunta, las interpretaciones marxistas, y no sólo,<sup>60</sup> no han dudado en reconocer en el trabajo el elemento humanizador y propiamente inaugurador de la historia. Esta lectura es coherente, potente e indudablemente ha tenido mucho éxito entre los *Hegel-Kenner*. Sin embargo, existe otra posible interpretación.<sup>61</sup>

Ya hemos visto en el *Systementwurf* de 1805-1806 que el reconocimiento da lugar al derecho, genera el derecho. En ese escrito quedaba claro que la lucha por el reconocimiento implica la introducción de un sistema de derechos, que regula el común deseo de las autoconciencias de poseer el mismo objeto. En este sentido, insistiendo en el importante papel jugado por la crítica de Hegel al iusnaturalismo, también Testa ha destacado en todas las *Lecciones* de la etapa jenense el papel inaugural y central del derecho como auténtico *constituens*<sup>62</sup> de la segunda naturaleza, la social, con su determinación esencial, la personalidad jurídicamente entendida,<sup>63</sup> por encima de la base de la *Anerkennung* natural previa: “el derecho presupone así una modalidad de reconocimiento normativo que se impone por encima del reconocimiento natural: una forma

de atribución recíproca de *status* a través del cual los sí mismos naturales dotados de poderes re-cognoscitivos se constituyen como personas”.<sup>64</sup> El trabajo social, a su vez, no es sino una consecuencia de esta juridificación del mundo y del reparto racional de los recursos: “sólo tras haber reconstruido la génesis del derecho a partir de la lucha por la vida y la muerte, Hegel considera entonces el derecho en su vínculo con las interacciones sociales del trabajo y del intercambio”.<sup>65</sup> No sorprende por ello que, en las *Lecciones* de 1805-1806, sea la ley jurídica, y no la esfera del trabajo, el verdadero aglutinador y el vínculo más profundo de las comunidades humanas.<sup>66</sup>

Si pensamos que Hegel está dictando estos cursos en práctica contemporaneidad con la redacción de estos pasajes de la *Fenomenología*, no puede dejarse de lado la importancia del derecho como elemento propiamente humanizador y creador de la sociedad. Tampoco puede ignorarse la fundamental relevancia que este hecho tiene para la comprensión del papel del mundo romano en esta obra: ese concepto de persona<sup>67</sup> que Testa considera seminal para la constitución de la comunidad por encima del reconocimiento natural será asociada por Hegel de manera indiscutible, en el capítulo VI, a la constelación conceptual de la *Romanitas*.<sup>68</sup>

Sin embargo, si esta teoría de una juridicidad primera de la comunidad es cierta, ya en el capítulo IV, en el momento mismo del paso del reconocimiento natural y pre-social a la sociedad propiamente humana, esto es histórica, debería registrarse una presencia, aunque implícita, del mundo romano. Como hemos visto, el tránsito a la sociedad, a la humanidad propiamente dicha, así como a la historia, acontece después de la etapa, esencialmente natural, de la *Anerkennung*, y por lo tanto en la dialéctica del amo y del esclavo. Pues bien, los mismos términos de “Herr” y “Knecht” aluden a la instauración de una relación jurídica entre las dos conciencias, como ha puesto de manifiesto Remo Bodei.<sup>69</sup> Si el siervo refrena dolorosamente su apetito no consumiendo la cosa no es porque incumba constantemente sobre él el miedo a la muerte, que él ha sentido una sola vez. Ese miedo ha quedado cristalizado ahora en una relación de dominación que no puede entenderse sino jurídicamente:<sup>70</sup> el esclavo sabe que la cosa no le pertenece porque es propiedad de otro. Como ha interpretado acertadamente Kojève, el paso de la apetencia (*Begierde*) a la posesión y la propiedad (*Besitz*) marca el comienzo de las relaciones propiamente humanas, sociales.<sup>71</sup> Por lo tanto, el punto de discriminación entre lo pre-histórico y pre-humano y lo propiamente histórico y humano es, según Hegel, la instauración de relaciones jurídicas entre las conciencias. Dicho en la terminología de una tradición iusnaturalista que parte de Grocio y llega hasta Wolff, pasando por Leibniz y Pufendorf,<sup>72</sup> la dialéctica entre el amo y el esclavo significa la instauración despótica de un *pactum subjectionis* que prepara jurídicamente el terreno para la instauración de un *pactum unionis*, que marcaría el nacimiento del Estado propiamente dicho.<sup>73</sup> El propio hecho de que Bodei utilice estos términos latinos es un índice de algo más profundo: el carácter esencialmente romano de los elementos jurídicos presentes en la *Fenomenología*, hasta el punto de que la condición de derecho del capítulo VI puede identificarse fuertemente con el mundo romano. Por lo tanto, podemos adelantar ya que, dada la comprensión del derecho en

la *Fenomenología* en términos esencialmente vinculados a la constelación de la *Romanitas*, y considerada también la intrínseca juridicidad de la dialéctica entre el amo y el esclavo, puede considerarse que la alargada “sombra de Roma” toca también a esta conocida y archiestudiada figura del capítulo IV.

#### 4. La historicidad del reconocimiento

Una vez aclarada la naturaleza fundamentalmente jurídica de la lucha entre el amo y el esclavo, podemos volver al problema de la irrupción de la historicidad en el capítulo IV. Como hemos visto, Duque entiende las figuras de la segunda parte del capítulo IV como “modelos históricos”,<sup>74</sup> que conforman algo así como una “intra-historia”. Esta caracterización es sumamente acertada porque nos recuerda algo fundamental, y que vale, además, para toda la *Fenomenología*. Toda figura, a pesar de encontrar su fundamento y su verdad en la sucesiva, por la que es *aufgehoben*, precisamente por quedar asumida (conservada-cancelada) en la carga lógica del movimiento dialéctico que instaura, vuelve numerosas veces, en niveles superiores y más concretos, resplandeciendo con una nueva verdad. Esta es la imagen de la *Fenomenología* como una espiral que, progresando en su movimiento hacia la completa unificación de certeza y verdad, hacia el Saber Absoluto, vuelve a cada momento a recoger figuras que parecían haber quedado desechadas por su unilateralidad.

Como ha señalado Robert Brandom en uno de sus comentarios al capítulo IV de la *Fenomenología*, las figuras de la autoconciencia son históricas porque pasan de tener una naturaleza a tener una historia: “para comprender lo que son, es necesario contemplar retrospectivamente el proceso de influencia recíproca y secuencial entre lo que, en cada etapa, esos seres son para ellos mismos, y lo que eran, en cada etapa, en ellos mismos; proceso por el que han llegado a ser lo que son ahora. El hecho de emprender este tipo de narración histórica (la *Erinnerung* de Hegel) apunta a una manera particular de comprenderse *en tanto que* ser esencialmente histórico en cuanto esencialmente autoconsciente. Ser *para* sí-mismo un ser histórico, significa constituirse como siendo *en* sí mismo una especie específica de ser: un ser *conscientemente* histórico”.<sup>75</sup> Esta caracterización arroja luz sobre ese término utilizado por Félix Duque, “intra-historia”, y por él aplicado al capítulo IV: tenemos aquí figuras que son históricas, están sumergidas en un mundo concreto, hecho de sucesión de épocas y figuras de un mundo. Sólo que aún no lo saben. Tan sólo son históricas en sí o para nosotros, y sólo en capítulos sucesivos (fundamentalmente, en el capítulo VI) se recogerán las figuras de la autoconciencia elevándolas a una historicidad ya para sí, que conecta trazos y rasgos separados en diferentes figuras sucesivas en imágenes completas y explícitas de figuras de un mundo.

Esta dinámica de progresiva asunción de una historicidad *prima facie* implícita de las figuras de la conciencia vale probablemente para muchas secciones de la *Fenomenología*, pero es especialmente evidente para el mundo romano: su caracterización se va volviendo más concreta y articulada a medida que, por ejemplo, la *Bildung* recoge elementos del *Rechtszustand*, que a su vez contiene – invertida – la carga conceptual del estoicismo-

escepticismo, que a su vez arroja luz sobre el auténtico significado de la dialéctica entre el amo y el esclavo. La asunción “a distancia” entre estas figuras brilla con una luz especialmente clara porque conforma la imagen de un contenido conceptual único, coherente y articulado en el pensamiento hegeliano: el mundo romano.

De hecho, todas estas reflexiones, por ahora en vacío, se aclararan inmediatamente al volver a citar un texto de Hegel, y no uno cualquiera, sino precisamente aquél que ya hemos comentado casi al comienzo de esta contribución, esto es, las palabras de Hegel en que se hace referencia a la identificación del estoicismo con el mundo romano: “como forma universal del espíritu del mundo [*Weltgeist*], el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor [*Furcht*] y servidumbre [*Knechtschaft*] universales, pero también de cultura [*Bildung*] universal, en que la formación [*Bilden*] se había elevado hasta el plano del pensamiento”.<sup>76</sup>

Como se ve, estas escasas líneas conectan entre sí diferentes estadios del camino experiencial de la conciencia, para conformar un instrumento hermenéutico (la constelación conceptual “mundo romano”) que permite una lectura transversal de la *Fenomenología*. La misma época en que aparece el estoicismo está caracterizada por una *Bildung* universal, en clara conexión con este momento del capítulo VI, que brota directamente de ese *Rechtszustand* claramente identificado con Roma. Pero también, y sobre todo, Hegel nos presenta una conexión retrospectiva, hacia la figura que, aparentemente, se ha dejado atrás, la del amo y el esclavo. Esta figura de la conciencia sigue presente en el mundo del estoicismo, pero elevada a su condición de universal: ¿a qué puede referirse esta indicación sino a la juridificación universal del mundo llevada a cabo por el mundo romano, que conduce a una sumisión de todos los súbditos a ese Emperador que es la ley encarnada? Este Emperador será definido por Hegel en el Capítulo VI de la *Fenomenología* como “*Herr der Welt*”,<sup>77</sup> amo del mundo, y en su actividad de dominación y de destrucción se comporta hacia sus súbditos tratándolos como una pluralidad, una *Allheit*; es decir, su dominación no es sobre el cuerpo político en su totalidad, sino distributivamente con cada uno de los súbditos. Esta dominación distributiva, de uno a uno, que impide toda auténtica cohesión comunitaria, se puede ver en la palabra “*Furcht*”, ese miedo ante el arbitrio de la voluntad del Emperador que cada individuo siente, y que por ello se vuelve universal. Esta es la universalización de la relación del amo y del esclavo, que por ser, como hemos visto, una relación constitutivamente jurídica (ya que la *Anerkennung* natural es superada a través de una lucha que genera relaciones de derecho) y, por su íntima conexión con el estoicismo, el *Rechtszustand* y la *Bildung*, hay que conceder que se encuentra en Roma de manera paradigmática. Por ello, no sorprende que algunos autores, quizá con excesiva audacia –aunque sin duda con notable ingenio– hayan intentado una lectura de la dialéctica del reconocimiento, de la relación entre amo y esclavo, así como de las otras figuras del capítulo IV, en explícita conexión con la evolución histórica de las diferentes fases de la historia romana.<sup>78</sup>

Por otra parte, Hegel ya había adelantado, justo al comienzo del capítulo IV, que los estadios de la conciencia que son presentados en el *ars exponendi* como separados,

deben ser pensados sin embargo también como co-presentes en la misma época histórica: “El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta”.<sup>79</sup>

## 5. Conclusión: laberintos y constelaciones

Por lo tanto, para concluir la compleja cuestión de las relaciones entre naturaleza, historia y derecho en el momento del reconocimiento, se puede decir que la lucha por la *Anerkennung* constituye el presupuesto pre-histórico, prehumano y pre-social de una configuración histórica de la conciencia que, a través de la determinación básica del derecho (y, sólo posteriormente, del trabajo),<sup>80</sup> se caracteriza como la independencia estoica (co-presente, por ser su condición de posibilidad, a la contradicción interna escéptica, a la abstracción jurídica del estado de derecho así como a la rigidez granítica de esa *Bildung* de la que el individuo debe ir enseñoreándose poco a poco desde dentro).

Más en general, sobre el estatuto de la historicidad de las figuras de la *Fenomenología*, y en concreto del capítulo IV, se puede concluir que, a pesar de que las *Gestalten* por las que va pasando la experiencia de la conciencia tienen validez y presencia en todo tiempo (esto es, en toda época habrá siempre actitudes estoicas, escépticas, así como el movimiento de la conciencia desgraciada o la imposición abstracta por parte del derecho), hay que reconocer que para definir conceptualmente tales figuras Hegel se ha fijado en ciertos momentos históricos en los que una determinada actitud (o una combinación de actitudes, como en el caso de Roma) era dominante.

Esta función ideal-típica de ciertas épocas tiñe de historia la lógica fenomenológica. En palabras de Th. F. Geeraets, “esto es lo que Hegel ha intentado llevar a cabo en la *Fenomenología del espíritu*: expresar la experiencia de su época en la forma de una recuperación, de una rememoración, de los momentos históricos más significativos desde el punto de vista de la realidad cultural, política y filosófica [...]”. El contexto de la experiencia de una época debe ser considerado como un tejido espeso y complejo, con múltiples niveles de profundidad, de sedimentos históricos diversos: políticos, sociales, religiosos, literarios”.<sup>81</sup> Por este motivo, la individuación de “laberintos y constelaciones”<sup>82</sup> en la *Fenomenología*, tal y como los ha llamado Rossella Bonito Oliva, permite entender de manera certera la imagen que las diferentes épocas históricas –en concreto: el mundo romano, el mundo del derecho– conforman en esta obra, a la par que ayuda a resolver interrogantes tan complejos como los que plantea la dialéctica del reconocimiento.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. M. Tomba, “Potere e costituzione in Hegel”, en G. Duso, (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci,

Roma, 2009, pág. 300: “la mancanza di *mediazione* tra il singolo e l’universale determina uno iato incolmabile tra questi due momenti, co-sicché o la libertà rimane libertà negativa –i limiti definiti dallo Stato– oppure tra le due sfere si istituisce un’opposizione mortale”.

<sup>2</sup> Pero no sólo del derecho, sino también, por ejemplo, de la religión: mediante esta polarización entre universalidad abstracta e individualismo se declina en general, en la época de Jena, el tema juvenil de la “nación dividida”. Cfr. F. Biasutti, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, arte, religione, storia*, ETS, Pisa, 2008, pág. 89: “Se ‘La Germania non è più uno Stato’, ciò non è un dato di fatto indipendente dal modo in cui la religione ha potuto interferire nella situazione politica. Infatti proprio quell’individualistico spezzarsi’ che agli occhi di Hegel è uno dei tratti più peculiari dell’originario carattere germanico’, ha finito per trovare proprio nella religione uno dei motivi per consolidarsi nel più intimo dell’uomo e per guadagnarsi così una sorta di legittimazione sia sul piano interiore che su quello esteriore”.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *La Constitución de Alemania*, Aguilar, Madrid, 1972, pág. 22. G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands, Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, Felix Meiner, Düsseldorf-Hamburg, 1998, unter Mitarbeit von Theodor Ebert, hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, Verfasser des Anhangs Kurt Rainer Meist, pág. 165: “Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist”.

<sup>4</sup> F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, págs. 404-405.

<sup>5</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *La Constitución de Alemania (Una introducción a la constitución de Alemania 1799-1800)*, op. cit., pág. 4: “se puede partir ahora de la verdad, que también admite lo existente; entonces, la universalidad o especificidad de los conceptos parciales que están contenidos en el todo del Estado, [una vez] concebidos como generales en el pensamiento, se pondrá a su lado en la realidad [efectiva]; pone en evidencia una tal unidad-dividida (*Teil-Einheit*) tanto la contradicción que sobreviene [fällt] entre aquello que quiere ser y que exige sólo para sí, y aquello que [verdaderamente] es, como algo singular”. G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands (Vorarbeiten und Entwürfe)*, op. cit., pág. 18: “Entweder kann nun von der Wahrheit, die auch das Bestehende zugibt, ausgegangen werden; alsdann werden die Teilbegriffe, die in dem des ganzen Staates enthalten sind, aufgefaßt als allgemeine im Gedanken, und ihre Allgemeinheit oder Besonderheit in der Wirklichkeit [wird] neben sie gestellt; zeigt eine solche Teil-Einheit [sich] als eine besondere, so fällt der Widerspruch zwischen dem, was sie sein will und allein für sie gefordert wird, und dem, was sie ist, in die Augen”.

<sup>6</sup> G. Duso, “Crisi e compimento del diritto naturale”, en L. Fonnesu, B. Henry, (Eds.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini Editore, Pisa, 2000, págs. 182-183.

<sup>7</sup> Para una interpretación de la rentabilidad conceptual de las categorías hegelianas para comprender las reacciones políticas a los excesos del neoliberalismo, permítaseme remitir a mi V. Rocco Lozano, “La estrategia de la retirada”, en F. Duque, (ed.), *Hegel. Lógica y constitución*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2019, págs. 227-257.

<sup>8</sup> Cfr. I. Testa, “Recognition, Skepticism and Self-Consciousness in the Young Hegel”, en R. Pozzo, M. Sgarbi, (eds.), *Kant e Hegel tra Europa e America*, número especial de *Fenomenologia e Società*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2009, passim. Vid. especialmente las págs. 126-127: “a self-consciousness has a criterion of self-recognition only if it is *relational* and constitutes itself through the mediation of a *public* criterion. Thus the epistemic accessibility of other minds is not to be considered *derived* with respect to the accessibility of the first person, as the formulation of the skeptics presupposed. And thus the theory of recognition is in agreement with the critique of foundationalism [...]”.

<sup>9</sup> Cfr. I. Testa, “Recognition, Skepticism and Self-Consciousness”, op. cit., pág. 126: “if self-consciousness consists in the act with which it turns back to itself as to the object of its cognition, how can such self-consciousness recognize itself in the object it has before it without presupposing a cognition of itself?”.

<sup>10</sup> Cfr. G. Duso, “Crisi e compimento...”, op. cit., pág. 183: “comincia ad emergere la via del superamento del dualismo di individuo e unità politica che si esprime mediante il diritto e la forza di coazione. I sistemi del diritto e dell’economia complessa, non riducibili all’astrazione del loro punto di vista scientifico. Al di là della contrapposizione di individui e istituzione dello Stato, comincia ad emergere una articolazione di *Stände*, che richiede un uso duttile del potere centrale del governo”.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, en *Gesammelte Werke*, Band 8, unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976 [a partir de ahora: *PhG (1805-1806)*], pág. 215: “In dem Anerkennen hört das Selbst auf die einzelnen zu seyn; es ist rechtlich im Anerkennen”.

<sup>12</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1984, edición de Dalmacio Negro Pavón, pág. 128: “la abstracción de la universalidad concreta en la propiedad es el *derecho*; (resulta ridículo considerarlo todo bajo la forma de esta abstracción, se trata de algo totalmente formal)”. G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit, in Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, Felix Meiner, Düsseldorf-Hamburg, 1998, unter Mitarbeit von Theodor Ebert, hrsg. von Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, Verfasser des Anhangs Kurt Rainer Meist, pág. 298: “die Abstraktion der Allgemeinheit an demselben aber ist das *Recht*; (es ist lächerlich, alles unter der Form dieser Abstraktion als Recht betrachten zu wollen; es ist etwas ganz Formelles)”.

<sup>13</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, FCE, México-Madrid, 2000, edición de José María Ripalda, pág. 187: “no hay ofensa ni violación de derechos antes del reconocimiento”. Hegel, G. W. F., *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 229: “nicht Beleidigung Verletzung vor dem Anerkennen”.

<sup>14</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 175; Hegel, G. W. F., *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 214: “Diß Verhältniß ist es gewöhnlich, was der Naturzustand genannt wird; das freye gleichgültige Seyn von Individuen gegeneinander [...] Das einzige Verhältniß derselben aber ist, eben diß Verhältniß aufzuheben, *exeundum e statu naturae*. In diesem Verhältnisse haben sie keine Rechte und keine Pflichten gegeneinander, sondern erhalten sie erst durch das Verlassen desselben”.

<sup>15</sup> “El estado de naturaleza no es injusto y, a causa de ello, hay que salir de él”. G. W. F. Hegel, *Texte zur Habilitation, in Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en *Gesammelte Werke*, Band 5, op. cit., pág. 227.

<sup>16</sup> Cfr. I. Testa, “Recognition, Skepticism and Self-Consciousness”, op. cit., págs. 128-130.

<sup>17</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 178: “o los individuos son el *amor*, un *estar* reconocidos –sin la oposición de la voluntad, en que cada uno se presentará como el silogismo completo– en el que entran sólo como caracteres, no como voluntades libres. Este reconocimiento tiene que llegar a ser. Tiene que llegar a ser para ellos lo que son implícitamente. Su ser recíproco es el comienzo de ello”. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 218: “Oder die Individuen sind die *Liebe*, diß *Anerkanntseyn*, ohne Gegensatz des Willens, worin jedes der ganze Schluß wäre, worin sie nur als Charaktere nicht als freye Willen eintreten. Ein solches hat zu werden. Es hat für sie zu werden, was sie an sich sind. – Ihr Seyn für einander ist der Anfang dazu”.

<sup>18</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 173: “aquí se presenta propiamente el ansia misma como tal, a saber, como racional, sagrada si se quiere; el trabajo comunitario la satisface. El trabajo no ocurre para el ansia como singular sino como general; quien elabora algo preciso, no consume precisamente eso, sino lo aporta al sistema común y de él se mantienen todos”. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 212: “Hier tritt erst eigentlich die Begierde selbst als solche ein, nemlich als vernünftige, geheiligte wenn man so will; sie wird durch die gemeinschaftliche Arbeit befriedigt. Die Arbeit geschieht nicht für die Begierde als einzelne, sondern allgemeine; der diß bearbeitet, verzehrt nicht gerade dieses, sondern es kommt in den gemeinsamen Schatz, und aus diesem werden alle erhalten”.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 185. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 227: “*Eigenthum*, also ein unmittelbares *Haben*, das vermittelt ist durch das *Anerkanntseyn*”.

<sup>20</sup> M. Anzalone, *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Luciano editore, Napoli, 2008, pág. 225.

<sup>21</sup> Sobre la relación de fundamentación entre reconocimiento y derecho en Fichte, cfr. W. Janke, “Anerkennung. Fichtes Grundlegend des Rechtsgrundes”, *Kant-Studien*, n. 2, 1991, págs. 197-218. Sobre la herencia fichteana de la *Anerkennung* de Hegel es fundamental G. Rametta, “Diritto e potere in Fichte”, en G. Duso, (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 2009, págs. 275 y sigs., y muy especialmente las págs. 276-282.

<sup>22</sup> Cfr. J. G. Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Trad. de J. L. Villacañas, M. Ramos, F. Oncina, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, págs. 135 y sigs.

<sup>23</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., pág. 176: “en el acto de reconocer el hombre mismo es el movimiento y este movimiento supera precisamente su estado de naturaleza, es reconocer”. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 215: “als anerkennend ist er Selbst die Bewegung, und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf; er ist Anerkennen”.

<sup>24</sup> Cfr. M. Anzalone, op. cit., págs. 225-226: “Hegel sottolinea che la relazione giuridica non va intesa come qualcosa di accidentale che si impone indipendentemente ed esternamente al singolo individuo: in questo modo ricadremmo in quel predominio del concetto, nell’idea del diritto come coercizione della natura, tipica delle filosofie della rifles-

sione. La relazione giuridica è, piuttosto, una necessità che si dispiega a partire dal concetto stesso di individuo. Come lo spirito, essendo divenire, ha il potere di trarsi fuori dalla naturalità, di superarla nella sua determinatezza immediata, così il soggetto a partire da se stesso giunge a negare lo stato di natura”.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía Real*, op. cit., págs. 191-192. G. W. F. Hegel, *PhG (1805-1806)*, op. cit., pág. 235: “der Verletzte ist *an sich* anerkannt, alles geht im Elemente des *Anerkanntseyns*, des *Rechtes* vor; -dolus, das Verbrechen hat diese Bedeutung, daß der Verletzer den Verletzten vorher anerkannte (Dieb am meisten) daß der Verbrecher wußte was er that”.

<sup>26</sup> Cfr. A. Honneth, “Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein”, en K. Vieweg, W. Welsch, (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, pág. 187: “Kaum ein text aus dem Werk Hegels hat von Beginn an größere Aufmerksamkeit auf sich gezogen als das Kapitel über Selbstbewußtsein in der *Phänomenologie des Geistes*. [...] Schon die unmittelbaren Schüler Hegels nutzten die Chance dieses einen Kapitels, um seine speculative Philosophie vom ätherischen Reich der Ideen und Begriffe auf dem Boden der sozialen Wirklichkeit zurückzusetzen; und seither sind von Lukács über Brecht bis zu Kojève die Versuche nicht mehr abgerissen, in der Abfolge von Begierde, Anerkennung und Kampf die Konturen eines historischen situierbaren, politischen Hergangs zu entdecken”.

<sup>27</sup> Para un exhaustivo repaso de la irrupción de la actividad de la conciencia al comienzo del cap. IV de la *Fenomenología*, cfr. E. Álvarez, *El saber del hombre*, Trotta, Madrid, 2001, 182-185.

<sup>28</sup> Cfr. E. Álvarez, “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en F. Duque, (Ed.), *Hegel. La odisea del Espíritu*, Círculo de Bellas Artes-UAM, Madrid, 2010, pág. 93: “En rigor, aquí no se hace presente la realidad de lo social sino tan sólo la naturaleza intersubjetiva del ser humano. Y la intersubjetividad en la que descansa la autoconciencia no es todavía vida social, sino la relación entre los sujetos sin más. Para que haya vida social es preciso que esa relación adquiera la forma endurecida que corresponde a la realidad objetiva de lo social, en los modos que la caracterizan, como son, por ejemplo, los ritos, las instituciones, las normas, las costumbres, etcétera, en las que aquellas relaciones intersubjetivas han fraguado”.

<sup>29</sup> P. Stekeler-Weithofer, “Wer ist der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform des Selbstbewußtseins”, en K. Vieweg, W. Welsch, (Hg.), op. cit., págs. 205-237. Vid. especialmente la pág. 225: “Das Verhältnis des *Herrn* zum *Knecht* thematisiert nach meiner Lesart also keineswegs (bloß) eine soziale Beziehung zwischen zwei Personen, etwa einem Ich und einem Du. Das Thema ist einerseits die Beziehung zwischen Denken bzw. Wollen und Handeln, andererseits das Verhältnis zwischen einem *bloß individuellen Selbstbewußtsein* und einem *allgemeinen Selbstbewußtsein*”.

<sup>30</sup> Es importante destacar desde el principio la importante diferencia conceptual entre la mera formación de objetos (*Formieren*) propia del esclavo y la formación cultural (*Bildung*), aunque hay que destacar, como primero de una larga serie de paralelismos, que ésta nace precisamente a partir de esa época en la que todos los individuos y todos los pueblos son esclavos del *Herr der Welt*, del amo del mundo, que constituye precisamente el puente entre el mundo romano y la Revolución Francesa.

<sup>31</sup> Esta es la conocida tesis de A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1968, pág. 54: “Le Maître n’est pas l’homme véritable, ce n’est qu’une étape. C’est même une impasse: il ne sera jamais ‘satisfait’ (*befriedigt*) par la reconnaissance, car seul les Esclaves le reconnaissent. C’est l’Esclave qui deviendra l’homme historique, l’homme véritable”. En este punto coincide con Kojève, por ejemplo, E. Álvarez, “La autoconciencia...”, op. cit., pág. 97.

<sup>32</sup> Cfr. F. Duque, *Historia de la filosofía moderna...*, op. cit., pág. 518, in nota: “contra las interpretaciones marxistas al uso, la ‘verdad’ no pasa al esclavo (apresuradamente convertido en Trabajador), ni tampoco queda en el Amo: ambos aprenden que lo único importante es el trabajo, o más exactamente: la Producción de objetos aptos para el consumo (en la ‘apetitud’ late el trabajo del Esclavo; en el ‘consumo’ diferido, el apetito del Amo). ¡Pero eso no lo saben ni el uno ni el otro! Lo sabemos *nosotros*”.

<sup>33</sup> Cfr. F. Chiereghin, *La “Fenomenologia dello Spirito”*. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2006, pág. 92: “Occorre tenere presente che l’analisi del lavoro condotta da Hegel non può essere enfatizzata come se si trattasse dell’essenza del lavoro: ciò che il servo compie per soddisfare l’appetito del signore è il lavoro quale ‘appare’ alla coscienza servile ed è quindi il lato fenomenico del lavoro”.

<sup>34</sup> Por ejemplo, A. Kojève, en su op. cit., pág. 55, alude al hecho de que la existencia del Amo estaría justificada dado que *transforma* “des animaux concients en Esclaves qui deviendront un jour des hommes libre”.

No resulta demasiado arriesgado entrever, si no en el texto hegeliano, al menos en esta interpretación, una posible alusión a la institución romana de la *manumissio*.

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2000, traducción de Wenceslao Roces, a partir de ahora [Roces], pág. 123. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Band 9, Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, [a partir de ahora: *Phä*], pág. 109: “als allgemeine Form des Weltgeistes nur in die Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftretende Konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hat”.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Phä*, op. cit., pág. 117: “wie auf dem Throne so in den Fesseln”.

<sup>37</sup> Cfr. M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford-Malden, 1999, pág. 262: “In the Phenomenology of Spirit he is impressed by the fact that one stoic, Epictetus, was a (liberated) slave, while another, Marcus Aurelius, was an Emperor (a master)”. En este sentido, cfr. etiam, H. S. Harris, *La fenomenología dell'autocoscienza in Hegel*, Guerini e Associati, Napoli, 1995, trad. y edición de Riccardo Pozzo, pág. 90: “non ha nessuna importanza chi sia il signore e chi il servo. Marco Aurelio può considerare un fardello la porpora imperiale ed Epitteto insegnare che le catene non compromettono in nessun modo la nostra vera umanità”.

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Phä*, pág. 287: “es ist wesentlich von dem *Ansich* zu unterscheiden, welches das Wesen des *stoischen* Bewußtseyns ist; diesem galt nur die *Form des Gedankens*, als solchen, der dabey irgend einen ihm fremden, aus der Wirklichkeit genommen Inhalt hat; jenem Bewußtseyn ist aber nicht die *Form des Gedankens* das Geltende [...] jenem Bewußtseyn gilt es, ob zwar jenseits der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn”.

<sup>39</sup> Las conexiones de Roma con el estoicismo republicano (y sus repercusiones contemporáneas en la revolución francesa) son frecuentes en el joven Hegel desde la época de Stuttgart. Al respecto, permítaseme remitir a V. Rocco Lozano, *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011. Para el establecimiento de esta conexión es fundamental la influencia de Schiller, un aspecto que se ha estudiado en V. Rocco Lozano, “Revolución y republicanismo romano en Hegel y Schiller”, *Philosophical Readings*, 9,2, 2017, págs. 132-140.

<sup>40</sup> Existe una referencia ulterior del estoicismo a una época concreta. Al hablar de las dificultades epistemológicas de esta corriente filosófica, Hegel dice: “El estoicismo caía en la perplejidad cuando se le preguntaba por el criterio [*Kriterium*], como se solía decir en esa época, de la verdad en general, esto es, por un contenido del pensamiento mismo” (G. W. F. Hegel, *Phä*, op. cit., pág. 118: “Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem *Kriterium* der Wahrheit überhaupt gefragt wurde”).

<sup>41</sup> Nótese, por ejemplo, que en uno de los más recientes y más completos comentarios colectivos a la obra, el de K. Vieweg, W. Welsch, (Hrsg.), op. cit., no hay ningún capítulo dedicado específicamente al estoicismo, lo que supone una clara desproporción con respecto a las otras figuras del capítulo IV. De hecho, encontramos tres capítulos dedicados a la *Anerkennung*, dos a la dialéctica amo-esclavo, uno al escepticismo y otro a la conciencia desgraciada y el tránsito a la *Razón*. En todos estos capítulos, si exceptuamos quizá el de R. Bodei, “An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft”, en K. Vieweg, W. Welsch, (Hg.), op. cit., págs. 238-252, las referencias al estoicismo son poco más que marginales. También este dato constituye un ulterior indicador de la tradicional indiferencia de los *Hegel-Kenner*, sobre todo en ámbito alemán, al mundo romano. Valga esta apreciación positiva sobre Remo Bodei que los mínimo homenaje a uno de los mayores intérpretes hegelianos de las últimas décadas, fallecido en 2019.

<sup>42</sup> Esta parece ser, por ejemplo, la postura de E. Álvarez, “La autoconciencia...”, op. cit., pág. 96: “Hegel utiliza una categoría histórica para dar cuenta del sentido especulativo de una experiencia que, más allá de toda vicisitud histórica, constituye una actitud existencial ante el mundo”. Cfr. etiam pág. 99: “Hegel da expresión especulativa a una realidad histórica representada en el plano fenomenológico, en un proceso que no se cumple como historia de los acontecimientos empírico-reales, sino como advenimiento del espíritu que se manifiesta a la conciencia finita prestando inteligibilidad al curso progresivo de su experiencia”. Al mismo tiempo, en la pág. 100 se expresa claramente, en el caso del estoicismo la experiencia de la conciencia “se nos muestra ahora como la pertenencia a un mundo histórico que envuelve al sujeto junto con el saber de la propia libertad dentro de él”.

<sup>43</sup> Cfr. F. Chierighin, *La “Fenomenologia dello Spirito”*, op. cit., pág. 91: “nel trattare questa figura Hegel ha voluto ovviamente richiamare la dottrina giusnaturalistica della genesi dello Stato dalla lotta di tutti contro tutti, ma più per evidenziarne i limiti che per sottolinearne

l'importanza. Il fatto che tale dottrina appaia come figura del sapere apparente deve immediatamente mettere in guardia dal credere di poterla utilizzare per comprendere ciò che Hegel riteneva essenziale per il costituirsi dello Stato (soprattutto se moderno)”. No se olvide, de hecho, que en las contemporáneas clases sobre *Filosofía Real* Hegel combinaba la teoría de la lucha por la *Anerkennung* con la teoría de la fundación del Estado por parte del Gran Hombre, tesis que volverá, al final de su vida, en las *Lecciones sobre estética*.

<sup>44</sup> Cfr. M. Inwood, op. cit., pág. 218: “[The Phenomenology of Spirit] does not present history in a straightforward way. ‘Consciousness’ is not located in a specific historical epoch. ‘Self-consciousness’ proceeds from prehistory (the struggle for recognition) to Greece and Rome (Stoicism and Skepticism) and medieval Christianity (unhappy consciousness)”.

<sup>45</sup> Es decir: parecería que es necesario optar entre una concepción “histórica” y una concepción “persistente e intemporal” de las figuras del capítulo IV. Este dilema ha sido expresado en una reciente interpretación de la *Fenomenología* por Fredric Jameson, justo al comienzo de su análisis del capítulo VI, y en referencia retrospectiva a la dialéctica entre el amo y el esclavo: “we must now cross that seemingly decisive boundary that separates the chapters dealing with consciousness and individuality from those explicitly concerned with Spirit or *Geist*, which is to say with collective life as such. In reality, however, this boundary also serves to make clear retroactively how much of the earlier chapters is already implicitly or explicitly interpersonal and even, in some instances, social. For example, it will be necessary to return to the Master/Slave dialectic in order to judge to what degree this ‘moment’ is to be considered an historical event and to what degree it is a persistent structure. Whether these two perspectives can somehow be combined dialectically is an open question –which is to say that it is a question I am tempted to answer negatively”. (Cfr. F. Jameson, *The Hegel Variations*, Verso, London, 2010, pág. 75). En efecto, la tesis de Jameson es que hay que insistir en la comprensión histórica de la dialéctica del amo y del esclavo en estrecho paralelismo con los momentos de Grecia y Roma en el capítulo VI.

<sup>46</sup> Cfr. J. Rivera de Rosales, “El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura”, en F. Duque, (ed.), *Hegel. La Odissea del Espíritu*, op. cit., pág. 252: “En las figuras de la autoconciencia se elaboró la relación entre las conciencias-autoconciencias, y a través de esa relación la posición de la autoconciencia sobre la realidad del mundo, tomando diversas posturas filosóficas (lucha por la libertad, estoicismo, escepticismo, conciencia religiosa) que podríamos encontrar en todo tiempo histórico de una manera o de otra, incluso en cualquier hombre sin que sea necesario que la formule en un sistema filosófico”.

<sup>47</sup> F. Duque, *Historia de la filosofía moderna...*, op. cit., pág. 517, in nota. En la continuación de la misma nota, en la página siguiente, Duque expresa la misma concepción con otros términos, al hablar del tránsito entre la dialéctica del amo y del esclavo y el estoicismo: “aquí hace su aparición por vez primera una figura ‘histórica’. ¡Pero sólo formalmente histórica, esto es, se trata de una historia que por vez primera se hace pensamiento y a la vez de un pensamiento efectivamente dado en la historia!”. También por la influencia de esta reflexión denominábamos antes *historia formal o pensamiento de la historia* a la historicidad inaugurada con la entrada en el estoicismo.

<sup>48</sup> Cfr. E. Álvarez, *El saber del hombre*, op. cit., pág. 189: “De ese modo, Hegel no sólo explica el ser social del hombre, sino también su historicidad, puesto que, si de una parte nos dice que aquél sólo es posible en el seno de una relación intersubjetiva, ahora pone de manifiesto que su humanidad no es algo dado de antemano, sino el producto en que cristalizan en cada momento las condiciones cambiantes de esos modos deficientes de intersubjetividad, en tanto están marcados por el antagonismo y el dominio. Adelantándose a Marx, cuyas tesis –si bien con un acento marcadamente especulativo– parecen estar aquí prefiguradas, y también a autores contemporáneos, Hegel explica el sentido de la historicidad del hombre, que, a sus ojos, por cierto, no es un carácter esencial de la existencia humana que se pueda tratar por separado ni comprender como previo a su fáctico devenir histórico. Para Hegel, el hombre es la historia del hombre”. Sobre este punto cfr. etiam el siguiente, importante pasaje de la *Filosofía de la Naturaleza*: “Über eine in unseren Zeiten grassierende Metaphysik, nach welcher wir die Dinge darum nicht erkennen, weil sie absolut fest gegen uns sind, könnte man sich ausdrücken, dass nicht einmal die Tiere so dumm sind als dieser Metaphysiker; denn sie gehen auf die Dinge zu, greifen, erfassen, verzehren sie” (*Enz.* § 246, Zusatz. *Werke* 9, 19). Cfr. etiam *Enz.* § 50, Anm.; G. W. 8, 131: “Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, [...] dies Übergehen ist *nur Denken*. Wenn solcher Übergang nicht gemacht werden soll, so heisst dies, es soll nicht gedacht werden. In der Tat machen die Tiere solchen

Übergang nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen”.

<sup>49</sup> Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

<sup>50</sup> Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 12-13: “Lo scopo generale del nostro lavoro è quello di mostrare che esiste una teoria complessiva del riconoscimento: la filosofia di Hegel è tale teoria. Tale tesi è supportata da una nuova interpretazione degli scritti jenesi di Hegel, centrata sulla nozione di ‘riconoscimento naturale’. Di qui la tesi interpretativa secondo cui il riconoscimento naturale è l’elemento chiave per comprendere la teoria hegeliana dell’*Anerkennung*. La scoperta della dimensione naturale del riconoscimento –sino ad ora non tematizzata nelle letture di Hegel– consente di ampliare l’estensione del fenomeno riconoscitivo catturato nelle riflessioni hegeliane. La risposta hegeliana alla domanda circa la natura del riconoscimento comporta dunque la messa a tema della questione filosofica della natura nel suo legame con il problema antropologico della natura umana. In particolare la dinamica del riconoscimento naturale si rivela decisiva per comprendere l’articolazione dei vari livelli del fenomeno riconoscitivo e in tal senso getta una nuova luce sulla concezione hegeliana del *Geist*”.

<sup>51</sup> I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 9.

<sup>52</sup> Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 10-11: “La proposta teorica di Jürgen Habermas, il quale nel 1967 aveva avanzato una lettura della concezione del *Geist* nello Hegel jenese quale medio di linguaggio, lavoro e interazione, ritenendo però che Hegel avesse subito abbandonato questo approccio a favore di un’impostazione coscienzialista e monologica, si incontrerà verso la fine degli anni Settanta con la corrente esegetica e storica degli studi hegeliani –rinnovata dalla stagione di studi sui manoscritti jenesi dello *Hegel-Archiv* grazie al lavoro di Ludwig Siep e alla sua proposta di fare dell’*Anerkennung* il principio generale della filosofia pratica di impostazione hegeliana. Ma sarà solo con la prima metà degli anni Novanta che questa idea riceverà un nuovo impulso teorico con Axel Honneth, il quale, ricollegandosi agli spunti habermasiani e agli studi di Siep sugli scritti jenesi di Hegel, contribuirà con il suo *Kampf um Anerkennung* (1992) all’affermazione nella filosofia sociale e politica contemporanea di questo nuovo paradigma interpretativo: un paradigma che, nello stesso anno della pubblicazione del lavoro sistematico di Honneth, Habermas e Charles Taylor lanceranno all’interno del nascente dibattito sul multiculturalismo. Ed è proprio in questi stessi anni che il nuovo hegelismo americano, soprattutto grazie ai lavori di Robert Pippin e Terry Pinkard, inizia ad imporre all’attenzione della critica una lettura pragmatista, normativa e sociale della concezione hegeliana del *Geist* nella *Fenomenologia*, incontrando su questo terreno un importante filone della filosofia analitica e postanalitica sellarsiana –rappresentato principalmente da Richard Rorty, Robert B. Brandom e John McDowell– e insistendo in particolare su un’interpretazione normativa dell’*Anerkennung*”.

<sup>53</sup> I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pag. 14.

<sup>54</sup> Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 115 y sigs.

<sup>55</sup> Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 163 y sigs.

<sup>56</sup> I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 19-20.

<sup>57</sup> Cfr. I. Testa, “Selbstbewußtsein und zweite Natur”, en K. Vieweg, W. Welsch (Hrsg.), op. cit., págs. 286-307. En este capítulo del comentario “canónico” de la *Fenomenología* Testa acentúa los elementos de continuidad que se darían entre la *primera naturaleza*, que corresponde al *primer reconocimiento*, determinado por la *Begierde* y la lucha a vida o muerte, y la *segunda naturaleza*, de carácter social-institucional, que irrumpe con un *segundo reconocimiento* de carácter fundamentalmente jurídico. Cfr. por ejemplo las págs. 306-307: “Der Geist muß sich sowohl im organischen Körper der Individuen als auch im anorganischen Körper der Institutionen verbleiben. Auf der anderen Seite sind auch die gesellschaftlichen und institutionellen Körper –die ethische Substanz– nicht etwas rein Artifizielles, sondern manifestieren statt dessen eine gewisse Kontinuität mit der Natur, insofern sie die Form einer gesellschaftlichen zweiten Natur darstellen, welche die beständige Struktur des in sozialen Praktiken niedergeschlangenen Mechanismus der Gewohnheit hat, und die in den Individuen mit dem Anschein ursprünglich-natürlicher Notwendigkeit agiert”.

<sup>58</sup> Aunque no, desde luego, definitivo o completo, dado que puede decirse que todo el desarrollo de la *Fenomenología* a partir de este punto consiste en una dialéctica intersubjetiva que, desde este primer y aún imperfecto y violento primer reconocimiento, culmina en ese reconocimiento completo, total, que expresa el fin de toda violencia recíproca, que es el sí de la reconciliación al final del capítulo VI. Sobre este punto cfr. P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pag. 206 y sigs.

<sup>59</sup> Cfr. Th. F. Geraets, *La logica di Hegel tra Religione e Storia*, a cura di Riccardo Pozzo, Guerini e Associati, Milano, 1996, pag. 87: “[nei

primi paragrafi del capitol IV] Hegel tratta solo del concetto puro di riconoscimento, non già del riconoscimento nella sua piena figura reale. Quest’ultima è realizzata grazie all’intero processo dello spirito, e grazie alle sue figure storiche –e senza questa realizzazione effettiva del riconoscimento, non sarebbe possibile neppure giungere al concetto”.

<sup>60</sup> Cfr. E. Álvarez, “La autoconciencia...”, op. cit., pag. 98: “Hegel destaca el efecto humanizador del trabajo, pues el deseo reprimido y, en general, la sujeción a la disciplina que impone el objeto natural y el servicio al señor implican la experiencia de la negatividad como renuncia a sí mismo y alienación en la cosa”. Para una visión clásica de la postura marxista cfr. E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1982, pag. 70: “aparecen aquí los momentos del señor y del esclavo, con ese efecto de muy alta importancia que el desarrollo ulterior de la autoconciencia pasa por la conciencia del esclavo que trabaja y no por la del señor que goza”. Cfr. etiam pag. 83: “así como el siervo, al formar las cosas por sus propios actos, se forma a sí mismo, de este modo la conciencia de la propia fuerza y de la propia actividad se percata de sí misma por el trabajo, por lo menos como pensamiento libre”.

<sup>61</sup> Cfr. F. Chiereghin, *La “Fenomenología dello Spirito”*, op. cit., pag. 92: “Anche se fosse vero che in questa figura fenomenologica ‘Hegel resta al punto di vista dell’economica politica moderna’ [come sostengono Marx e Engels] e quindi sostiene l’aspetto ‘apologetico’ del lavoro che essa professa, la *Fenomenologia* conterrebbe già implicitamente in sé la critica di tale punto di vista, perché il suo modo di comprensione del lavoro risulterebbe limitato a ciò che nel lavoro è fenomenico e incapace di cogliere ciò che in esso è essenziale. Nella *Fenomenologia* Hegel è ben lontano dal presentare ‘l’essenza del lavoro’ o dal concepire ‘l’uomo oggettivo’, ma l’uno e l’altro sono in gioco sempre e soltanto come appaiono alla coscienza e non come sono in se stessi”.

<sup>62</sup> Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pag. 384: “attraverso la lotta per il riconoscimento Hegel ricostruisce sia la costituzione del diritto sia il primo livello della costituzione dell’autoconscienza libera e razionale mediante il suo rapporto con le altre autoscienze”.

<sup>63</sup> Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., págs. 22-23: “Dal punto di vista degli individui, ciò comporta l’emergere, attraverso il conflitto, di una capacità assiologica forte di riconoscere sé e gli altri non più solo come esseri particolari sensibili, ma anche nel valore di essere universali, *per sé*, di persone in grado di riconoscere norme e di vincolarsi autonomamente ad esse. Se il sé naturale è comunque una componente imprescindibile dell’individuo, si deve però anche poter dar conto di come gli uomini apprendano ad indentificare e ad apprezzare se stessi e gli altri con predicati nomativi e di come ciò sia costitutivo dell’essere persona. [...] Questa teoria serve anche come ricostruzione ontologico-sociale della genesi dell’istituzione del diritto, in quanto essa esplicita il tipo di capacità cognitive e pratiche che sono richieste per poter costituire, utilizzare e attribuire il concetto giuridico di persona”.

<sup>64</sup> I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pag. 380.

<sup>65</sup> I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pag. 23.

<sup>66</sup> Cfr. I. Testa, *La natura del riconoscimento*, op. cit., pag. 24: “Il successivo percorso delle lezioni di Hegel mostra quindi come l’universale riconoscitivo della legge sia in ultima analisi il *medium* oggettivo della vita e del sapere di un popolo vivente, di una comunità intersoggettiva che esprime modi di agire comuni organizzati politicamente”.

<sup>67</sup> Uno de los mejores estudios sobre el concepto de “persona” en la filosofía práctica hegeliana es el de F. Menegoni, “Soggetto e comunità in Hegel”, en A. Pirmi, (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Diabasis, Reggio Emilia, 2007, págs. 37-53.

<sup>68</sup> Para el carácter contranatural (en un sentido dialéctico) de la concepción hegeliana de la *Romanitas*, permítaseme remitir a V. Rocco Lozano, “Roma. El eterno combate en el centro antinatural del mundo”, *Philosophical Readings*, 8.3, 2016, págs. 179-185.

<sup>69</sup> Cfr. R. Bodei, “An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft”, op. cit., p. 244. Nótese que en este lugar Bodei comete un importante error histórico, al presuponer que Hegel habría reflexionado acerca de la conocida etimología, presente en las *Institutiones* de Gayo (I, tit. III, *De iure personarum*, par. 2-3), que deriva *servus* de *servare*, y no de *servire*. En el mismo defecto histórico ha caído José Manuel Cuesta Abad en su *La transparencia informe*, Abada, Madrid, 2009.

<sup>70</sup> Cfr. A. Kojève, op. cit., pag. 54: “le Maître a un droit à la Maîtrise” (cursiva del propio Kojève).

<sup>71</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>72</sup> Cfr. R. Bodei, *An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft*, op. cit., pag. 251, in nota 22.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibidem*: “Hegel übersetzt das *pactum subjectionis* in seine Begrifflichkeit zurück. Diese Form bereitet den Boden für die Geburt des Staates durch das *pactum unionis* und fügt in sein Perspektiv das ein, was Hobbes die ‘despotische Herrschaft’ (*dispoticall dominion*) nennt,



also 'die Herrschaft des Herrn über seinen Knecht. Und diese Herrschaft erwirbt sich der Sieger dann, wenn der Besiegte, um der bevorstehenden Tötung zu entgehen, entweder durch ausdrückliche Worte oder andere ausreichende Willenszeichen verträglich übereinkommt, daß, solange ihm Leben und körperliche Freiheit zugestanden werden, der Sieger nach Belieben Nutzen daraus ziehen darf'. Dieses Modell hat deutliche Spuren im gesamten naturrechtlichen Denken hinterlassen. Hegel erkennt darüber hinaus mit Hobbes (und der Bibel) das bildende und zivilisierende Wesen der Angst an, wenn man die Menschen dazu zwingen will, vernünftig zu sein und sich in Gemeinschaft zusammenzuschließen".

<sup>74</sup> Sobre la presencia de modelos históricos griegos y romanos entre el capítulo IV y el VI cfr. L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma, 2010, pág. 94, donde se habla de "modelli emblematici del mondo greco e del mondo romano".

<sup>75</sup> Cfr. R. Brandom, "La structure du désir et de la reconnaissance: conscience de soi et autoconstitution", en D. Perinetti, M-A. Ricard, (Eds.), *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaines*, PUF, Paris, 2009, págs. 18-19.

<sup>76</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit. [Roces], pág. 123. *Phä*, op. cit., pág. 109: "als allgemeine Form des Weltgeistes nur in die Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hat".

<sup>77</sup> En nuestra opinión, la clara contextualización histórica de esta figura no debe llevar a buscar rastros de esta expresión en la famosa *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* de Kant, donde se refiere a "un único Señor del Mundo [ein einziger Herr der Welt] [que] dice: razonad cuanto queráis y sobre lo que queráis, ¡pero obedeced!" (Ak. VIII, pág. 37).

<sup>78</sup> Cfr. L. Samonà, "La romanitas tra Hegel e Heidegger", en L. Illetterati, A. Moretto, (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004, págs. 177-178: "nella forma universale della lotta la personalità universale sviluppa la relazione intima tra universalità e individualità. Ma la sua unilateralità segna il destino di Roma, legandolo al proseguimento, attraverso una durezza senza spirito e senza cuore, del mero dominio (*Herrschaft*, signoria), 'per far valere l'astratto dell'universalità'. Il dominio resta però coinvolto in una dialettica del riconoscimento attraverso la quale Roma conosce non solo la sua ascesa ma anche il suo inevitabile declino. Da un lato la sua crescita storica sorge dal violento prevalere di unità e pacificazione sulla particolarità e l'opposizione degli egoismi. Dall'altro Roma paga le conseguenze di quest'origine astratta, oppositiva, violenta appunto. [...] La pacificazione è costruita sulla relazione signoria servitù, che toglie qualunque limite al dominio di una finitezza: questa non trova più resistenza di fronte a sé nella misura in cui il suo predominio discende dal predominio dell'astratta universalità che impone terrore e sottomissione a ogni singolarità finita ed eguaglia ogni differenza. Il dominio aristocratico rappresenta in realtà solo la conseguenza del venir meno della forza oppositiva della finitezza rispetto all'unità negativa dell'universalità astratta. Esso cede a sua volta il passo solo a un terrore più grande, che eguaglia momentaneamente aristocratici e plebei, ma solo per confermare la sottomissione di principio alla violenza, proprio perché questa viene tenuta a freno solo da una violenza più grande (che sgombra alla fine la strada al dispotismo imperiale). La violenza crea il principio del diritto (la personalità astratta, fondata sulla proprietà, cioè sul dominio) e lo distrugge allo stesso tempo (l'imperatore svincolato da qualunque vincolo è il distruttore dei diritti di ogni altra persona)".

<sup>79</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., [Roces], pág. 115. G. W. F. Hegel, *Phä*, op. cit., 109: "Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewußtseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daß die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen".

<sup>80</sup> Cfr. A. Soares de Moura Costa Matos, "O estoicismo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel", en J. C. Salgado, J. L. Borges Horta, (Coords.), *Hegel, liberdade e Estado*, Fórum, Belo Horizonte, 2010, pág. 186: "o escravo estoico se liberta porque não teme a morte ou o castigo imposto pelo senhor, elementos que lhe são exteriores. O senhor não tem mais poder sobre o escravo estoico, dado que ele se emancipa de seu jugo graças à desconsideração de tudo aquilo que lhe é alheio (exterior). Curioso notar como a libertação estoica não se dá pelo trabalho, ação modificadora de natureza por excelência".

<sup>81</sup> Th. F. Geraets, *La logica di Hegel tra Religione e Storia*, op. cit., págs. 25-26.

<sup>82</sup> Cfr. R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2008.

---

# Hegel sobre la vulnerabilidad civil: la integración estatal de los judíos

Nuria Sánchez Madrid

---

**Abstract:** This paper breaks down Hegel's remarks on Jewish religion in his writings focusing on philosophy of religion and the proposal he makes in the *Principles of Philosophy of Right* regarding the civil integration of Jew people, which counts as a groundbreaking analysis of the Jewish question in Hegel's historical and national context. The paper also tackles key features of the influence that Eduard Gans might have had about the perception that Hegel adopted with regard to the situation of the Jews in the German civil society at the beginning of XIX Century.

**Keywords:** Hegel, Judaism, Gans, Antisemitism, Social Vulnerability.

A Myriam Bienenstock y Norbert Waszek

La figura espiritual dibujada por el judaísmo representa un *weites Feld*, al estilo del que pusiera fin a la magnífica *Effi Briest* de Theodor Fontane, para todo conocedor del pensamiento de Hegel. La imagen del judaísmo como pueblo histórico y la específica formulación del vínculo con lo divino atribuido a este pueblo genera en Hegel un rechazo innegable hacia una experiencia de la obligación moral y religiosa que impone un yugo paternal a la racionalidad humana. Pero al mismo tiempo la concepción de la sociedad civil en Hegel promueve la presencia en la misma de grupos y minorías que deben ser respetados a pesar de no compararse con las creencias éticas mayoritarias. Mi intención en este trabajo es subrayar el contraste entre los dos caminos de interpretación transitados por Hegel para valorar, por un lado, la madurez espiritual de la religión judía y sopesar, por otro, la conveniencia de no generar un sufrimiento social gratuito en los ciudadanos judíos que habitan en el interior de la nación alemana.

## 1. El «oscuro enigma» del judaísmo. La superioridad de la personalidad jurídica frente a la identidad religiosa

Deseo tomar como punto de partida de este trabajo recordando una observación que Rosenkranz recoge en su biografía de Hegel, a saber, la afirmación de que la reflexión sobre la religión judía y sus implicaciones políticas representaron de manera constante para este pensador un «oscuro enigma» [*finsteres Rätsel*].<sup>1</sup> Como es bien sabido, la elaboración de esta biografía fue auspiciada por quien sería el discípulo de Hegel de origen judío más determinante en la primera recepción del maestro, como es el caso de

Eduard Gans, encargado también de editar las *Lecciones de filosofía del derecho* que Hegel comenzara a impartir en el curso de 1817/18 precisamente en la Universidad de Heidelberg, donde ambos trabajarían la colaboración intelectual que caracterizaría a partir de entonces a sus itinerarios. La constitución del pueblo judío como un pueblo que se siente al margen de la identidad estatal de una nación es percibido por Hegel, a pesar de las mutaciones que experimentara en su obra la concepción del vínculo civil y político, como una amenaza para la maduración de una sustancia ética a la altura de su presente. Sin embargo, las reticencias que este pensador expresará a lo largo de su obra hacia el poder corrosivo que atribuye a la especificidad imaginaria de la comunidad judía no es óbice, bien al contrario, para que en una fecha tan inequívoca acerca de su posicionamiento ante este pueblo en materia jurídica y civil como 1821 recomiende la integración y reconocimiento jurídico pleno de la población judía en el Estado prusiano. Se trata de un gesto que ha conducido a autores como D'Hondt, Fackenheim, Pöggeler o incluso Yovel a celebrar que el *antijudaísmo* de Hegel no se solapa con ninguna versión del *antisemitismo*.<sup>2</sup> No es mi intención abundar en disquisiciones sutiles acerca de los diferentes niveles de rechazo que el modo de pensar judío y su peculiar construcción de espacios comunitarios despierta en Hegel y sus motivaciones, sino más bien arrojar algo de luz o simplemente reconocer la necesidad de una irreductible sombra en lo que podríamos delimitar con Blanchot como el «ser judío» que dibuja un patente rastro en la construcción hegeliana del Estado y las aspiraciones de la normatividad ética que le es propia. Me atreveré a añadir una impresión que ha planeado de manera constante en la indagación acerca de cómo funciona la diferencia representada por el judío en Hegel, a saber, el hecho de que el punto de inflexión que supone en el itinerario de Franz Rosenzweig la escritura de *Hegel y el Estado* es indisoluble de la captación del alcance que para la propia comprensión de la historia tiene la persistente presencia de un pueblo que ha sobrevivido sobre la Tierra sin aceptar el marco en que transcurre la historia. Un marco coincidente con el *ius publicum europaeum*, emisor de luces y sombras en relación con la capacidad para configurar a una sociedad en tanto que unión civil y ética por su persistente tendencia a identificar al Estado con la unidad de un solo pueblo y un mismo territorio. Mi exploración personal de la teoría hegeliana del Estado se ha detenido de manera insistente en las propuestas que esta doctrina despliega para eliminar la mancha pútrida de todo tejido civil

que representa la pobreza y la ruina de la creencia en el orden jurídico que supone para tantos seres humanos.<sup>3</sup>

Ensayos como *Hegel's Rabble* de Frank Ruda<sup>4</sup> han contribuido a resituarse en una posición central en el sistema político de Hegel lo que parecía una mera línea de fuga, durante años justificada por la curiosidad insobornable de un pensador atento a las contradicciones de su tiempo. A mi juicio, la función que desempeña el judaísmo comparte una palpable analogía con la otredad que el *Pöbel* supone para el cuerpo civil. Ahora bien, si la *Rechtslosigkeit* padecida por las masas hambrientas y desposeídas no es más que la consecuencia de una vida cuya disposición al establecimiento de vínculos con el Estado se ha disuelto al quedar exangüe y desprovista de todo brote espiritual, la paradoja experimentada en el caso del pueblo judío procede de lo siguiente: aquí es una cierta torsión de la reflexión y su relación con la nada la que dispone a los sujetos a desvincularse de la unidad estatal en la que viven, trabajan y despliegan sus deseos y afectos, condenándolos al encierro en una soberbia soledad. En esta ocasión, pues, la pobreza material no es la causa responsable de la desafección con respecto a una organicidad civil al que el judío se siente extraño, sino que ejerce esa función la asunción de un ritualismo mecánico como recordatorio eterno de la distancia que separa a Dios del orden de lo finito. No se aprecia excesiva novedad con respecto a la percepción del judío en el siglo XIX, pero me parece merecedora de reflexión la casi «excesiva ternura por las cosas» que Hegel muestra en el interior de un sistema destinado a alcanzar su realidad efectiva cuando se ocupa del creciente proletariado urbano y de las dificultades de pertenencia de los judíos en Alemania. Sería por otra parte pueril estimar que se trata de dos potentes cargas de profundidad en su sistema, pues por el contrario Hegel no deja de sugerir medidas, por precarias que resulten, que permitan transformar la situación de pobres y judíos en su propia sociedad mediante un mayor desarrollo de las corporaciones o una aplicación suficientemente universal de los marcos legales, a pesar de sospechar la inseguridad e imprevistos que implicará su materialización.

Si enfocamos de nuevo el tratamiento hegeliano de la cuestión judía, sería sencillo reconocer en la transformación que se aspira a activar en los profesos en esta fe estatutaria, como la declarara Kant en el *Religionsschrift*, la emergencia de la figura del «paria consciente» teorizado por Arendt en los años '40 del pasado siglo. En efecto, un individuo judío preocupado por la exclusión social a la que puede conducirle su profesión religiosa mostraría a juicio de esta pensadora una mínima conciencia de la condición política que da sentido a la existencia humana en cualesquiera épocas y contextos históricos.

Me parece percibir en la recomendación principal de Hegel para despertar en la población judía una suerte de vínculo con el espacio estatal al que ya pertenecen *de facto* la misma atención a la experiencia de la privación y la falta como revulsivo que revitalice la disposición a actuar ante otros en público que Arendt mostrara hacia estas mismas cuestiones. Pero, como es bien sabido, el obstáculo reside en este caso en que lo que a otros grupos sociales les parecería lacerante, el judío lo vive como una evidencia gozosa de distinción con respecto a los restantes pueblos de la tierra.

Me parece pertinente en este punto indagar cuáles hayan podido ser las fuentes de la indisposición de Hegel hacia los productos espirituales del pueblo judío, una vez que hemos dejado apuntada la solidaridad y pesar sentidos hacia su destino como pueblo paria. Recientemente Myriam Bienenstock<sup>5</sup> ha propuesto una lectura del anti-judaísmo hegeliano como un proceso de creciente displi-cencia hacia la noción de religión del pueblo judío, agudizado por una suerte de «angustia de las influencias» que conduce por un lado al *Tratado teológico-político* de Spinoza como una de las fuentes de acceso a la religiosidad hebrea del periodo de Berna (1793-1796). Por otro, al trato con discípulos de la época de Heidelberg como Eduard Gans, a quien Hegel bien podría haber tenido presente al abogar en sus *Principios de Filosofía del Derecho* (1821) para que el Estado adoptara la siguiente perspectiva de imparcialidad jurídica frente a los ciudadanos judíos:<sup>6</sup>

Pertenece a la cultura, al *pensar* como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea aprehendido como persona *universal*, en lo cual *todos* somos idénticos. *El hombre vale porque es hombre* y no porque sea judío, católico, protestante, alemán o italiano. La conciencia de este valor del *pensamiento* es de una infinita importancia, y solo es imperfecto cuando se fija como *cosmopolitismo* para oponerse a la vida concreta del Estado.<sup>7</sup>

El pasaje citado está cargado de consecuencias, pero no es la menor la apuntada en la última frase, a saber, la llamada a que no sea un vaporoso espíritu cosmopolita quien acabe por articular los diversos pueblos de la tierra, sino más bien la autoridad estatal la que sepa transformar en un contenido concreto la defensa de un pensamiento clave para que lo civil adquiera efectivamente la densidad de lo universal. No es ocioso recordar, en vivo contraste con la marcha de las cosas en las primeras décadas del siglo XIX, que Eduard Gans, perteneciente a la Sociedad para la Cultura y la Ciencia de los Judíos, donde encontró compañeros de viaje como Leopold Zunz y Joel Abraham List,<sup>8</sup> ingresará en la Iglesia Evangélica alemana poco antes de alcanzar un puesto docente en la Facultad de Derecho de la Universidad de Berlín, en la que no podían profesar como docentes judíos no asimilados. La decisión de Hegel de introducir la noción ideal de humanidad, propia de la religión del espíritu que sería el cristianismo, en la óptica del Estado, encargada de articular los intereses particulares en circulación en la sociedad civil en nombre de un principio orgánico superior,<sup>9</sup> estaba a su juicio en condiciones de reaccionar por ejemplo ante la negativa de sectas con presencia en el suelo norteamericano de integrarse en la vida institucional o de contribuir a su defensa militar frente a los agresores, a cambio de enriquecer la economía con el desempeño de ciertas actividades económicas, como ocurre con los anabaptistas y los cuáqueros, de los que Hegel parece tener noticia suficiente. Pero el caso de estas derivaciones del protestantismo no resulta solapable con la presencia enigmática del pueblo judío en el corazón de Europa, cuyas raíces llevarían a Hermann Cohen a preconizar en 1916 la juntura de los linajes alemán y judío en *Germanidad y Judaísmo*. Teniendo en cuenta estos matices, el § 270 de GPhR propone un tratamiento de la «cuestión judía» que opta por un asimiliacionismo indirecto, casi asintótico, que de la ma-

no de la tolerancia, esa virtud pública que tantas reticencias despertara en el Kant de *¿Qué es la Ilustración?*, propugna una fórmula personal para garantizar la equiparación legal del judío al cristiano en el ensayo *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) de Christian Wilhelm von Dohm. Veamos con detalle la argumentación de Hegel:

De los cuáqueros, anabaptistas, etcétera, puede decirse que solo son miembros de la sociedad civil, y que como personas privadas solo están en relación privada con los demás e incluso en esta situación se les ha dispensado de juramento. Cumplen los deberes directos con el Estado de un modo pasivo, y respecto de uno de los más importantes, el de defenderlo contra los enemigos, al que directamente se niegan, se les permite que lo cumplan cambiándolo por otra prestación. Frente a estas sectas, se puede decir con propiedad que el Estado practica la *tolerancia*, pues si no se reconocen sus deberes con él no pueden aspirar al derecho de ser sus miembros. [...] Solo gracias a la fuerza de que dispone en otros aspectos puede el Estado pasar por alto y soportar estas anomalías, y confiar en que el poder de las costumbres y de la racionalidad interna de sus instituciones reducirán y superarán la diferencia sin necesidad de hacer valer estrictamente sus derechos. Por más correcta que pueda ser formalmente la oposición al otorgamiento de derechos civiles a los *judíos*, basada en que no se considerarían simplemente como un grupo religioso particular, sino como pertenecientes a otro pueblo, las voces que se elevan contra ellos por esta y otras razones pasan por alto que en primer lugar son hombres y que esto no es simplemente una cualidad superficial y abstracta (§ 209); implica por el contrario que por medio de la concesión de los derechos civiles se alcanza el *orgullo* de valer como *persona jurídica* en la sociedad civil, y que a partir de esta raíz infinita, independiente de todo lo demás, se producirá la equiparación deseada de los modos de pensar y de los sentimientos. Si no fuera así, la separación que se reprocha a los judíos sería mantenida y se convertiría con justicia en un motivo de reproche para el Estado excluyente, pues habría desconocido su propio principio: la institución objetiva y su poder (cf. § 268, al final). La afirmación de esta exclusión, que se creía muy justificada, se ha mostrado en la experiencia totalmente insensata; el modo de actuar de los gobiernos se ha revelado por el contrario como sabio y digno.<sup>10</sup>

Hegel se hace eco aquí de un acontecimiento político y administrativo de primera magnitud para la normalización de la presencia del judío en territorio alemán, a saber, la concesión de derechos ciudadanos en 1812 de la mano de las reformas del Príncipe von Hardenberg y el Barón von und zum Stein, en el que puede advertirse un proceso mimético con respecto a la misma decisión tomada por Mirabeau en la Francia revolucionaria, bajo la divisa de que cristianos y judíos eran para la nación patriotas de una misma religión. Es importante señalar que Prusia será el único Estado alemán que mantendrá tal reconocimiento tras 1815. Pero también es pertinente recordar que en el verano de 1819 se produjo en diversas zonas de Alemania, Chequia y Austria una de las oleadas antisemitas más violentas del siglo XIX, a saber, los saqueos y disturbios conocidos como *Hep-Hep-Krawallen*, auténticos pogromos en los que se amenazó, vejó y expropió de sus bienes a los judíos ashkenazi de Würzburg, Graz, Praga y Viena, destruyendo numerosas sinagogas.<sup>11</sup> El grito de guerra se encerraba bajo el acrónimo *Hep*, que no era otro que *Hierosolyma est perdita!* y, como suele ocurrir en todos los fenómenos del tipo «chivo expiatorio», el deseo inconsciente de las masas enloquecidas no consistía tanto en

descubrir y marginar al judío como otro, sino en confirmar la existencia de un cohesionado germanismo que como todas las esencias se limita a ser la proyección violenta de una subjetividad angustiada. Como recuerda Shlomo Avineri, las manifestaciones públicas de Jakob Fries a propósito de los males que comportaría la integración de los judíos, en tanto que extranjeros perpetuos dentro del Estado alemán, tendría para el *Wohlstand* y el carácter germanos, tuvieron una patente responsabilidad en el reducimiento de la persecución de la población judía en Alemania, donde generalmente las *Burschenschaften* de estudiantes, focos habituales de sentimientos nacionalistas, rechazaban a los judíos según sus estatutos. Pero Avineri señala una excepción reveladora, a saber, en 1818 - precisamente Hegel impartió su primer curso de Filosofía del derecho en 1817/18 durante su estancia en la Universidad de Heidelberg, en la que conocería a Gans -, la asociación estudiantil más numerosa de la ciudad decidió admitir en su seno a colegas con ese origen, una decisión que no estuvo exenta de polémica y fue liderada por Friedrich Wilhelm Carové, un estudiante católico de Koblenz que Hegel intentará sin éxito llevar como asistente suyo a Berlín y que en 1844 publicará el ensayo *Sobre la emancipación de los judíos* en una línea contrapuesta a la más célebre de otro hegeliano como Bauer. Así, pues, la historia devuelve señales indicadoras de los esfuerzos de Hegel por hacer de la integración del pueblo judío en un Estado que se sabía y quería alemán una de las tareas cruciales a las que debía enfrentarse el legislador. La vía más fácil con respecto al judaísmo era la del divorcio y el mantenimiento de una sima espiritual, que la propia comprensión de lo divino para este pueblo fomentaría. Pero lo más difícil -y lo más merecedor de invertir todas las energías a disposición- era ganar al pueblo judío para construir una identidad que esperaba beneficiarse de la contribución de múltiples culturas y religiones. Precisamente una visión del poder político que la vieja Roma había desplegado durante su dorada época clásica.

## 2. La integración civil como atracción del Otro en Hegel: el denuedo del concepto como resistencia a la exclusión social

En sus *Principios de Filosofía del Derecho* Hegel se hace cargo de la convivencia siempre tensa entre formas religiosas que pugnan por ocupar el espacio de la verdadera religión, generando también en alguna medida fricciones entre las iglesias y la sinagoga con el sistema ético levantado por el Estado, que deben ser superadas en nombre de la extensión universal de la eticidad como densidad simbólica en que el cumplimiento de las leyes jurídicas sea asumido por el sujeto como consecución de un perfeccionamiento personal,<sup>12</sup> que ya no necesita de la liturgia ni de la teúrgia de las religiones dominantes en Europa. La recomendación que Hegel hace públicamente de conducirse con tolerancia con los judíos recuerda poderosamente -Myriam Bienenstock lo ha subrayado en un reciente ensayo-<sup>13</sup> a la semblanza que Edward Gibbon dedicara en *Historia de la caída y decadencia del Imperio romano* a la religión de los romanos, confrontada a «una superstición» obstinada en mantenerse apartada del resto de pueblos. La trampa que el Estado debe generar con

respecto a las ilusiones que a su vez produce la religión y especialmente de una capaz de edificar un *imperium in imperio*, según la célebre imagen spinoziana de las ilusiones de la voluntad, sigue el rastro de una afirmación recogida en el Agregado del § 269 de GPhR, en la que se afirma que «la costumbre hace invisible aquello sobre lo que descansa la totalidad de nuestra existencia», una impresión que Hegel compara con la que tiene alguien que pasea de noche seguro por la calle de su ciudad, sin reparar en que esa agradable sensación depende de todo un complejo conglomerado institucional, capaz de poner en circulación «el sentimiento fundamental del orden», poseído por todos. Hegel advierte en el pueblo judío una tozudez granítica, que en las *Lecciones de Filosofía de la Religión* de 1827 calibra como un «fanatismo de la tenacidad [*Fanatismus der Hartnäckigkeit*]» y una «asombrosa firmeza [*bewunderungswürdige Festigkeit*]», que nada tienen que ver con el «fanatismo de la conversión [*Fanatismus des Bekehrens*]» musulmán (PhR, Bd. 4a, 577) y la universalidad de la *umma*, pero que debe ser desarmada por una suerte de colonización del orden de la interpretación religiosa del mundo a manos de la eticidad en el Estado. El § 552 de la *Enciclopedia* describe precisamente esa transición como un paso de la no-verdad a la verdad que debe producir el debido vínculo civil y político:

[E]n [la] no-verdad la riqueza del contenido ético se llama algo *santo*. Pero mediante la introducción del espíritu divino en la realidad efectiva y mediante la liberación de la realidad efectiva hasta alcanzarlo a él, lo que en el mundo debía ser *santidad* es desplazado por la *eticidad*. En vez del voto de castidad, empieza ahora a valorarse el *matrimonio* como lo ético, y la *familia*, por tanto, vale como lo supremo en este campo de lo humano; en vez del voto de pobreza (con el que se corresponde, enredándose en la contradicción, el mérito de entregar las riquezas a los pobres, es decir, del enriquecimiento de ellos) se aprecia la *actividad* lucrativa [ejercida] con inteligencia y laboriosidad, y se da valor a la *honradez* en el tráfico y uso de la riqueza; eso es la eticidad en la sociedad civil; y en vez del voto de obediencia, vale [ahora] la *obediencia* a la *ley* y a las disposiciones legales del Estado, obediencia que es incluso la verdadera libertad, porque el Estado es la razón de uno mismo que se realiza efectivamente; eso es la *eticidad* en el *Estado*. De este modo puede empezar a haber derecho y moralidad.<sup>14</sup>

El texto refleja uno de los temas más visitados del pensamiento de Hegel, a saber, la pugna entre religión y eticidad estatal para solaparse mutuamente y disputarse la capacidad para movilizar las energías humanas a nivel comunitario. La organización del espacio poblado por lo que hoy en día calificaríamos como demandas sociales ha estado tradicionalmente en manos de las costumbres, pero a juicio de Hegel esa dependencia debe transfigurarse en la comprensión del cemento espiritual que debe unir a la colectividad de cada nación. Nada podía resultar más contrapuesto a la propuesta transmitida por Moses Mendelssohn en *Jerusalem*, donde más bien la madurez del Estado consistiría en aceptar la autoridad de las «verdades eternas» constituyentes de la creencia del pueblo judío como criterio de tolerancia. Hannah Arendt dedica páginas esclarecedoras acerca de la insistencia de la Ilustración judía para ver reconocido un vínculo que debía seguir permaneciendo como un elemento misterioso para los creyentes de confesiones cristianas:

Para [Mendelssohn], la religión judía y solo ella es idéntica a la racional, y en concreto en virtud de sus «verdades eternas», que son las únicas vinculantes desde un punto de vista religioso. Pues las verdades históricas del judaísmo, explica Mendelssohn, solo tuvieron validez mientras la religión mosaica fue la religión de una nación, lo que ya no es el caso después de la destrucción del Templo. Solamente las «verdades eternas», a las que siempre ha habido acceso, son independientes de la Sagrada Escritura; constituyen el fundamento de la religión judía, y son ellas las que hoy siguen comprometiendo a los judíos con la religión de sus padres. Si no estuviesen presentes en el Antiguo Testamento, ni la Ley ni la tradición serían vinculantes. Como en el Antiguo Testamento no hay nada que «se oponga a la razón», es decir, nada que sea contrario a ella, el judío también está comprometido con unas leyes situadas más allá de la razón que, sin embargo, el no judío no tiene por qué acatar: pues son ellas las que constituyen el elemento diferenciador entre los hombres. Las verdades eternas son la base de la tolerancia.<sup>15</sup>

Mendelssohn simpatizaba sin duda con el gesto emancipador de Dohm, pero la noción de comunidad de la *Haskalá* a la que el primero pertenece obligaba a ir más allá en el desarrollo de las formas de convivencia entre diferentes comunidades, que como es sabido I. Kant había multiplicado sutilmente (estética, ética, política, religiosa). Mendelssohn percibe a los judíos como *Colonisten*, en la estela de la propuesta dirigida a Inglaterra por Manasseh ben Israel con el fin de convencer al monarca de la conveniencia de respetar a los judíos de Holanda en *Esperanza de Israel*, precisamente traducido por Henriette Herz en la Prusia de finales del siglo XVIII, que sin embargo a juicio de Mendelssohn no deben pagar por ello el precio de renunciar a ser *Bürger*,<sup>16</sup> si bien este estatuto no podría implicar tampoco la asunción de derechos políticos más allá de los civiles. Esa promesa de articulación entre comunidades diversas en la sociedad alemana se apagará definitivamente con la publicación de *La cuestión judía* (1843) de Bruno Bauer, destacado representante de la izquierda hegeliana. Si volvemos al texto de Hegel que referíamos arriba (GPhR § 552), observamos que este no se ocupa de anunciar la superación de la religión judía, sino de la mirada que la religión lanza al mundo, disputando claramente a las instituciones del Estado la fundación de los nexos que mantienen el orden civil. El pasaje y la propuesta que contiene recogen el testigo del cierre que Hegel había dado al periodo de Frankfurt -con *El espíritu del cristianismo y su destino*-, para el que «Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no pued[e]n nunca confundirse en Uno».<sup>17</sup> Como veíamos, muy diferente era la lectura de Mendelssohn, que en una línea posteriormente desplegada por Arendt en *Sobre la revolución* había vislumbrado en la comunidad judía la unión suministrada por una forma de vida que brega por liberarse a todo control inquisitorial. En el contexto amplio de la escisión entre los caminos de la religión y el Estado, como es bien sabido el joven Hegel había comparado al final de *El espíritu del judaísmo y su destino* (1798/99) a la «tragedia del pueblo judío» con el drama shakesperiano de Macbeth, que lanzado al Afuera de la Naturaleza, «se alió con seres ajenos» que destruyen «todo lo sagrado de la naturaleza humana»,<sup>18</sup> desatando el abandono de los mismos dioses y produciendo una suerte de *Gegenstoß* baldío de la fe contra sí misma.<sup>19</sup> Myriam Bienenstock, con su atención habitual a las fuentes de que

pudo servirse Hegel en su aproximación a la cultura hebrea, señala la importancia del cap. XVII del *Tratado teológico-político*, a su vez atravesado por referencias a las *Historias* de Tácito, para la formación del juicio que Hegel adopta sobre la ley judía.<sup>20</sup> De la ley mosaica dijo Spinoza que parece proceder de la ira vengativa de la divinidad, de suerte que las leyes parecieran más penas y castigos que medios para alcanzar el honor, la salvación y la seguridad de todo el pueblo, y así lo recordará Hegel cuando en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* repare en las costumbres religiosas de este pueblo. Sin embargo, el peso de la costumbre facilita que lo que es mera servidumbre se experimente como libertad, sigue diciendo Spinoza en el capítulo mencionado. La caída en una suerte de fe privada se denunciará como patología compartida por el judaísmo y el cristianismo posterior a Cristo, incapaz de transformarse en una religión pública. En esta misma línea uno de los fragmentos republicanos de Berna (1795) enfoca como negativo el engarce entre cristianismo y judaísmo, frente al rechazo del dios demoníaco que el gnosticismo marcionita identificaba con el segundo, llegando a sostener que «[e]n las fuentes de la religión judía hay actos e ideas inmorales, injustas, que son presentadas como si emanaran de las órdenes de Dios»,<sup>21</sup> haciendo de la ley del más fuerte un pilar de la Iglesia. Merece la pena recordar la imagen que Hegel emplea al final de la sección dedicada a la *beobachtende Vernunft* en *Fenomenología del Espíritu*, donde leemos que del pueblo judío «se puede decir que [como el momento en que culmina la razón observadora], por la misma razón, porque se halla inmediatamente ante las puertas de la redención, habría sido y sería el más reprobable de todos los pueblos». Comparado con los rasgos de la religión griega, en la que todos los hombres eran filósofos a decir de Georg Lukács y aún experimentaban formar parte de un todo, la religión judía -como leemos en el *Fragmento del Sistema* de 1800- «puede ser sublime, y hasta terriblemente sublime, pero no puede ser bellamente humana»,<sup>22</sup> esto es, la obsesión por el infinito acaba por perder de vista todo ideal de integración de lo particular inmanente que posee la totalidad. La brecha entre una divinidad invisible y el orden mundano traiciona el paisaje de una síntesis reconciliadora, entregando a cambio una relación basada en el vínculo entre el señor y el vasallo. Justamente por esta tendencia del pueblo judío a establecer relaciones basadas en la servidumbre espiritual Hegel advertirá en *El espíritu del cristianismo* que en los periodos de relajación del *odium generis humanis* que caracteriza a los judíos, «su fuerza les abandonó», generando «una contradicción en ellos» y convirtiéndose «en la presa de [pueblos] más poderosos», de suerte que «su mezcla con otros pueblos tuvo como resultado la dependencia de los mismos».<sup>23</sup> Mi intención al traer colación las duras reflexiones de Hegel sobre la inmadurez de la religión judía, que le impide practicar una noción de normatividad y obediencia realmente orgánica, busca precisamente iluminar que no hay antinomia entre ellas y la decisión de ampliar los esquemas de percepción de las instituciones alemanas, como Prusia ya hizo en la segunda década del siglo XIX gracias al ejemplo napoleónico, volviendo legible en ellas la personalidad jurídica de los sujetos judíos. Pero quizás ningún lector de Hegel ha sabido reconocer que la cuestión judía sería la puerta por la que el sistema político de este pen-

sador podría verse expuesto a una metamorfosis radical. En la medida en que el pueblo judío obliga a las formas del Estado moderno a admitir un Afuera no corrosivo, sino admisible por darse ciertos mecanismos de compensación que legitiman su inclusión, Hegel parece estar advirtiendo que los pueblos que se encuentran en el exterior de la historia y su peculiar temporalidad lanzada a la narrativa del progreso, de la misma manera que la amenaza representada por el pauperismo urbano, podrían romper como un obstáculo perpetuo el marco de la trascendencia inmanente teleológica y exigir que la filosofía de la historia deje de pretender suplantar el lugar ocupado por Dios. El cuidadoso ensayo de Roberto Navarrete *Los tiempos del poder* me parece hacerse cargo en derecho de esta cuestión y por ello animo a dejar la última palabra en una reflexión que, dedicada a glosar la figura de Rosenzweig y su mesianismo, en realidad aspira a ensayar otra manera de penetrar en las lógicas de la historia, esto es, en la dialéctica expuesta a tantas crisis entre lo actual y lo posible:

Situado en la disyuntiva de ambas alternativas [la sionista y la anti-sionista], apostó por la creación de un mundo judío en el seno de un territorio y una cultura extraños mediante el establecimiento de un programa educativo judío. De un lado, el escrito de Rosenzweig [*Ya es hora*] se dirige, de manera implícita, contra el sionismo: el mundo judío al que se refiere no se asienta en territorio palestino, sino en suelo alemán. Sin embargo, se trata al mismo tiempo, en lo fundamental, de la exigencia de una orientación por completo nueva de la política del judaísmo liberal en Alemania, así como de la exhortación a enfrentarse a los deseos de asimilación del liberalismo alemán no judío, que veía en dicha asimilación la solución definitiva a la cuestión judía. En la línea de su anti-historicismo teológico, de la misma manera que critica la historización sionista del judaísmo, Rosenzweig hace pasar dicha re-orientación por situar en los márgenes de las Ciencias del Judaísmo el interés por la historia o, en todo caso, por poner el inesencial conocimiento de la historia del pueblo judío al servicio de lo esencial para el judaísmo, aquello que es necesario para su supervivencia de manera independiente o incluso contrapuesta a su entorno no judío. [...] Con relación al cristianismo, lo distintivo del judaísmo es más que un poder del pasado, más que una curiosidad en el propio tiempo: se trata de una realidad futura que, en cuanto tal, es un mundo propio, aparte de lo que lo rodea. Tal, el mundo de la sinagoga.<sup>24</sup>

La semblanza de Navarrete referida a Rosenzweig me interesa especialmente como nota conclusiva de estas páginas, por cuanto me parece apuntar a la aceptación del obstáculo y la negación irreductible como enseñanza positiva de toda construcción nacional madura y concedora de las patologías del nacionalismo. Hegel aprecia en los ciudadanos de origen judío una resistencia importante a la tarea de establecimiento del Estado como una unidad ética, si bien esa resistencia se aprecia al mismo tiempo como magnífica ocasión para atraer hacia la construcción de la unidad de lo plural que debe ser el Estado a la población judía, en la creencia de que la fuerza de la personalidad jurídica vendría a rebajar asintóticamente el potencial de una identidad religiosa considerada asfixiante desde las coordenadas de la organicidad estatal. Siguiendo a Rosenzweig, quizás esa vivencia de la resistencia constituya una de las enseñanzas más provechosas que Hegel, con su habitual franqueza, ha legado al mundo contemporáneo.

## Notas

<sup>1</sup> K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1844/1998, p. 49.

<sup>2</sup> J. D'Hondt, *Hegel secret*. PUF, Paris, 1968; L. Fackenheim, "Hegel and judaism. A flaw in the hegelian mediation", en J. J. O' Malley et al. (ed.), *The Legacy of Hegel*, Nijhoff, La Haye, 1973, pp. 165-185; O. Pöggeler, "L'interprétation hégélienne du judaïsme", *Archives de Philosophie*, 44, 1981, pp. 189-237; y Y. Yovel, *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche and the Jews*, Polity Press, New York, 1998.

<sup>3</sup> Me permito remitir a mi reciente trabajo (N. Sánchez Madrid, "Hegel ante la pobreza: la economía de mercado y el derecho como fuerzas contrapuestas", en *Ética & Política/Ethics & Politics XXI/2*, 2019, pp. 583-600) sobre el análisis que Hegel dedica a los efectos perniciosos de la aparición de la pobreza en una sociedad, debido a su favorecimiento de la condición de *Rechtslosigkeit* entre capas importantes de la población.

<sup>4</sup> F. Ruddy, *Hegel's Rabble: An Investigation Into Hegel's Philosophy of Right*, Bloomsbury/Continuum, New York, 2011.

<sup>5</sup> M. Bienenstock, "Hegel über das jüdische Volk: »eine bewunderungswürdige Festigkeit [...] ein Fanatismus der Hartnäckigkeit«", en A. Kravitz/J. Noller (eds.), *Der Begriff des Judentums in der klassischen deutschen Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2018, pp. 117-134.

<sup>6</sup> Sobre la influencia teórica entre Hegel y Gans concierne a problemas como la pobreza y la integración civil y política de las minorías puede consultarse con seguro provecho a "Eduard Gans on Poverty and on Constitutional Debate", en D. Moggach (ed.), *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

<sup>7</sup> G.W. F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho* (GPhR), ed. y trad. por J.L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 327 (§ 209).

<sup>8</sup> Sobre el vínculo de Gans con la *Wissenschaft des Judentums* recomiendo asimismo la lectura del artículo de N. Waszek, "Hegel, Mendelssohn, Spinoza – Beiträge der Philosophie zur Wissenschaft des Judentums. Eduard Gans und die philosophischen Optionen des »Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden«", en *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*. 10, 1999, pp. 187-215.

<sup>9</sup> A. Ginzo, "En torno a la concepción hegeliana de Europa", en *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica* 38, 2005, pp. 29-61, aquí 53-54; y A. Ginzo, "Eduard Gans y la idea de Europa", en *Ingenium* 6, 2012, pp. 57-86, aquí p. 66.

<sup>10</sup> G.W. F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 396 (§ 270).

<sup>11</sup> Con respecto a esta secuencia histórica de acontecimientos es muy recomendable el trabajo de A. Simhon, "Une sombre enigme? Étude hégélienne", *Archives de Philosophie* 69/4, 2006, pp. 601-634.

<sup>12</sup> Vd. A. Ginzo, "Política, religión y filosofía en G.W. F. Hegel", *Revista de estudios políticos*, 94, 1996, pp. 111-147, aquí 126-128.

<sup>13</sup> M. Bienenstock, op. cit., p. 121.

<sup>14</sup> G.W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Enz.), ed. y trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997, p. 575 (§ 552).

<sup>15</sup> H. Arendt, *La tradición oculta y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 114.

<sup>16</sup> Vd. J. L. Villacañas, "Judaísmo e Ilustración", conferencia impartida en el Seminario sobre la Ilustración, coordinado en la Fundación Ortega-Marañón por M<sup>a</sup>. J. Villaverde en 2016 (manuscrito inédito facilitado por el autor): "La tesis de Mendelssohn es muy clara: no hay derecho inquisitorial en absoluto. Nadie lo tiene. Ni la colonia ni la nación. Sobre doctrinas, opiniones, creencias, no hay ni derecho ni poder ni coacción. Este es el punto de escándalo. Se tiene que entender que la religión, si quiere ser verdadera, ha de renunciar a toda coacción, poder y derecho sobre opiniones y juicios. Y desde luego, carece de derecho sobre bienes terrenos, propiedades, disfrute u ocupación de las mismas. Sólo tiene un poder: persuadir por razones y hacer feliz con esas convicciones. La religión verdadera, como en el posterior W. Benjamin, solo usa medios limpios. No tiene brazos y manos con los que apresar, o dedos con los que señalar. Solo *Geist und Herz*".

<sup>17</sup> G.-W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, ed. J.M. Ripalda. FCE, México, 2003, p. 383.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>19</sup> Vd. F.-J., Herrero-Hernández, "La interpretación hegeliana del judaísmo", en J. L. Caballero Bono (ed.), *Las Horas de la Filosofía. Homenaje al profesor Ildelfonso Murillo*, Publications Pontifical University of Salamanca, Salamanca, 2013, pp. 57-58.

<sup>20</sup> Vd. M. Bienenstock, "Hegel über das jüdische Volk: »eine bewunderungswürdige Festigkeit [...] ein Fanatismus der Hartnäckigkeit«", op. cit., pp. 119-125.

<sup>21</sup> G.-W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 44.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>24</sup> R. Navarrete, *Los tiempos del poder*, Escolar y Mayo, Madrid, 2017, pp. 194-195.

---

# Violencia, poder y pobreza en Hegel

Zaida Olvera Granados

---

**Abstract:** My aim with this text is to offer an analysis of the concept of violence in Hegel's philosophy. This concept is far from being unambiguous and is not a central topic in Hegel's thought. Nevertheless, although its apparent problematic and secondary role, I believe this concept can help us to tackle two blind spots of Hegel's philosophy: 1) a time previous to the foundation of the State and 2) the postrevolutionary future, that is, the contradictions emerging from modern civil society, which tend to generate potentially violent state of marginalization. While the first includes the problem of the conceptual relation between our concept and the concept of power, the second shows that there is a challenging bound between violence and poverty. Our departing point are several uncomfortable questions such as: Is violence a previous, necessary moment of power? Is the irrational the ground of the rational order of the State? Can violence contribute to the realization of a political, objective order?

**Keywords:** violence, power, poverty, State, civil society, state of nature, revolution.

## 1. Introducción

Recuperando una intuición de Marcuse, pienso que las cuestiones materiales e históricas trabajadas en la filosofía del derecho de Hegel atenúan la apariencia abstracta y metafísica de las categorías de su lógica.<sup>1</sup> Por lo anterior, considero que hacer algunos análisis en torno al concepto de violencia [*Gewalt*] desde la historia y el derecho nos permite entender mejor qué significa que la violencia sea, como afirma Hegel en la *Ciencia de la lógica*, apariencia de poder.

El concepto de violencia no es un concepto unívoco<sup>2</sup> ni es central en su obra, sin embargo, a pesar de su carácter secundario, su análisis, merece la pena pues permite tematizar al menos dos puntos ciegos de la filosofía hegeliana, o dos aspectos límite, o que al menos parecen apuntar a un límite más allá del cual la filosofía hegeliana quizá no puede ver: el pasado remoto previo a la fundación del Estado, y el futuro postrevolucionario.

Los puntos ciegos referidos implican problemáticas que giran en torno tanto al concepto de poder como al concepto de pobreza, entendida ésta como un derivado de la manera en la que se organiza la sociedad civil moderna.

Mi análisis comenzará con la elucidación del concepto de violencia en la *Ciencia de la lógica*. Es ahí en donde emergerá la pregunta por la relación que existe entre nuestro concepto y el concepto de poder. La pregunta im-

plica una sospecha: ¿será la violencia un momento necesario del poder?

El análisis continuará revisando el papel de la violencia en el mito de la fundación del Estado y se prolongará hasta la filosofía del derecho, en donde Hegel regresa a una problemática que surge en el análisis de la emergencia del Estado, a saber, el estado de naturaleza. Así, la relación entre violencia, sociedad civil y estado de naturaleza obliga a replantear la pregunta anterior en los siguientes términos: ¿Precede lo irracional al orden racional del Estado como su fundamento? Y también: ¿contribuye la violencia a la realización de un orden más objetivo?

## 2. Caracterización de la violencia en la *Ciencia de la lógica*<sup>3</sup>

El concepto de violencia en la obra de Hegel está relacionado con el concepto de poder. La violencia, dice Hegel, es su *apariciencia* [*Erscheinung*]. Esta relación entre ambos conceptos se encuentra referida en la *Doctrina de la Esencia*, en el apartado sobre la *Realidad efectiva* y hacia el final del apartado sobre *Teleología*, en la doctrina del concepto.

Ambos momentos son cruciales pues son la bisagra que hace girar la lógica hacia sus conceptos centrales, a saber, hacia el concepto reconocido en su libertad<sup>4</sup> y hacia la Idea como concepto viviente.

Por lo anterior considero que los momentos aludidos constituyen un paso lógico esencial. Sin embargo, ¿qué tipo de paso es este? ¿podría el *poder* que le es atribuido al concepto- en tanto que "... un relacionarse con lo diferente sólo como consigo mismo [que Z.O.] en lo diferente ha retornado hasta llegar a sí. [...]"<sup>5</sup> darse sin que le anteceda una relación caracterizada como violenta o, al contrario, es la violencia determinante para la emergencia del poder libre?

De acuerdo con Hegel, es necesario que la sustancia logre comprenderse como un movimiento autofundante [*Quelle des Hervorbringens aus sich*]<sup>6</sup> y unitario. Sin embargo, la sustancia guarda en su núcleo una pertinaz tendencia a la escisión. El último avatar en el que esa escisión se manifiesta es en la *aparición* de dos positivities, o sustancias, una activa y una pasiva. La relación entre estas sustancias- que son *la misma*- es llamada "poder aparente" o violencia. Como sustancia pasiva la sustancia sufre *violencia*,<sup>7</sup> como sustancia activa, o polo de lo universal, la sustancia ejerce violencia. Sólo la última aparece como lo que "presupone". Ese "presuponer" es la actividad negativa. Al haber negatividad Hegel puede afirmar que, de alguna manera, en esta relación ya hay poder,



pues el poder es la negatividad misma. No obstante, ese poder está incompleto porque aquello puesto tendría que poner, a su vez, a lo que lo presupone.

Ejercer violencia es, así, una relación causal (o efectiva) unilateral que carece de la “reflexión negativa en sí”, es decir, del movimiento de regreso que haría de la sustancia activa algo presupuesto por el polo pasivo. Por ello la violencia en la que incurre la positividad del polo universal es llamada por Hegel “negatividad abstracta”,<sup>8</sup> carente de determinación (pues la sustancia pasiva no puede regresarle su actividad determinante).

Pero a diferencia de la activa, la sustancia pasiva pierde la inmediatez de la sustancia activa y gana, en cambio, determinación *en tanto que es* sustancia pasiva.<sup>9</sup> Sin embargo, su determinación no hace sino agravar la dicotomía y cristalizar las unilateralidades, de manera que, aun si la sustancia pasiva logra oponerse a la sustancia activa, esto sólo constituiría una razón más para llamar a esta relación, relación de poder aparente, pues es todavía unilateral. Este momento es llamado por Hegel en la Doctrina de la Esencia *Relación recíproca*.

Este movimiento de mutua violencia parecería poder continuarse hasta el infinito. Sin embargo, la exterioridad de los términos logra finalmente subsumirse en la totalidad del concepto<sup>10</sup> todo lo cual ocurre, al parecer, sin fricciones y de manera natural.

En la Doctrina del Concepto esta relación exterior y aparente volverá a emerger cuando el concepto de violencia surja nuevamente como clave de explicación de la teleología externa, o mecánica.<sup>11</sup> Ahí se hará explícita una de las particularidades del concepto de violencia hegeliano, que es su identificación con las relaciones instrumentales. La violencia queda enmarcada, así en una lógica de medios y fines.<sup>12</sup> Al ser un movimiento unilateral Hegel concibe la violencia sólo como un poder formal,<sup>13</sup> *aparente* y dirigido hacia el exterior. [... *Erscheinung der Macht oder die Macht als Äußerliches*].<sup>14</sup>

Volvamos a la pregunta inicial: ¿qué significa que las relaciones de violencia precedan a la verdadera relación del concepto consigo mismo?

Tanto el movimiento autofundante del concepto como el movimiento propio de la Idea, que no es otra cosa que el movimiento de la vida entendida como una relación teleológica inmanente, son precedidos, entonces, por movimientos mecánicos (causalidad eficiente). Ello quiere decir que al momento de la unificación le ha precedido un momento de escisión. Pero esa escisión no es cualquiera. La dicotomía que se observa en la Doctrina de la Esencia es una separación en el interior mismo de la sustancia o concepto. Dicha separación no se da entre el concepto y algo otro, exterior a él, sino que representa una escisión necesaria de la unicidad dinámica de contrarios en el concepto. La violencia es el resultado de un poder negativo mal administrado en el sentido de que es sólo la exposición de cada uno de los elementos diferenciados en el concepto, pero mostrados en su indiferencia. El poder aparente es, de este modo, un poder que no sabe subsumir lo diferente y pretende simplemente negarlo.

La violencia de esta relación reside en que la sustancia violenta se apropia de lo otro, y en que la sustancia pasiva, rechaza a su otro. La violencia queda definida entonces como la mutua voluntad de negación de lo otro y la incapacidad de reconocer que para el ejercicio del poder

libre es necesario que ambos extremos de la escisión se determinen. Precisamente, dada su indeterminación, la sustancia activa no permite la reflexión de la sustancia pasiva en ella. La sustancia violenta niega la alteridad de la sustancia pasiva. La alteridad, en el concepto o en el concepto vivo, debe de quedar integrada, no como alteridad transformada en identidad, sino *en tanto que alteridad* reconciliada.

Debe quedar claro que el momento de superación de la violencia no quiere decir para Hegel la desaparición de los polos diferenciados, sino el reconocimiento de su apariencia,<sup>15</sup> es decir, de su existencia. La violencia quedará subsumida y por ello mismo comprendida en el desarrollo del Concepto o de la Idea, pero como *aparición*, como la emergencia de la escisión no reconciliada y no como la verdadera anulación del modo incompleto en el que el concepto se ha relacionado consigo mismo hasta el paso a conceptualidad libre.

Lo anterior, a pesar de implicar una respuesta afirmativa a la pregunta por la necesidad de la violencia para la emergencia del concepto como unificación viva de la diferencia, no nos autoriza a afirmar que la violencia sea una *causa* del verdadero poder de la negatividad reconciliadora de diferencias. Hacer de la violencia una causa del poder significaría precisamente preservar el modelo de análisis que a Hegel le resulta incompatible con la verdadera sustancia que es concepto, a saber, la relación causal. La causalidad no puede tener un poder explicativo filosófico pues las relaciones causales suponen la dicotomía. La violencia es un momento de unilateralidad en el interior mismo de la sustancia.

¿Confirma la filosofía de la historia y la filosofía del derecho el resultado que ha arrojado el análisis del concepto de violencia en la *Ciencia de la lógica*?

### 3. Violencia y fundación del Estado

En la hipótesis de la discontinuidad entre poder y no-poder o en su alternativa, aquella de la continuidad, parece que ninguna clasificación de las sociedades empíricas pueda esclarecernos ni sobre la naturaleza del poder político ni sobre las circunstancias de su advenimiento, y que el enigma persiste en su misterio.

Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, p. 10.

La política racional moderna adopta una narrativa que explica el límite entre lo que es política racional y lo que no lo es, en función de la frontera entre violencia y derecho, haciendo del derecho la base a partir de la cual toda política racional está sustentada.<sup>16</sup>

En su breve pero denso escrito *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin sostiene la tesis contraria según la cual la violencia se encuentra, en relación al estado de derecho, en la paradójica situación de ser para el derecho tanto una amenaza como su condición de posibilidad. Benjamin pone en evidencia que el derecho no es sino una violencia institucionalizada, racionalizada. De esto también se sigue que la violencia funda, en permanencia, el Estado moderno.<sup>17</sup> Cabe preguntarse si en Hegel esto no sería también el caso. Hay al menos una razón que obliga la pregunta: la fundación del Estado mediante las acciones del héroe.

### 3.1. Fundación del Estado

Como afirma Pierre Clastres en la cita en exergo que he escogido para este apartado, la aparición del ejercicio del poder político en las sociedades humanas queda sumida en el misterio.<sup>18</sup> A pesar de lo enigmático del caso, *o precisamente por ello*, Hegel se propuso entender esta aparente diferencia cualitativa entre poder y ausencia de poder, apelando a una narración mítica que explica el paso -o salto- entre un *orden* apolítico y un orden político.<sup>19</sup> La narración a la que acude para explicar este cambio es la del triunfo de Zeus sobre Cronos. Hegel dice:

Cuando sólo el apetito es el que impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y la destrucción. Los griegos hablan del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro [*Zeit der Unschuld*], en donde no hay aún obras morales. Sólo Zeus, el dios político, de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo; juntamente con las Musas, sólo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado.<sup>20</sup>

Para Hegel, Cronos es el dios que representa la negatividad simple propia del tiempo natural. Es el tiempo del devenir sin *telos* y es un tiempo *violento* en el sentido de que sólo hay destrucción de todo cuanto parece comenzar a emerger, lo que puede ser entendido como negación unilateral de la alteridad, propia de la relación violenta que acabamos de analizar. La violencia de Cronos parece quedar un tanto edulcorada cuando, por un lado, Hegel afirma que el tiempo cronológico representa una “edad de oro”, una edad inocente de la humanidad en donde no hay obras morales, es decir, Estado.<sup>21</sup> Pero por otro lado, el tiempo de Cronos significa también la prehistoria, que es para Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, equiparable a un iterativo penduleo de destrucción constante o bien a duración sin variación.<sup>22</sup> De acuerdo con Hegel, el Estado nace superando la violencia de Cronos mediante la imposición de un orden racional que es instaurado por la acción de un héroe, además de ser la instauración de estrategias de *conservación*, a saber, la escritura de leyes y la narración de gestas.

La temporalidad de Cronos es sustituida por la temporalidad de Zeus, que es el dios político [*politische Gott*], y representa el principio del pensamiento.<sup>23</sup> El orden político de Zeus, que aparecería aquí como la sustancia positiva y universal, es la instauración de la historia de la libertad; pero ésta parecería constituirse también a través de la violencia pues surge de la destrucción de la destrucción, mediante los actos impositivos de los héroes. Además, la aparición del tiempo político no sólo es imposición violenta de un orden que niega la violencia anterior, sino que, así como la manifestación del verdadero poder del concepto no proscribía la violencia, la historia del espíritu es una *guerra* infinita del espíritu contra sí mismo [*Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst*].<sup>24</sup>

### 3.2. La figura del héroe

De acuerdo con Christophe Bouton, el personaje del héroe trágico es un individuo de excepción que, a diferencia de

una individualidad desenfadada y *atómicamente* libre, se pone al servicio de intereses universales. Su carácter insólito reside precisamente en ello: en que es capaz de unir su singularidad a los intereses de lo Universal, el Espíritu.<sup>25</sup>

Bajo la forma de la pasión [*Leidenschaft*] humana (sin la cual *nada de grande se ha logrado en la historia*)<sup>26</sup> el héroe logra transformar un orden social, imponiendo la voluntad universal en la historia, contribuyendo a que ésta sea, entre otras cosas (aunque mayoritariamente), un gran matadero [*Schlachtbank*].

Esta figura no hace más que corroborar que las transformaciones en la historia y la aparición de nuevos Estados en donde, como dice Hegel, se posa el *Espíritu del mundo* [*Weltgeist*], tiene que ver con el triunfo de un orden que se diferencia del orden cronológico pues aspira a la construcción de obras éticas,<sup>27</sup> aunque dicha construcción represente una imposición. Ello parece indicar que la violencia es necesaria, no sólo como momento de aparición de la escisión o polarización, sino como causa eficiente del poder Estatal. Todo parecería corroborarlo: en un comentario en relación al desarrollo intelectual del propio Hegel, Axel Honneth afirma que Hegel, a diferencia de su periodo jenense, habría empezado a explicar la aparición del Estado apelando a la idea de la dominación violenta de personalidades dirigentes carismáticas, porque “sólo en su potencia activa se puede presentir la ‘voluntad absoluta’ del Espíritu, sólo ellas son capaces de obligar a la obediencia social que precede al despliegue del poder estatal [...] Éste es el presupuesto de los grandes hombres: conocer, expresar la voluntad absoluta”.<sup>28</sup>

De acuerdo también con Claudio Cesa, hay elementos para afirmar que para Hegel la guerra podría ser considerada como un principio que hace surgir pueblos y Estados nuevos.<sup>29</sup> Por si no fuera poco, Hegel, en los *Principios de la filosofía del derecho* deja en claro que la “coerción sólo puede ser abolida mediante la coerción”.<sup>30</sup> El ejercicio de la coerción sobre una primera coerción es “conforme a derecho”.<sup>31</sup> La violencia fundadora parecería fungir como una especie de *pharmakon* que, para ser efectivo, necesita ser similar a aquello de lo cual quiere curar. Aquello que atenta contra la libertad y de lo cual el Espíritu debe ser curado, es la naturaleza. La naturaleza es caracterizada por Hegel como “estado de violencia en general”,<sup>32</sup> por lo tanto y en virtud del razonamiento analógico, sólo algo similar podría erradicarla.

Tanto el mito de la fundación del Estado como la idea de los hombres históricos contribuiría a confirmar que para Hegel la violencia es fundadora de Estados y estaríamos justificados a afirmar que Hegel sería un precursor de la tesis sobre la paradoja del origen irracional del orden racional. Sin embargo, sostener lo anterior nos llevaría a afirmar que 1) la violencia con la que se ataca la violencia natural es, asimismo, natural, y que 2) lo natural es, entonces, tanto aquello que ha sido vencido como aquello que funda Estados, lo cual es un flagrante contrasentido pues hemos dicho que al reino de la necesidad debe imponerse el reino de la libertad, el reino del dios político, del dios del pensamiento, etc.

Esta situación exige, por tanto, aclaraciones sobre el estatus de la violencia fundadora y sobre los presupuestos en los que la afirmación de que la violencia funda el Estado se sustentaría. Creo que el supuesto que amerita ser

revisado (y neutralizado) es el de la naturalidad de la violencia. Aclarar este punto contribuirá a explicar en qué medida la propuesta de Hegel no implica un salto de género entre un orden irracional, -o lo radicalmente otro- y un orden racional (o entre lo otro de la razón y la razón), ni implica un contrasentido, de la misma forma que aclarará qué hay que entender por la precedencia de la violencia respecto del orden racional de la historia.

### 3.3. ¿Naturalidad de la violencia?

Influido por un herderianismo profundo, Hegel no puede hablar de ningún tipo de absoluta naturalidad al referirse al ser humano. Ni el llanto de un recién nacido, ni la estulticia humana en general<sup>33</sup> pueden explicarse remitiendo estos fenómenos a la animalidad. Lo que hace el hombre no puede dissociarse de la pertenencia de éste a una comunidad humana y, por tanto, de su pertenencia al espíritu. Esto es un primer indicio que nos lleva a afirmar que para Hegel no hay un salto de un estado de naturaleza “salvaje” a un estado de “cultura”. El estado de naturaleza no es otra cosa que lo meramente *en sí* de lo espiritual. Lejos está para Hegel la idea de que en un supuesto “estado natural” el hombre pudiese ser comparado a un animal. Por lo anterior, puede decirse que el paso de la prehistoria a la historia no es un *salto* injustificado de la animalidad hacia la espiritualidad. Por eso afirma: “El espíritu no se desarrolla a partir del animal, ni empieza con el animal. El espíritu empieza con el espíritu”.<sup>34</sup>

En este sentido, ni el Estado, ni su manifestación objetiva, el derecho, representa un yugo o un freno consensuado ante nuestra licenciosa animalidad o supuesta libertad originaria,<sup>35</sup> sino que el propio Estado es libertad en tanto que idea y es, justamente, aquello que unifica lo que, en principio, *aparece o existe* como disgregado (multitud). El poder [*Macht*] que representa el Estado es el poder de unificación del polo de lo múltiple estático y pasivo, que es el conjunto carente de espíritu (de reconocimiento de la alteridad *qua* alteridad). De acuerdo con lo anterior, la violencia previa al Estado no es esa *bellum omnium contra omnes* en la que estarían sumidos los seres humanos antes de ser *humanos*, sino momentos de escisión e incompletud de la libertad objetiva, momentos de espiritualidad que es sólo *en sí*. De lo anterior se sigue que tampoco lo irracional funda lo racional, o que la violencia fundadora es una recaída en el estado de naturaleza.

Ahora, por otro lado, es necesario volver a la cuestión de la necesidad de la violencia y precisar que la violencia que se opone a este momento de espiritualidad *en sí* no es un momento sustancial. Hegel afirmará muy claramente que si bien la violencia está presente en la constitución del Estado -y del derecho-, ésta es sólo un momento contingente de la conformación de lo social. Según Hegel:

La violencia [*Gewalt*] que hay en el fondo de este fenómeno [el de la lucha por el reconocimiento] no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito [*Übergange*] desde el estado de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el comienzo [*Anfang*] fenoménico o exterior de los Estados, no su principio [*Prinzip*] sustancial.<sup>36</sup>

Con esta importante afirmación Hegel parece estar reproduciendo, al nivel de la historia y del derecho, lo que ya había dicho en la *Ciencia de la lógica* pues como se dijo en la primera sección, la violencia es necesaria en tanto que es la aparición o existencia de un aspecto del poder, a saber, la separación o la multiplicidad disgregada. La violencia es comienzo fenoménico, o lo que ha aparecido, pero no es, bajo ningún aspecto, una especie de condición de posibilidad para la existencia del orden político, porque el orden político no representa un salto cualitativo de un estado natural a un estado espiritual, sino que está siempre supuesto. La única condición de posibilidad del Estado es la espiritualidad, y ésta es poseída por los miembros del género humano.

La solución al problema del estado natural y, en concreto, al iusnaturalismo hobbesiano, se ha encontrado en la cuestión del reconocimiento.<sup>37</sup> El reconocimiento sería una operación propia de la especie humana, fundadora de la sociabilidad.<sup>38</sup> Esto nos permite concluir que ni la “naturalidad” del tiempo cronológico es una naturaleza no espiritualizada, ni el Estado se opone a la “naturaleza”. A partir de lo anterior es posible afirmar que la coerción sobre la violencia no es, a su vez, violencia, sino la emergencia de un orden racional frente a una racionalidad meramente *en sí*, que garantiza igualdad y realiza la libertad.

El Estado y su aspecto ideal, las leyes, no es un *pharmakon* similar a la violencia contra la cual lucha, sino la manera a través de la cual la libertad objetiva busca instaurarse sobre su otro integrado- que, como acabamos de mostrar, no es un otro opuesto sino sólo contrapuesto de forma aparente. Mientras que la violencia del tiempo de Cronos impedía el efecto recíproco de la sustancia pasiva, al ser tan poderosa la inmediatez de la destrucción que cortaba de raíz cualquier brote de negatividad, el tiempo de Zeus representa la apertura a la interacción entre los polos en los que la sustancia se encuentra escindida.<sup>39</sup>

Por ello la instauración de la temporalidad política es la continuación de una lucha, pero del espíritu contra sí mismo. Ello no significa otra cosa, ahora lo entendemos, que la interacción de los polos escindidos del espíritu; escisión que parece no haber encontrado una unificación ni siquiera en la sociedad moderna, en donde podemos hablar de la emergencia de los polos diferenciados como polos reconocidos mutuamente en tanto que mutuamente constitutivos y determinantes: Estado y sociedad civil. Esto es, de alguna manera, lo que Hegel entiende por “poder”. Pero lo que en la *Ciencia de la lógica* aparecía como un paso sin fricciones de la causalidad recíproca a la libertad conceptual se revela en la historia, por el contrario, como el gran matadero. Por ello nos preguntamos ¿podríamos asegurar que el Estado moderno de la época de Hegel representa el fin de la violencia? Veamos con más detalle.

### 3.4. Poder

La historia moderna es leída por Hegel como un progresivo proceso de autonomización de lo social<sup>40</sup> o de mayor expansión de la objetividad, o racionalidad. Dado que la sociedad se autonomiza, lo político ya no puede entenderse como una esfera que guarda una relación de sumisión con la esfera social o entre la instancia que manda y la

instancia que obedece (violencia), sino como verdadero poder.<sup>41</sup>

En efecto, el poder político se da cuando la sociedad civil y Estado se encuentran mutuamente mediados, en donde la sociedad civil está emancipada, en donde hay identidad dentro de lo singular, con lo universal. Esta circunstancia no puede tener lugar sin la participación de una sociedad civil con derechos y obligaciones, es decir, *libre*. Hegel dice al respecto:

El Estado, en tanto que espíritu viviente, sólo está organizado en tanto que un todo, diferenciado en las actividades eficientes particulares, las cuales, proviniendo del concepto de la voluntad racional [...], lo producen permanentemente en tanto que su resultado. La *constitución* es esta articulación del poder estatal [*Staatsmacht*].<sup>42</sup>

En el Estado hegeliano conforme a la Idea o libertad objetiva no hay violencia propiamente dicha, pues ni siquiera en el castigo se aplica coacción de manera vertical, sino que la justicia se distribuye de manera horizontal.<sup>43</sup> En términos concretos esto no quiere decir otra cosa que una manera no sólo recíproca de vivir los ciudadanos y sus leyes, sino una manera dinámica, que crea tejido social vinculante. El patriotismo ciudadano [*politische Gesinnung*] es un concepto que nos ayuda a comprender la idea “materializada” de poder político que Hegel tiene en mente. Consiste, precisamente, en saber que el ciudadano tiene en el Estado su substancia. Un ciudadano patriota no se niega de manera simple por mor del Estado -no se *sacrifica*-, sino que institucionaliza sus intereses.

Todo lo anterior presenta una imagen tersa de las relaciones entre sociedad civil y Estado, así como permite imaginar que el interior mismo de cada uno de los extremos constitutivos de la vida política se encuentra armónicamente organizado.

*Sin embargo*, la violencia nos alcanza nuevamente en el punto preciso en el que se configura la sociedad civil que, en términos de la libertad objetiva, es el otro en donde el Estado se reflexiona en tanto universal. Por si no fuera poco, y a pesar de que creíamos habernos liberado de los problemas del iusnaturalismo, la sociedad civil es comprendida por Hegel en términos que recuerdan a los del iusnaturalismo hobbesiano, tales como *estado de naturaleza o lucha de todos contra todos*. Es, además, el polo en donde se manifestará un grave conflicto que pone en riesgo la tendencia unificante de la historia y del Estado.

### 3.5. Pobreza

De acuerdo con los análisis del propio Hegel, hay dentro de la sociedad civil moderna varias tensiones que impiden que se hable de una total superación de la violencia imperante en ella. Esas tensiones vuelven aquello que actualizaría la verdadera objetividad o la vida plena del Estado, a saber, el patriotismo universal, difícil, pues dentro de la sociedad civil hay una falla, una grieta, que, de no cerrarse, vaticina el desmoronamiento del edificio estatal... dicha grieta la encarna la pobreza generada en el naciente sistema capitalista.

Hegel afirma en la *Filosofía del derecho* que “... la sociedad civil es el campo de batalla del interés privado de

todos contra todos”.<sup>44</sup> Es en ella en donde se resitúa aquel problemático “estado de naturaleza”.<sup>45</sup>

Ya vimos qué significa este tipo de alusiones a un supuesto estado de naturaleza. Sin duda, la descripción de la sociedad civil como un campo de batalla no significa que la sociedad civil carezca de espiritualidad. La sociedad civil, como acabamos de ver, tiene a lo universal como su esencia.<sup>46</sup> Pero si ello es así, entonces ¿cómo habría de entenderse esta descripción de aquello que es espiritual?

Creo que Hegel reinstaura el estado de naturaleza en la sociedad civil pues es en la sociedad civil en donde la modernidad ha restablecido al individuo, piedra de toque del iusnaturalismo, ahora autónomo. Este sujeto autónomo, miembro de la sociedad civil, participa en ella, como señala Kervégan, de dos maneras contradictorias: así como contribuye a satisfacer las necesidades de los demás, siendo precisamente esto lo que permite la universalización de esta esfera de lo privado, contribuye también, precisamente por lo anterior, a crear desigualdad.<sup>47</sup> Así, la paradoja de la homogenización jurídica es que propicia la desigualdad económica y social.

Hegel considera que la verdadera libertad objetiva sólo se alcanza con una sociedad civil educada y *lo suficientemente afortunada para acabar con la pobreza*.<sup>48</sup> Pero la pobreza parece ser el resultado necesario de la manera en la que los miembros de la sociedad civil interactúan, guiados por las leyes de la economía de mercado y el sistema de necesidades que se impone. Kervégan afirma que el tratamiento por parte de Hegel de la cuestión de la pobreza constituye uno de los aspectos más vanguardistas de su filosofía. Sin embargo, como también revela el propio autor, esta problemática representa un aspecto nebuloso de la teoría hegeliana<sup>49</sup> pues la pobreza podría implicar una explosión del orden estatal<sup>50</sup> y Hegel parecería estar cruelmente falto de soluciones teóricas para evitarlo. A diferencia de las sociedades estamentales en donde hay una gran cantidad de individuos miserables que no forman parte de la sociedad, la sociedad de la época de Hegel produce un nuevo tipo de pobre: la plebe [*Pöbel*].

La masa o la plebe es un nuevo elemento de la sociedad civil moderna que se diferencia de todos los excluidos de la historia y de la sociedad hasta entonces, por el hecho de que es una clase resultado, como observa muy bien Hegel, de la clase de los industriales. El populacho es un desecho “natural” de la sociedad.<sup>51</sup>

Guardémonos, no obstante, de pensar que la pobreza es tematizada aquí por Hegel como una cuestión natural.<sup>52</sup> Si bien para Hegel la naturaleza es el elemento de la desigualdad,<sup>53</sup> para Hegel la pobreza del sistema capitalista no es desigualdad natural. Hegel dice:

No se trata aquí de una necesidad natural (Naturnot). Aquí, lo que se le opone [al pobre Z.O.] como enemigo no es la naturaleza (...) lo que se opone como enemigo es, más bien, una voluntad (...). No se siente dependiente de un destino (Sinn), sino de una voluntad, de un arbitrio, de algo contingente.<sup>54</sup>

Hegel describe cómo el pobre es el desposeído, el excluido de una sociedad opulenta, y rica en garantías individuales. El pobre no posee nada ni disfruta de los nuevos beneficios de la sociedad civil o burguesa. Sabe, además, que su situación no se debe al destino ni a la naturaleza,



sino a una voluntad que lo aplasta y niega. De estas observaciones Hegel detecta un gran peligro para el propio Estado: que la plebe desarrolle sentimientos, por así decir, *ambiguos* en contra de la sociedad moderna.<sup>55</sup>

La relación entre derechos y obligaciones es para Hegel uno de los grandes pilares del edificio político-social de su mundo. Pero si una persona vive de manera tal que sus derechos son negados -incluso sus derechos más elementales- esa persona vive también, de hecho, *sin obligaciones*. Hegel dice:

[...] las obligaciones aparecen en donde hay derechos. El individuo cuyo derecho es inexistente -cuyo derecho existe como arbitrio-, se encuentra como alguien carente de derechos. De ello se deriva que tampoco tenga ninguna obligación.<sup>56</sup>

Esta conclusión está asociada con la manera en la que Hegel concibe la relación de la sociedad civil con el derecho: el derecho no puede "darse" de manera unilateral por parte de una instancia suprema, el Estado. De acuerdo con los análisis hegelianos, el derecho es una institución que se perpetúa, no como "derecho positivo", sino como derecho *vivo*; ¿cómo? mediante las obligaciones que adquirimos al ser sujetos de derecho. Derecho y responsabilidad son dos conceptos que van de la mano.<sup>57</sup> Sin embargo, si no hay derechos ¿qué tipo de obligaciones se le puede imputar a la persona desamparada? Ninguno ¿qué tipo de poder político puede instanciarse? Ninguno.

El análisis de la pobreza, como se percibe, a pesar de su crudeza y de la indignación que se percibe en el tono con el que Hegel se refiere a ella, no está motivado por un ardiente deseo de justicia social, sino por la evidencia que arroja un cálculo elemental: si no hay derechos el populacho carece de obligaciones y ello puede tener efectos catastróficos para el equilibrio de la vida del Estado. Por ello Hegel urge a que eso se remedie.

En el manuscrito Ringier, Hegel sugiere una solución... Claro que, como suele decirse, *el remedio ha salido más caro que la enfermedad*... La única solución que Hegel parece sugerir es la colonización...<sup>58</sup> De no organizar la *xpatriación* de los pobres hacia colonias en donde otorgar propiedades privadas a estas masas de desprotegidos<sup>59</sup> lo que ocurriría, parece sospechar Hegel, como consecuencia de este desprendimiento del orden jurídico, es un desorden que asemeja a los escenarios de una guerra civil. El tipo de conflicto interno que podría tener lugar era un escenario en el cual Hegel no parecía confiar como un motor de transformación.

#### 4. Revolución sin revolución

Según Ruda, Rancière y Badiou consideran que esta masa de pobres podría ser una masa provocadora de cambio: lo que podría ejercer violencia contra el Estado (la Sustancia pasiva reaccionando ante la sustancia activa). El Estado, y en particular el Estado liberal capitalista, anidaría en su ser la posibilidad de su derrocamiento.<sup>60</sup> Pero ¿puede el populacho para Hegel desencadenar una transformación política o, en los términos de la *Ciencia de la lógica*, podría la plebe incidir y determinar a la sustancia activa? ¿no sería esta afectación el resultado de una violencia

que, en términos fenoménicos, tendría todos los visos de una guerra civil?

Sin duda, Hegel abogó por un cambio político y, como es por todos sabido, el *evento* revolucionario en Francia fue acogido por él con total entusiasmo. Como lo hace notar Olivier siguiendo a Benjamin, incluso después del Terror, Hegel, mantiene aún el entusiasmo<sup>61</sup> y en una carta a Schelling, le escribe:

Creo que no hay mejor signo de los tiempos que el hecho de que se considere como tan digna de atención a la Humanidad en sí misma; una prueba de ello es la desaparición del nimbo que rodeaba las cabezas de los opresores y de los dioses de la tierra. Los filósofos demuestran esta dignidad, los pueblos aprenderán a sentirla y ya no solicitarán sus derechos reducidos al polvo, sino que ellos mismos los adoptarán nuevamente y los harán suyos.<sup>62</sup>

Sin embargo, para cuando Hegel se enfrenta al poderoso contragolpe de la Restauración, su postura parece haber sufrido una transformación importante. El Hegel maduro considera que lo que debe tener lugar es una revolución *desde arriba*, o una *revolución sin revolución*.<sup>63</sup> El esfuerzo revolucionario que Hegel parece promover debe reflejarse en sus consecuencias, pero no en su naturaleza. De acuerdo con Marcuse, Hegel despojó al orden racional proveniente de la revolución de sus implicaciones revolucionarias, alineándose, paradójicamente, a una postura propia de Hobbes, para quien el Estado debe prevenir los horrores de la guerra civil.<sup>64</sup> Sin embargo, la narración de Marcuse pone en evidencia todas las amenazas al orden civil que existieron tras la derrota definitiva de Napoleón, todos los "demonios" irracionales que amenazaban con emerger o que ya estaban emergiendo, poniendo en riesgo el cumplimiento de las reformas progresistas:<sup>65</sup> un exacerbado antisemitismo, anticatolicismo, xenofobia, exaltación de la guerra como un evento natural y necesario,<sup>66</sup> etc.

Podríamos pensar que, dada la atmósfera cargada de la restauración, la violencia revolucionaria no es la vía por la que el filósofo se habría decantado, proponiéndola como un motor de cambio político, pero no sólo porque para Hegel la violencia se encuentra vinculada, recordémoslo, a la dimensión natural de la sociedad, entendido éste como el medio en donde prima el interés privado, sino también porque un estado de violencia interna destruiría, parece pensar Hegel, lo logrado hasta entonces.

Así, en lo que respecta a una revolución social incluyente, Hegel parece descartar que haya beneficios. Más difícil es entonces que la violencia generada en la esfera de la plebe pudiese tener efectos políticos, por no hablar de efectos transformadores. Así, a la pregunta de si podría el populacho constituir aquello que Canetti llama "masa de inversión"<sup>67</sup> tendríamos que responder negativamente. Lo que Canetti llama "masa de inversión" sería, en términos hegelianos, equivalente a la sustancia pasiva determinada como pasiva en relación a la sustancia activa. Pero la plebe es un elemento de la sustancia pasiva que parece escapar a la influencia de la sustancia activa pues ni siquiera es determinada por ella (no tiene derechos ni obligaciones). De esta manera, ni siquiera podría hablarse de efecto recíproco.

Con el análisis de la pobreza, Hegel revela que existen tensiones dentro de la sociedad civil que parece que no pueden ser resueltas ni por la propia sociedad civil, que, a pesar de ser próspera, no se le ve dispuesta a una distribución más equitativa de la riqueza;<sup>68</sup> ni por el Estado, cuyas corporaciones no parecen poder integrar a ciudadanos desposeídos. Ninguno de los dos actores ataca el corazón del problema de la emergencia de la pobreza. Si bien es verdad que puede hablarse de la “necesidad” de la violencia como una situación vivida previa a la instauración de un orden político nuevo, como ha sido el caso de la propia Revolución francesa, parece que en la historia dicha necesidad se revela como una necesidad retrospectiva. *Así ha sido*. Si bien no sería falso afirmar que a todo orden racional le ha precedido un orden violento (como sugiere el mito de la formación del Estado); lo opuesto no es verdad. La violencia no es un elemento constitutivo, o, como dice Hegel, sustancial.

Las preguntas que se plantearon al inicio de este trabajo pueden ser ahora contestadas mediante un no. La violencia del “estado natural” en la filosofía de la historia, la violencia encarnada en la lucha por el reconocimiento en donde la sociedad civil moderna está implicada, o la violencia revolucionaria, no son para Hegel momentos necesarios cuyo acontecer hubiera dado origen al orden racional. Si bien han propiciado órdenes racionales, ello no es equiparable a afirmar, como Hegel ha dejado en claro en relación a la lucha por el reconocimiento, que la violencia sea su fundamento. La violencia no es, en ningún caso, una garantía de que el cambio que genere produzca una determinación vinculante de la sustancia activa.

La violencia sin fin de nuestra época es la prueba de que el populacho permanece desarraigado de la esfera vinculante del Estado, es por eso que su violencia no ejerce un efecto recíproco sobre la sustancia activa (nada cambia a pesar de esa violencia y de la velada exigencia que en sí misma representa), y es por ello que los tiempos violentos en los que estamos sumergidos marcan, parece, una especie de muerte del tiempo político. Urge, sin duda, la instauración del tiempo político, urge, entonces, la garantía de la equidad en cuanto al disfrute de derechos. Hegel creyó -quizá esta fue su única ingenuidad- que ello sería posible con una revolución *desde arriba*.

## 5. Conclusiones

Ese “arriba” no hace referencia únicamente a las altas esferas de la política, sino a aquello que Kervégan llama una instancia meta-ética y meta-objetiva, que no es otra que el espíritu absoluto... la unificación por venir.<sup>69</sup> Marcuse afirma, a su vez, que incluso la más empática deificación del Estado no podrá cancelar la definitiva subordinación de lo objetivo al espíritu absoluto, de lo político a la verdad filosófica.<sup>70</sup> En este orden de ideas, lo que Honneth llama “la carga escatológica de la idea de revolución”<sup>71</sup> no es algo que estaría completamente ausente de la filosofía hegeliana... Pero si hacemos caso de la metáfora de la rosa en la cruz del presente, sólo podemos constatar que la remisión a otro tiempo, o a otra instancia, es infructífera para la filosofía, pues ello no permite aprehender el tiempo en conceptos.

Mito y utopía, las grandes tentaciones de la política, no son para Hegel catalizadores de la acción política, sino el comienzo de una reflexión que escoge lo racional, antes de apelar a la pasión individual que no obedece a ningún espíritu del mundo sino a los intereses privados. La fundación del Estado y el destino del Estado, o el *comienzo* de la racionalidad y su destino, se han revelado como temáticas límite no por apuntar hacia afuera de la racionalidad, sino por marcar la otredad inherente a la racionalidad.

Sin embargo, a diferencia de la filosofía de la historia, que ha sabido *pensar* la otredad de la racionalidad, como racionalidad *en sí*, integrándola progresivamente en el relato de la libertad objetiva; la filosofía del derecho se revela como incapacitada para pensar esa extraña otredad de la racionalidad moderna; una otredad creada por ella misma, que permanece excluida por la propia naturaleza del pensamiento. La pobreza se revela, así, como el límite de la racionalidad política y como un gran punto de interrogación, un límite que, en su condición fronteriza, no cesa de producir una violencia que sólo da frutos malogrados. El futuro de Hegel, nuestro presente, refleja de manera descarnada una paradoja de la historia y de la filosofía: Zeus ha vuelto a engendrar a Cronos: la multitud desarraigada devora sin piedad la propia institución de la que es hija.

## Notas

<sup>1</sup> H. Marcuse, *Reason and revolution*, Routledge & Kegan, Paul, London, 1955. p. 178- 184.

<sup>2</sup> Hegel utiliza el concepto de *Gewalt* en diversos contextos y éstos determinan, las más de las veces, que este concepto no sea vertido al español inmediatamente como violencia sino como “poder” (en el contexto de la división de poderes), como “coerción” (en el contexto jurídico) o como fuerza. Aquí partiré de la definición del concepto de violencia en la *Ciencia de la lógica*, de donde intentaré extraer algunas de sus notas características, y comprenderé algunos aspectos de la filosofía de la historia y del derecho a partir de dicha caracterización. La *Gewalt* comprendida en la primera acepción aquí especificada no me interesa, pero la segunda y la tercera sí.

<sup>3</sup> Esta pregunta surge de un análisis previo dedicado a la relación entre el concepto de violencia y el de poder en la *Ciencia de la Lógica*. Remito a ese escrito para un análisis más pormenorizado de las relaciones lógicas entre violencia y poder. Cf. Z. Olvera, “Políticas de la sustancia, políticas del concepto. Una distinción importante entre poder, violencia y fuerza en la ciencia de la lógica de Hegel” en Gerena, Romero, Cruz (eds), *Poder, violencia y Estado. Discusiones filosóficas sobre los espacios de conflicto*. Buenos Aires, Biblos, 2020. pp. 149-176.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Eva Moldenhauer et al (ed.), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989. Werke in Zwanzig Bände, Werke 6. p. 277. A partir de aquí citado W6.

<sup>5</sup> W6, p. 277 (indico la siguiente traducción en español: *Ciencia de la lógica*, Traducción y notas de F. Duque, Abada, Madrid, 2011, p. 154. Citado a partir de aquí CL).

<sup>6</sup> W.6, p. 224.

<sup>7</sup> W 6, p. 235.

<sup>8</sup> W6, p. 420.

<sup>9</sup> W 6, 235, CL, p. 634.

<sup>10</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*. Traducción J-P. Labarrière y G. Jarczyk, Aubier, Paris, 1976. Nota 119, p. 294.

<sup>11</sup> Duque traduce *Gewalt* por coerción en este contexto. CL, p. 303. W6, p. 452.

<sup>12</sup> Cf. W6, 420-21. Para un análisis exhaustivo de esta sección en relación a la violencia instrumental ver también R. Zambrana, (2014) “Logics of Power, Logics of Violence (According to Hegel)”, *The New Centennial Review*, Vol. 14, No. 2, Law and Violence, pp. 11-28.

<sup>13</sup> Cf. CL, p. 622, W6, p. 220, 221.

<sup>14</sup> W6, p. 235.

<sup>15</sup> La apariencia es revelada como un momento importante, pues es la manera en la que la existencia esencialmente es. Algo que caracteriza a

la existencia es su estar escindida. Por ello la apariencia es considerada como “la cosa en tanto que *mediación* negativa consigo misma; la diferencia que contiene [se expresa] en materias aisladas, que son contradictorias en la medida en que permanecen en tanto inmediatas y asimismo son solo autosuficiencias extrañadas mutuamente.” W6, p. 149.

<sup>16</sup> A. Honneth, *Patologías de la razón, historia y actualidad de la teoría crítica*, trad. G. Mársico, Katz, Madrid, 2009, p. 107.

<sup>17</sup> W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, en *Sprache und Geschichte*. Reclam, Stuttgart, 2010, p. 107, 116.

<sup>18</sup> O al menos no serán las sociedades sin Estado contemporáneas las que podrían explicarnos ese paso pues, como lo demuestra el propio Clastres, éstas siguen siendo tan alérgicas a la posibilidad de un Estado que lo han rehuido a pesar de estar cerca de su configuración- al contar con los elementos que, según antropólogos políticos sostienen, son los elementos básicos para formarlos: una población suficientemente numerosa, sistemas de riego, comercio, etc.). Según Clastres, las sociedades sin Estado huyen del UNO como se huye de un ser maléfico. Cf. P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, trad. A. Pizarro, Monte Ávila Editores, Barcelona, 1978. p. 189 y ss. Sobre el milenarismo de las tribus tupiguaraníes.

<sup>19</sup> Resulta sintomático que para explicar la historia racional, diferenciada de la historia mítica, Hegel recurra, él mismo, a figuras mitológicas.

<sup>20</sup> Hegel, G.W.F. *Filosofía de la historia universal*, Traducción José Gaos, Losada, Buenos Aires, 2010, p. 180. Traducción ligeramente modificada. El pasaje que cito de la traducción de Gaos es un pasaje que traduce de manera un tanto aproximativa lo dicho por Hegel en las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* del año 1822-1823. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822-1823*, Nachschriften von K. G. J. von Griesheim, H. G. Hoto, F. C. H. V. von Kehler, Editado por K. H. Ilting *et al.*, Tomo 12, Felix Meiner, Hamburg, 1996, p. 48-49. A partir de aquí citado *Vorlesungen* 12.

<sup>21</sup> En el gran lote de lugares que no han sido tocados por el Espíritu Hegel incluye a África y a América- sobre todo América del Sur. Pero en lo que respecta a América, Hegel ignora (entre muchísimas y muy importantes cosas), la teoría sobre los Estados prístinos. De acuerdo con Lewellen, dos de los 7 Estados prístinos se encontraban en el continente americano: el Olmeca-Teotihuacano, y el Inca. Cf. T. C. Lewellen, *Political Anthropology*, Praeger, Westport, 2003, p. 45-47. Hegel dejó fuera a estos Estados de su gran narración de la Historia Mundial. Preciso que esta aclaración tiene fines meramente ilustrativos de la ignorancia de Hegel. Esta ignorancia reaparece en la ominosa solución que Hegel ofrecerá a los problemas de la sociedad europea de su época: el colonialismo.

<sup>22</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, E. Moldenhauer *et al.* (eds.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, Werke in Zwanzig Bände, Werke 12, p. 76. De ahora en adelante, W12.

<sup>23</sup> *Vorlesungen* 12, p. 48-49.

<sup>24</sup> W12, 76.

<sup>25</sup> C. Bouton (1999), “La tragédie de l’histoire. Hegel et l’idée d’histoire mondiale” en *Romantisme*, 104 (2), pp.7-17, en particular pp. 15-17.

<sup>26</sup> W 12, 38.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. E. Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, §93 y §349. Citado a partir de aquí FD.

<sup>28</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. M. Ballesteros, Crítica, Barcelona, 1997, p.78.

<sup>29</sup> Cf. C. Cesa, “Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra” en *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Gabriel Amengual (ed), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 323- 324. Pero en el fondo, Cesa parece estar en desacuerdo con esta teoría pues, como también pone en evidencia, hay elementos que demuestran que las guerras, en particular las guerras romanas de conquista, no representaban para Hegel la imposición de un orden racional sino puro saqueo y destrucción, y tenían por guía el egoísmo y la falta de respeto por la *sacra* de los pueblos conquistados. Para Hegel, recuerda Cesa, los conquistadores romanos no tienen la intención de instaurar un orden ético. *Ibidem*. p. 336. La tesis de la guerra como origen del Estado ha sido discutida en la antropología política. Lewellen, reconoce que existen tesis para las cuales la guerra es tomada por un factor determinante para el desarrollo de algunos Estados. Sin embargo, a ella contraponen el importante contraargumento de que la guerra, en lugar de permitir el nacimiento del Estado, lo impediría, porque disemina a la población, el cual es un factor fundamental para poder hablar de la constitución de un Estado. Cf. T.C. Lewellen, *Political anthropology*, op. cit. p. 49.

<sup>30</sup> Hegel afirma lo anterior en el contexto del análisis sobre el crimen y el castigo, pero me parece que su principio podría ser válido en relación

a la historia, aunque no estemos hablando de ninguna infracción contractual pues Hegel afirma en el comentario a ese párrafo que la coerción se puede ejercer no sólo en contra de quien rompe un contrato sino en contra del “salvajismo y de la grosería”. Más aun, afirma que la voluntad natural, es decir, sin la relación con un Estado, constituye ya de por sí, una violencia. La libertad, dice Hegel, “debe ser protegida contra voluntades *incultas*” FD §93.

<sup>31</sup> FD §93.

<sup>32</sup> FD §93.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* III, E. Moldenhauer *et al.* (eds.), Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, Werke in Zwanzig Bände, §396. Citado a partir de aquí W10.

<sup>34</sup> *Vorlesungen* 12, p. 35.

<sup>35</sup> Cf. FD §30.

<sup>36</sup> W 10 § 433.

<sup>37</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, op. cit. p. 55-56.

<sup>38</sup> El tema del reconocimiento como un elemento ‘natural’ ha llevado a Italo Testa a afirmar que hay una especie de naturalismo en Hegel. Cf. I. Testa, (2012) “How does Recognition Emerge from Nature? The Genesis of Consciousness in Hegel’s Jena Writings”, *Critical Horizons*, 13:2, 176-196. Esta es, quizá, una tesis defendible en el periodo jenense, pero creo que su validez no puede ser extendida a la totalidad de la obra de Hegel.

<sup>39</sup> Agradezco profundamente al Dr. Javier Balladares por haberme sugerido esta vía de interpretación y por las sugerencias generales para este texto.

<sup>40</sup> Cf. J-F. Kervégan, *L’Effectif et le rationnel. Hegel et l’Esprit objectif*, Vrin, Paris, 2007, p. 259.

<sup>41</sup> De acuerdo con Kervégan, la representación- que no es un término utilizado directamente por Hegel, pero cuyo sentido puede encontrarse en su filosofía -articula para Hegel la idea de una relación mediada entre el Estado y la sociedad civil. Es este concepto, de hecho, el que parece dar cuenta del avance de una sociedad hacia la libertad objetiva, pues es una figura mediadora que permite un primer paso de unificación de lo amorfo y diverso- a saber, la multitud- para volverlo un pueblo unificado. Sólo mediante la representación la multitud políticamente amorfa adquiere racionalidad y presencia política. Más adelante Kervégan precisa las razones por las cuales Hegel prefiere la representación parlamentaria y no el voto universal: los intereses individuales en una economía capitalista provocan atomización. La atomización de intereses disgrega o desvincula rápidamente el interés de lo común y el interés particular. El parlamento debe funcionar como un estado intermedio entre el interés común y el interés particular del nuevo burgués capitalista. Esta es la postura que sustenta el rechazo por parte de Hegel a la *Reformbill* inglesa. Cf. J-F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel*, op. cit. p. 272 y 275.

<sup>42</sup> W10, § 539.

<sup>43</sup> DF §218. Kervégan afirma que la autoridad jurídica, o la administración del derecho recae en la sociedad civil, pues incluso si existe una legislación enmarcada en la estructura de la institución estatal, es la sociedad la que debe encargarse de sus litigios. Cf. G.W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Edición crítica y traducción de J-F. Kervégan, PUF, Paris, 2016 (segunda edición), especialmente Estudio introductorio de la traducción, p. 97.

<sup>44</sup> Cf. FD, Observación §289, p. 349.

<sup>45</sup> Cf. FD, Observación del §200, p. 264.

<sup>46</sup> El Estado está presente en la sociedad mediante las corporaciones (instituciones) y la policía.

<sup>47</sup> Cf. *Principes de la philosophie du droit*, op. cit. p. 403.

<sup>48</sup> Cf. FD §245.

<sup>49</sup> Cf. J-F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel*, op. cit. p. 390 La pobreza es una “patología” necesaria de la sociedad civil, que ella debe aprender a tratar. Cf. *Principes de la philosophie du droit*, ed. cit. Nota 1, p. 405.

<sup>50</sup> J-F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel*, p. 232.

<sup>51</sup> Cf. F. Ruda, *Hegel’s Rabble. An investigation into Hegel’s philosophy of right*, Continuum, Nueva York, 2011, p. 35.

<sup>52</sup> FD. §244 y 245 y G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/1820, Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, Editado por E. Angehrn, *et al.*, Tomo 14, Felix Meiner, Hamburg, 2000, p. 144. Las traducciones de este manuscrito son nuestras. Citado a partir de aquí *Vorlesungen* 14.

<sup>53</sup> FD. §200.

<sup>54</sup> *Vorlesungen* 14, p. 146.

<sup>55</sup> *Vorlesungen* 14, p. 146.

<sup>56</sup> *Idem*.

<sup>57</sup> Esta es una de las razones por las cuales para Hegel, contrariamente a Weber o a Benjamin, el derecho no constituye una superestructura ideológica violenta que somete a los ciudadanos, sino que es un medio de

vinculación social a través del cual se *hace* comunidad. Kervégan piensa que esta postura de Hegel es un elemento importante que las filosofías de la normatividad contemporáneas deberían tomar en cuenta ya que, sin negar la diferencia de naturaleza de la normatividad ética y de la normatividad jurídica, en Hegel ambas interactúan productivamente, no en oposición. Cf. J-F. Kervégan, (2016) “La rationalité normative: impulsions hégéliennes”, *Raisons politiques*, no. 61. pp.69-85.

<sup>58</sup> *Vorlesungen* 14, p. 147. Aquí vuelve a emerger uno de los problemas que América tiene con Hegel, y que Hegel tiene con América. No me detendré en esta cuestión pero quisiera hacer notar que el tipo de violencia que impera en América – por no hablar de una gran parte del continente africano- no está desligado de la larga historia de desconocimiento de los derechos sociales de sus habitantes y ese desconocimiento está asociado, de múltiples y complejas maneras, a la colonización. La pobreza que generó no ya sólo el capitalismo emergente sino el colonialismo moderno, ha tenido y tiene efectos de una violencia tal, que aquí no podemos sino darle la razón a Hegel respecto de sus presentimientos: es necesario remediar la desigualdad jurídica entre los miembros de una sociedad, pues de lo contrario la obligación de respetar el derecho es nula.

<sup>59</sup> Lo que, de hecho, ya estaba ocurriendo y ocurrió con mayor auge en las décadas siguientes, a saber, una migración masiva de alemanes hacia las Américas.

<sup>60</sup> F. Ruda, *Hegels Rabble*, op. cit. p. 33.

<sup>61</sup> P.A. Olivier (2014), “Hegel et la révolution française” en A. Baillet, A. Yuva (eds), *Figures de l'intellectuel, entre révolution et réaction* (1780-1848), Septentrion, Lille, p.189.

<sup>62</sup> Carta enviada desde Berna en abril de 1795 en *Correspondencia completa. Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Traducción H. Ochoa y R.Gutiérrez, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Colección General Biblioteca Abierta, 2011.

<sup>63</sup> J-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit. p. 274.

<sup>64</sup> Marcuse, dice “He holds up the revolutionary terror of 1793 as brutal warning that the existing order must be protected with all available means. The princes ought to know 'as a result of the experiences of the past twenty-five years, the dangers and horrors connected with the establishment of new constitutions, and with the criterion of a reality that conforms to thought.' Hegel generally praised the endeavor to fashion reality in accordance with thought. This was man's highest privilege and the sole way to materialize the truth. But when such an attempt threatened the very society that originally hailed this as man's privilege, Hegel preferred to maintain the prevailing order under all circumstances.” *Reason and Revolution*, p. 177.

<sup>65</sup> Como se sabe, Hegel esperaba de Prusia el cumplimiento y establecimiento de las reformas postnapoleónicas. T. Pinkard, *Hegel, a biography*, Cambridge University Press, 2000, p. 418; J-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit. p. 240.

<sup>66</sup> Cesa describe el discurso romántico de exaltación de la guerra promovido por F. Schlegel, una postura frente a la cual Hegel reaccionó, rechazándola. Cesa afirma: “Pues bien, Hegel no tiene la más mínima simpatía por este tipo de empeño en el cual justamente el individuo pone en juego aquello que como particular más podría importarle. Para convencernos bastará con tener presente el juicio que, en la Constitución de Alemania, formulara él sobre los efectos políticos de la Reforma que «dividió para siempre» las poblaciones germánicas. Más que servir de preludeo a la nueva ideología de Estado nacional, él parece retornar, o continuar, la tradición política de un cierto tipo de ilustración que deseaba la tolerancia...” C. Cesa, “Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra” p. 329.

<sup>67</sup> E. Canetti, *Masse et puissance*, traducción R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, p. 58 y ss. Para Canetti la “masa de inversión” designa al conjunto de ciudadanos unidos en masa que, a diferencia de las jaurías o de las masas inducidas por líderes carismáticos, es capaz o amenaza, con rebelarse contra su opresor.

<sup>68</sup> FD § 265.

<sup>69</sup> Cf. J-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit. p. 235- 392.

<sup>70</sup> Cf. H. Marcuse, *Reason and Revolution*, op. cit. p. 178.

<sup>71</sup> Cf. A. Honneth, *Patologías de la razón*, op. cit. p. 107.



---

# Inteligibilidad e historicidad de la experiencia en Hegel

Eduardo Álvarez

---

**Abstract:** This paper defends that, if we understand historicity as rejection of the necessity to refer to something transhistorical in order to explain the human effort to make experience intelligible, then the author that connects intelligibility and historicity in the project of modernity is Marx, not Hegel.

**Keywords:** Hegel, Marx, Reason, Experience, Historicity.

## Introducción

La cuestión que quiero plantear aquí se me suscitó a raíz de una observación de mi maestro Ramón Valls Plana, quien a propósito de Marx señaló en una ocasión que el marxismo, en la medida en que no reconoce una lógica que preceda y guíe la experiencia, se encuentra con la dificultad de dar cuenta de la inteligibilidad de la misma.<sup>1</sup> Él hacía esta observación en conexión con su reflexión acerca de cómo se plantea esta cuestión en Hegel. Por mi parte, pretendo nada más volver sobre este problema para tratar de entender la posición de Hegel y añadir un comentario sobre Marx en relación con este asunto. Sin embargo, el desarrollo de esta meditación referida a la posición de Hegel pienso que nos conduce inevitablemente a enfrentarnos a otra cuestión conexas con la anterior, y es la que se refiere a la historicidad de la experiencia y el modo en que dicha historicidad afecta a la inteligibilidad. Pero vayamos por partes.

## A.

Empecemos por recordar algunos aspectos básicos para orientar el asunto en la perspectiva de la filosofía hegeliana:

La cuestión de la inteligibilidad nos sitúa ante un panorama que trasciende el ámbito del conocimiento en sentido estricto, porque también cabe hablar del carácter inteligible de la experiencia, por ejemplo, estética o moral. Sin embargo, si nos atenemos al sentido de fondo que presta Hegel a este asunto, creo que hay que señalar que el conocimiento constituye un momento siempre presente en mayor o menor grado en toda forma de experiencia y que es responsable de la inteligibilidad de la misma. Pero la aclaración de esto me obliga a hacer una consideración previa sobre la nueva concepción que introduce Hegel en este contexto. En efecto, hay que señalar que en su obra encontramos, en relación con el pasado, una nueva y compleja concepción de la experiencia, en la que destaca

Hegel diversos componentes, vertientes y niveles de consideración. Y esto quiere decir, por lo que respecta al conocimiento, que la experiencia - según Hegel - no solamente involucra a los datos sensoriales junto a la imaginación con sus operaciones asociativas (recogiendo la concepción de los empiristas); la experiencia no solamente envuelve también (siguiendo ahora a Kant) una lógica que la gobierna; sino que implica además la dimensión social e histórica que caracteriza a todos los fenómenos humanos. En este sentido pudo afirmar François Chatélet que Hegel es el más grande empirista de la historia de la filosofía,<sup>2</sup> porque atiende a todos los aspectos involucrados en la experiencia sin hacer abstracción de ninguno de ellos. Pero esa nueva y compleja concepción de la experiencia que presenta en la *Fenomenología del espíritu* entiende la experiencia cognitiva como una tan sólo de las diversas maneras en que la conciencia se relaciona con su objeto. Esto quiere decir que distingue en esa relación diversas vertientes y que podemos hablar así de la experiencia cognitiva, como también de la experiencia moral o estética, entre otras. Ahora bien, en toda forma de experiencia hay que distinguir entre dos momentos fundamentales e irreducibles: el momento de apropiación o asimilación del objeto, que es el predominante en la experiencia cognitiva (el sujeto se apropia el objeto que le es dado, aunque esa apropiación encierra también una actividad conformadora de dicho objeto); y el momento de recreación, a través del cual el sujeto incide con su acción sobre el objeto y/o lo transforma (a la vez que el sujeto mismo se recrea con él), que es el que domina en la acción moral o en la producción estética, aunque éstas son formas de actividad a las que acompaña también una dimensión cognitiva. En realidad, ambos momentos están presentes en toda forma de experiencia, aunque en cada una predomina uno u otro momento. Pero por lo que respecta a nuestro tema, quedémonos con la observación de que en toda experiencia humana hay en mayor o menor medida un momento cognitivo o de apropiación, que es precisamente el que hace posible la inteligibilidad de la experiencia.

Otra consideración nos lleva a lo siguiente. En los diversos ámbitos de la experiencia, son los conceptos los que hacen posible su intelección. Los conceptos empíricos pueden ser de muy diverso tipo y muchos de ellos sostienen nuestro saber más inmediato sobre las cosas con las que nos desenvolvemos cotidianamente. Otros, sin embargo, son conceptos teóricos porque configuran el discurso de una ciencia mediante una teoría acerca de un campo de lo real. Pues bien, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel señala que hay disciplinas que ordenan un campo de nuestra experiencia que sólo de ma-

nera impropia pueden ser calificadas como científicas.<sup>3</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de la heráldica (o de la numismática o la filatelia), que son disciplinas con una base intelectual, pero que se fundan más bien en el capricho y carecen por lo tanto de un fundamento racional. Otras disciplinas son ciencias, pero consisten más bien en colecciones de conocimientos (un ejemplo de este tipo de ciencias es la filología). Ni unas ni otras son ciencias filosóficas porque carecen de un fundamento racional. Este fundamento racional sólo puede provenir de lo que llama Hegel el *concepto especulativo o concepto puro*, que no es una construcción arbitraria del intelecto, ni responde a la contingencia, sino que es el modo necesario y genuino en que se desenvuelve el pensamiento cuando éste trata de captar fielmente el ser de las cosas comprendiéndolo en conexión interna con su no-ser; su identidad junto a su diferencia; su positividad como resultado de su negatividad. En ese sentido, el concepto reproduce el movimiento de lo real-efectivo.

Por otro lado, recordemos que Hegel presenta la *lógica* como la ciencia que define el ámbito de la racionalidad. El pensamiento puede versar sobre muchas cosas, pero toma conciencia de sí mismo, de su forma, que no es ajena al contenido, en la *lógica*, en la cual se exponen las formas puras del pensar. Por eso, la *lógica* hegeliana se presenta como el discurso de la razón incondicionada, un discurso cuyo desarrollo determina las formas absolutas de la cientificidad. Es decir: las formas lógicas constituyen la base y, por decirlo así, la conciencia intemporal (o presentada de manera intemporal) de todas las demás formas científicas. Todos los conceptos empíricos de carácter científico son comprendidos como aplicaciones en diversos campos del concepto especulativo como tal. Pero recordemos que el sistema de la ciencia no se agota en la *lógica*, sino que se extiende además a la *filosofía de la naturaleza* y la *filosofía del espíritu*. Conforman, por lo tanto, una “enciclopedia” o Sistema en el que cada ciencia constituye una totalidad y donde el todo o conjunto del Sistema puede entenderse a su vez como ciencia. Por lo tanto, la *Enciclopedia* ni es un conglomerado de saberes ni incluye disciplinas que no tengan al concepto especulativo como su fundamento racional.

Las “ciencias filosóficas” son, por lo tanto, las que tienen en su base a la *lógica*, que es ella misma también una ciencia filosófica: aquella que estudia el “elemento” de la racionalidad. Ese elemento lo constituye el concepto, que es el *minimum rationale*. De modo que éste se puede determinar en el plano lógico antes de presentarse aplicado a la física o al derecho. Toda ciencia positiva, si se basa en el concepto, es ciencia filosófica, aunque luego desarrolle contenidos exclusivamente positivos, donde sólo cuenta lo empírico. Y la *Enciclopedia*, en realidad, sólo aspira a presentar el resumen del saber fundamental, pues se ciñe tan sólo a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares que constituyen el Sistema. Y, por lo que hace al campo de lo contingente, ahí ya no se hace valer el concepto, sino que más bien se dan razones sobre los fenómenos. Eso quiere decir que hay un tipo de inteligibilidad limitada en ese contexto, donde - parece dar a entender Hegel- se avanzan sentidos para dar cuenta de lo inmediato y cotidiano. Pero el saber fundamental, cuyo resumen ofrece la *Enciclopedia*, es aquel que alcanza la inteligibilidad del concepto, que es la

propia de las ciencias filosóficas. Por lo tanto, la *lógica* determina la forma última de toda realidad inteligible: el espacio de la inteligibilidad. Dejo de lado aquí otros comentarios en los que se extiende Hegel acerca de otras ciencias (comentario al § 16 de la *Enciclopedia*),<sup>4</sup> pues se apartan del asunto que quiero aquí hacer objeto de mi consideración (así, por ejemplo, la cuestión de la matemática o de la historia).

## B.

Pongamos un ejemplo concreto sobre el modo en que los conceptos de las ciencias se fundan en el concepto especulativo, un ejemplo tomado de la *Filosofía del derecho*: el que se refiere a la dialéctica de la voluntad libre.<sup>5</sup> Es éste un concepto de una ciencia filosófica cuya base y posibilidad viene dada por la estructura triádica del concepto puro. Así que empecemos por recordar brevemente la exposición que la *Ciencia de la lógica* desarrolla sobre los tres momentos del concepto puro: lo universal, lo particular y lo singular.

*Lo universal*, en primer lugar, es el concepto entendido como el poder del pensamiento de mantenerse idéntico consigo mismo con independencia del contenido determinado que pueda acoger en cada caso. En cuanto es uno y lo mismo en la diversidad, lo universal consiste precisamente en esta pura referencia a sí mismo. En tanto que tal, es el concepto en su identidad abstracta. Se trata del infinito poder del pensamiento de ser siempre él mismo cuando está en cualquier cosa. Por eso, Hegel lo caracteriza como un poder que se refiere a lo distinto sólo como a sí mismo.

Pero, en segundo lugar, el concepto contiene siempre una determinación *particular*. La cual no es un límite exterior, sino algo generado por el concepto mismo. Es decir: lo particular es lo universal en cuanto se determina a sí mismo como algo específico. Los particulares no son diferentes de lo universal, sino que lo son solamente entre ellos; cada uno de los cuales, sin embargo, coincide con los demás en tener la misma universalidad como su sustancia.

Finalmente, lo *singular* es la unidad de lo universal y lo particular, o sea, la totalidad del concepto en la que aquellos quedan comprendidos como momentos, ninguno de los cuales por separado es propiamente un concepto, sino una abstracción hecha a partir de éste. Lo singular es, por consiguiente, lo universal que se particulariza y vuelve a sí, lo universal concreto.

Con esta posición Hegel está afirmando ni más ni menos, en contra de toda tradición, que lo real-efectivo hecho inteligible por el concepto es siempre lo singular. Pero este singular no coincide con lo que habitualmente recibe esta denominación: en efecto, el “esto” que nuestra sensibilidad aísla aquí y ahora, y al que nuestro dedo apunta, no da cuenta de la universalidad que lo penetra. El singular de Hegel es el “esto”, pero captado a través de la mediación infinita que funda su concepción como algo real-efectivo.

Pues bien, volviendo a la *Filosofía del derecho* y al concepto de *voluntad libre*, que interpretamos como la aplicación científico-positiva del concepto especulativo, hemos de decir que los tres momentos de la voluntad

constituyen un ejemplo concreto de la dialéctica lógica del concepto, y ello de acuerdo con el siguiente esquema:<sup>6</sup>

	I Universalidad ---- Indeterminación	I Libertad
Concepto puro	I Particularidad ---- Determinación	I de la
	I Singularidad ----- Autodeterminación	I voluntad

Es decir: el concepto de voluntad libre, que desarrolla la ciencia del derecho (que sería una “ciencia filosófica”), en tanto que aplicación empírica en ese ámbito del concepto puro como tal, rehace en sus momentos la estructura que define el concepto especulativo. Pues, en efecto, la voluntad contiene:

En primer lugar, el momento universal de la pura *in-determinación*, en el cual la voluntad rechaza todo límite y rehúsa darse un contenido determinado, en cuanto aparece como la afirmación abstracta de sí como puro querer. Pues es, como dice Hegel, “esta *posibilidad absoluta* de poder *abstraerme* de toda determinación en la que me encuentre o que yo haya puesto en mí...”<sup>7</sup> Se trata, pues, de la libertad negativa, que es una libertad del vacío, porque para ella la voluntad sólo es libre mientras quiere su propio querer. En cuanto actitud en el campo del conocimiento, esta forma de entender la libertad de la voluntad se corresponde con la vivencia de la libertad que caracteriza a la conciencia escéptica, que se sustrae a toda determinación porque no quiere comprometerse con ninguna posición concreta: sólo mediante la negación de toda posición determinada se afirma a sí misma como conciencia libre. Sin embargo, esta libertad negativa contiene un momento de verdad que es un componente esencial y, por tanto, no cabe desdeñar. Su error, no obstante, consiste en presentar como un todo lo que sólo es un momento parcial, aunque se trate de algo esencial, que consiste en el poder del yo de desprenderse de toda limitación...

En segundo lugar, la voluntad libre contiene el tránsito a la diferenciación, a una *determinación* en la forma de un contenido y un objeto. Es decir, la voluntad sólo puede ser efectivamente libre si empieza por superar aquella actitud negativa y abstracta del yo que huye de todo contenido restrictivo. Como dice Hegel, “no solamente quiero [así en abstracto], sino que quiero *algo*. Una voluntad que [...] sólo quiere lo universal abstracto no quiere *nada* y no es, por lo tanto, una voluntad. Lo particular que quiere la voluntad es una limitación, pues, para ser tal, la voluntad debe en general limitarse. El que la voluntad quiera algo constituye el límite, la negación.”<sup>8</sup> Pero esta forma de libertad es también unilateral, y la voluntad que únicamente se ata a algo determinado es más bien obstinación.

Por eso hay un tercer momento en el que la voluntad libre se revela en su totalidad y como unidad de los dos momentos anteriores, y consiste en la *autodeterminación* del yo. Es decir: el concepto de la voluntad libre consiste en esa actividad del yo en la que éste, al tiempo que permanece idéntico a sí mismo, se determina en una posibilidad, una posibilidad particular a la que no está sujeto pues la conoce como posibilidad *suya*; en la que permanece sin perderse a sí mismo. Dicho de otro modo, la autodeterminación es la actividad de limitarse y de volver sobre sí.

Así pues, vemos cómo la dialéctica del concepto puro (a través de lo universal, lo particular y lo singular) se

aplica en este caso al concepto de la voluntad libre (donde esos tres momentos se presentan como indeterminación, determinación y autodeterminación) para hacer posible su intelección.

### C.

Pues bien, llegados hasta aquí, y recuperando el hilo principal de mi exposición, tenemos que preguntarnos, a partir de las consideraciones anteriores, hasta qué punto fue Hegel más allá de la posición de Kant, para quien la inteligibilidad de la experiencia depende de las formas a priori, que se pueden separar del material sensible, aunque esas categorías sirvan para hacer la síntesis de dicho material. Y me parece que el modo en que Hegel se plantea superar el dualismo kantiano que se manifiesta en la dicotomía de forma y contenido se entiende mejor si reparamos en la manera en que afronta la célebre distinción kantiana entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental. El sujeto empírico no comprende el sentido de su experiencia y es más bien el salto al sujeto trascendental lo que hace posible su inteligibilidad, que se funda en definitiva en la apelación a las formas intemporales de la lógica trascendental. Pues bien, el recurso hegeliano para superar el dualismo de Kant, es decir, para dar cuenta de la inteligibilidad de la experiencia sin necesidad de apelar a una lógica trascendental, tiene antes que nada que poner de manifiesto la *historicidad* de dicha experiencia. Esta noción de la historicidad supone en este contexto una ruptura decisiva. Supone el reconocimiento de que no hay unas formas separadas que regulen la experiencia cognitiva, porque ésta es un proceso en cuyo transcurso se transforma tanto el sujeto como el objeto experimentado. En efecto, en la *Fenomenología del espíritu* se analiza la experiencia de un modo que disuelve la relación dicotómica entre sujeto empírico y sujeto trascendental, entre *empirie* y *logos*. 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. Lo que el dualismo kantiano presentaba como un salto inexplicable se explica en la *Fenomenología* como el proceso *histórico* - en el sentido más radical del término- de atesoramiento e interiorización de la experiencia que promueve nuevas figuras de la conciencia.

Esta nueva idea entraña que la experiencia es ella misma histórica y se constituye en un proceso de transformación. A mi modo de ver no es la idea de historicidad que encontramos en Herder y en los románticos, para quienes la historicidad significa ante todo la pertenencia a una tradición o historia particular. Más bien recoge una idea anticipada por Giambattista Vico y formulada en el célebre principio del *Verum factum*, según el cual sólo se conoce lo que se hace. Por eso, según él sólo Dios conoce el mundo, y los hombres, por su parte, sólo conocen propiamente la historia, que es lo que está en nuestras manos hacer. En contra del prejuicio tradicional que considera la historicidad un obstáculo para el conocimiento (puesto que - desde Platón- el reino del conocimiento sería propiamente el de los objetos estables), la historicidad de los fenómenos no sólo no constituye un obstáculo, sino que

es para Vico una garantía de su posible conocimiento. Desde otro ángulo, ese mismo principio, por cierto, también se venía reivindicando en la ciencia experimental desde Galileo, en cuanto ésta trata precisamente de recrear experimentalmente las condiciones que promueven la producción de los fenómenos, rehaciendo así artificialmente el proceso de la naturaleza, “historizando” - por decirlo así- la naturaleza. Ahora bien, Hegel, por su lado, reinterpreta ese principio recogiendo de paso el legado de la tradición filosófica moderna desde Descartes hasta Kant y Fichte para convertirlo en la concepción de que el conocimiento es una actividad, pero una actividad que hace inteligible lo real en tanto rehace en la experiencia el movimiento de la realidad experimentada. Pero da un paso más, que es el que le va a permitir comprender la radical historicidad de la experiencia. Ese paso, ya apuntado por Fichte y desarrollado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, consiste en hacer ver que la actividad del sujeto que configura al objeto de la experiencia se presenta también en sentido opuesto, de tal manera que el sujeto se reconfigura también él mismo en ese proceso. Y este doble sentido en la relación sujeto-objeto, a la que Hegel se refirió con el nombre de “dialéctica”, es precisamente lo que define la historicidad del proceso en el que ambos, el objeto y el sujeto, se ven modificados. Hacer inteligible la experiencia significa, por lo tanto, reconocer su historicidad.

La revelación del carácter histórico de la experiencia, de su radical historicidad, es una aportación fundamental de la *Fenomenología del espíritu*, que por este motivo es la obra de Hegel que más que ninguna otra recoge el espíritu de la modernidad. Y si dicha historicidad de la experiencia no es un obstáculo para la inteligibilidad de la misma, ello se debe precisamente a que el elemento de lo inteligible - el concepto- es él mismo también un proceso. Sin embargo, en el proceso del concepto puro no hay ya historia en sentido propio, al menos en el sentido de que el saber que la *Lógica* expone hace entera abstracción de la experiencia, de modo que no se trata allí ya del saber construido desde un punto de vista, sino del saber incondicionado, del saber de la razón, del saber absoluto. Como se sabe, hay aquí un problema clásico que se ha discutido mucho por los intérpretes de la filosofía hegeliana y es el que afecta a la relación entre la *Lógica* y la *Fenomenología*. Pues la dialéctica fenomenológica que hace inteligible el movimiento de la experiencia mostrando su historicidad intrínseca debe distinguirse nítidamente de la dialéctica intemporal del *logos* expuesta en la *Lógica*, cuyo movimiento no es él mismo un movimiento histórico, ya que esta exposición de las categorías lógicas ha trascendido la historia y se comprende más bien como el movimiento intemporal de los “pensamientos en la mente divina antes de la creación del mundo”<sup>9</sup> - si nos atenemos a las palabras de Hegel en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*- , o más bien - como da a entender en la *Fenomenología*- el saber al que es capaz de elevarse el hombre, en tanto que ser dotado de razón, cuando en su experiencia sigue de manera fiel el curso inmanente del concepto que se manifiesta en ella. Como se sabe, esta discusión ha dado lugar a visiones diversas y ha alentado la interpretación que ve en Hegel al teólogo que funda la consistencia de los fenómenos mundanos, y, entre ellos, de la experiencia humana, en el orden intemporal de la Idea. Este último

esquema es ante todo tributario de la metafísica antigua y, en particular, platónica, aunque reinterpretada en clave cristiana. Pero la *Fenomenología del espíritu* da aliento a un esquema diferente - y de ahí su impacto revolucionario - , en el contexto del proceso de secularización que promueve la modernidad, en tanto confía en las posibilidades de la razón como facultad que distingue al hombre.

#### D.

Pues bien, como antes señalaba, el profesor Valls Plana decía a este respecto que el marxismo se topa con la dificultad de dar cuenta de la inteligibilidad de la experiencia precisamente porque abandona por completo la concepción del *logos* como forma que precede y da sustento a la experiencia humana.<sup>10</sup> Según esa visión, tiene que haber una lógica previa que sirva como soporte de la experiencia y la haga así inteligible. Pues bien, a mi modo de ver ésta es una cuestión fundamental en la que se pone de manifiesto el legado de la teología en la metafísica de Hegel. Creo que es Marx y no Hegel el que lleva a su última consecuencia el proyecto moderno que conecta la inteligibilidad con la historicidad, en el sentido de descartar la necesidad de apelar a un ámbito transhistórico para dar cuenta del esfuerzo humano por hacer inteligible la experiencia. Pues, aunque Hegel reconoce la historicidad de la experiencia a partir de la dialéctica sujeto-objeto, y a pesar también de que señala el modo en que la conciencia se eleva al saber de la razón (lo que en paralelo significa que el concepto se va manifestando progresivamente en las sucesivas figuras del proceso fenomenológico); a pesar de eso - repito- , su apelación a la lógica como la ciencia que dibuja de manera intemporal el espacio de lo inteligible entraña en su metafísica del espíritu la conservación de un motivo característico de la filosofía platónico-cristiana, en cuanto reconoce a la Idea un lugar fuera del tiempo, fuera del mundo.

Marx, por su parte, deja atrás ese último resto de teología cristiana camuflado en el discurso de la metafísica y lleva a sus últimas consecuencias el proceso de secularización en lo que concierne a la conexión entre inteligibilidad e historia. Para Marx, todo lo específicamente humano, incluyendo el conjunto de nuestra experiencia, es histórico. Toda forma de inteligibilidad es un constructo histórico. Los conceptos y las diversas formas intelectuales de las que se sirve el pensamiento son para él construcciones humanas. El sentido lógico con el que hacemos inteligible nuestra experiencia deriva de la facultad humana de distanciarnos de ella para darle un significado a partir de la experiencia ya anteriormente acumulada, de la interpretación que podemos hacer de ella y de los sentidos que proyectamos para las nuevas experiencias. Elaboramos conceptos de manera tentativa para comprender las cosas y nuestro trato con ellas y los modificamos cuando dichos conceptos fracasan o no responden a nuestras expectativas. Y ese espacio intelectual constituido por conceptos que vamos construyendo y modificando nos sirve como guía y sostén de las *nuevas* experiencias, y, en ese sentido, es anterior a éstas. Pero no es anterior a *todas* nuestras experiencias. No hay, por lo tanto, un *logos* que preceda a la totalidad de la historia y anticipe el sentido de ésta. Por eso no cabe hablar tampoco de teleología en

Marx; y, en cuanto a los fines que se anticipan y guían las acciones humanas prestándoles sentido, sólo cabe hablar de un modo que se limita a un determinado contexto. Pues, como dice Marx, los hombres sólo pueden plantearse aquellos fines que se les presentan como posibles a partir de su experiencia y de las condiciones en que se produce su vida. Y esto que vale para la acción se plantea en términos similares cuando se trata, en general, de las construcciones intelectuales que surgen para guiar el pensamiento. Es decir: no hay un *telos* que oriente la totalidad de la historia como razón que presida su despliegue, pero eso no quiere decir que la comprensión del pasado y de las tendencias y legalidades que se manifiestan en él no nos permitan extraer conocimientos y reconstruir sentidos que sirvan para entender el presente y vislumbrar fines posibles para nuestra acción. Los conceptos y las teorías, las construcciones intelectuales en general, se fundan en la experiencia acumulada y en la interpretación que hacemos de ella, a partir de la cual se nos abre la posibilidad de proyectar nuevos fines y sentidos. Pero eso quiere decir que para Marx no hay más sentidos en el mundo que aquéllos que los hombres han logrado introducir en él. Y las ciencias (tantos las naturales como las ciencias sociales), que ensanchan el campo de lo inteligible, son el resultado histórico del esfuerzo humano por regular la relación con la naturaleza y las relaciones interhumanas, y por alcanzar en una y otras un mayor control consciente.

## Notas

<sup>1</sup> Sobre esta cuestión, véase el libro de Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona, 1971.

<sup>2</sup> F. Châtelet, *Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1968 (trad. de Josep Escoda, Laia, Barcelona, 1972, p. 109 y ss).

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Einleitung, § 16, nota. En: *Werke*. In zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986 (1ª ed. de los discípulos). Tomo 8, p. 61.

<sup>4</sup> Es interesante al respecto el comentario de Ramón Valls Plana en su *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*, Abada Editores, Madrid, 2018, pp. 50-51.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, § 5-7, en *Werke*. In zwanzig Bänden, ed. ya citada, tomo 7, pp. 49-57.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Die Lehre vom Begriff, en *Werke*. In zwanzig Bänden, tomo 6, pp. 273-301.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, § 5, en *Werke*. In zwanzig Bänden, tomo 7, p. 50, nota.

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 6, comentario adicional (Zusatz), p. 54.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Einleitung, en *Werke*. In zwanzig Bänden, tomo 5, p. 44.

<sup>10</sup> R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, op. cit., pp. 22 y 106.

---

# Entre los pecios del naufragio: la crítica de Horkheimer a la filosofía hegeliana

José Emilio Esteban Enguita

---

**Abstract:** The aim of this paper is twofold: on the one hand, to explain Horkheimer's critique of Hegelian philosophy, a critique that develops under the coordinates of the first project of Critical Theory; on the other hand, to show how Horkheimer's critical reception of Hegel's work is another indication of the differences within the Frankfurt School between Horkheimer's positions and those of Adorno y Marcuse.

**Keywords:** Horkheimer, Hegel, Critical Theory, Frankfurt School.

Ich weiß nicht, wie weit die Metaphysiker recht haben, vielleicht gibt es irgendwo ein besonders treffendes metaphysisches System oder Fragment, aber ich weiß, daß die Metaphysiker gewöhnlich nur in geringen Maße von dem beeindruckt sind, was die Menschen quält.  
Max Horkheimer, *Dämmerung*.<sup>1</sup>

Escribir sobre Horkheimer y cualquier cuestión - en este caso, el motivo, no menor, es Hegel - precisa a nuestro juicio atender en primer lugar al viraje de su pensamiento en un determinado momento de su trayectoria intelectual, y con él, indiscutiblemente, al de la Teoría crítica, cuyo soporte institucional fue el *Institut für Sozialforschung*, desde 1930, año en que el filósofo alemán asume su dirección convirtiéndose el *Institut* en la denominada "Escuela de Frankfurt". Este giro o corte ha sido señalado por muchos estudiosos de la Teoría crítica,<sup>2</sup> y de modo especial por las generaciones siguientes que han mantenido viva la citada Escuela.<sup>3</sup> El modo con que Horkheimer mostraba sus reservas a la publicación de sus artículos de los años treinta aparecidos en la *Zeitschrift für Sozialforschung* tres décadas después y en formato de libro, que se trasluce en las advertencias al lector sobre cómo deberían entenderse esos textos en los años sesenta en la República Federal Alemana, vertidas en el Prefacio que escribe para la edición de aquel libro realizada por A. Schmidt,<sup>4</sup> puede considerarse como un claro signo, además de su "prudencia" ante las circunstancias de su época - la de la Guerra fría - , del giro mencionado. El proyecto inicial de Horkheimer, que es el mismo que el de la Teoría crítica y el de la Escuela de Frankfurt en los años treinta del siglo pasado y que se inscribe en lo que se ha denominado "marxismo occidental", significa, en primer lugar, que la Teoría crítica es el único contenido justificado del materialismo filosófico en su tiempo;<sup>5</sup> en segundo, que su filiación, a diferencia de la teoría tradicional, que se remonta al *Discours de la méthode* de Descartes, remite a la

crítica de la economía política de Marx;<sup>6</sup> y, por último, que la *praxis* ha de seguir estando vinculada a la teoría como su finalidad última.<sup>7</sup> ¿Qué queda de este proyecto en los años cuarenta, en *Dialektik der Aufklärung* (1944, 1947), escrito con Adorno, y en *Eclipse of Reason* (1947), que posteriormente sería publicado en alemán con el título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967)? Poco, prácticamente nada, pues en este segundo proyecto de la Teoría crítica, si tenemos en cuenta su evolución entre 1930 y 1950, dirigido también por Horkheimer, pero bajo el poderoso influjo de Adorno, se lleva a cabo una "deconstrucción" del "paradigma marxista" tal y como quedaba en las manos de la renovación iniciada por *Marxismus und Philosophie* (1923) de K. Korsch y especialmente por el Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), luego proseguida por los frankfurtianos de la primera generación en los años treinta. Nos encontramos ante un movimiento de la Teoría crítica y de Horkheimer (no tanto de otros, como Adorno o Marcuse) que va de una profunda renovación del "paradigma marxista" a su abandono y sustitución por una "filosofía negativa de la historia" o, mejor aún, por una genealogía de la modernidad que anticipa sus posteriores interpretaciones no emancipatorias y la crítica radical del proyecto ilustrado. En lo que respecta a la crítica de Horkheimer a Hegel que vamos a tratar aquí, nos ceñiremos básicamente al modo como la lleva a cabo en su primera aventura filosófica, la que buscaba poner en marcha el proyecto de una teoría materialista enriquecida con el material empírico aportado por las ciencias sociales, vinculada, aunque de forma problemática, a la *praxis*, y dentro de las coordenadas de una interpretación de la teoría de la sociedad y de la historia de Marx.<sup>8</sup>

Otra cosa a tener en cuenta, que incidiría en las *diferencias* teóricas entre los tres miembros más destacados de la primera generación de la Escuela (Horkheimer, Adorno y Marcuse), a quienes con frecuencia se les nivela allanando sus elementos diferenciales para presentar una posición común que proporcione un contenido doctrinal unitario y sin fisuras a la Escuela, es el modo como cada uno de ellos establece su relación con Hegel, la forma con que interpretan su pensamiento y la relevancia que le conceden. ¿Cómo no reconocer su importancia para estos frankfurtianos, quienes, en consonancia con otros partícipes del "marxismo occidental", recuperan las raíces filosóficas de Marx, lo que sobre todo significa la rehabilitación de la ascendencia del pensamiento hegeliano y de la izquierda hegeliana sobre aquel que procede a su "in-

versión” materialista? Sin duda, pero la importancia no es la misma en cada uno de ellos, y, lo cual es más relevante aún, encierra sentidos distintos. Para mostrar esto y sin pretender un análisis profundo, fijémonos en sus aportaciones a los nueve números publicados entre 1932 y 1941 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, célebre revista del *Institut* que se convierte en el órgano de expresión de la Teoría crítica en la cuarta década del siglo pasado y, por consiguiente, en el principal lugar donde se decanta el primer proyecto de aquella Teoría. Llama la atención el resultado de este “barrido”: Marcuse, un artículo sobre Hegel y once reseñas de monografías sobre este filósofo;<sup>9</sup> Adorno, dos reseñas sobre obras acerca de Hegel, una de las cuales es del libro de Marcuse titulado *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichlichkeit*;<sup>10</sup> y Horkheimer ninguna contribución sobre Hegel y sí muchas otras sobre cuestiones decisivas para el primer programa de la Teoría crítica.<sup>11</sup> En lo que a Hegel se refiere, por tanto, si contamos tan sólo el número de páginas escritas sobre él, suponiendo que este trabajo invertido obedezca a razones teóricas, en un lado del espectro tenemos a Marcuse<sup>12</sup> y en el otro a Horkheimer, y entre ambos, aunque más próximo al director del *Institut*, Adorno.<sup>13</sup> Sin embargo, Horkheimer sí redacta un texto sobre Hegel para el *Festschrift* dedicado a Carl Grünberg y publicado en 1932, cuyo título es *Hegel und das Problem der Metaphysik*. Si se echa un vistazo a los *Gesammelte Schriften* de Horkheimer, nos percatamos, además, de que no sólo en la década de los años treinta, sino en toda su obra, éste es el único texto dedicado exclusivamente a Hegel. En él, pues, bajo el horizonte del primer proyecto de la Teoría crítica, hay que focalizar la interpretación de nuestro filósofo sobre Hegel.

Horkheimer vincula la filosofía hegeliana con el problema que supone la metafísica para un pensamiento materialista como el suyo, porque la forma primera que toma la metafísica en la época moderna es el idealismo filosófico, cuya culminación es Hegel, y las siguientes, después de la crisis del idealismo, son tentativas, aunque muy diferentes del hegelianismo, de recuperar precisamente el “espíritu” de la metafísica, llámese a este *revival* fenomenología, *Lebensphilosophie*, filosofía de la existencia o neo-ontología.<sup>14</sup> Lo que está en juego para Horkheimer es la posibilidad de la filosofía en su tiempo, que no pasa en absoluto por cualquier reproducción, por débil que sea, de la metafísica, ni tampoco, evidentemente, por la completa disolución del momento teórico de la filosofía, cuya verdad, dado que no puede ser realizada de momento mediante la *praxis* revolucionaria - en este sentido, no compartía, ni podía hacerlo ante la situación histórica en la que se encontraba, la esperanza de Marx en la inminencia o proximidad del derrumbamiento del orden capitalista-, ha de preservarse en una teoría de la sociedad cuyos medios fundamentales son las ciencias sociales. La forma tradicional de la filosofía sólo puede ser ya reproducida como ideología, en la medida en que el tiempo histórico y su realidad efectiva ha desbordado la pretensión de conocer lo incondicionado que el idealismo (Hegel) y sus metamorfosis ontológicas poshegelianas han sostenido. La nueva forma provisional que ha de tomar la filosofía y que Horkheimer denomina “Teoría crítica” es parecida a lo que décadas después se calificaría como un pensamiento “posmetafísico”,<sup>15</sup> siempre moviéndose entre dos aguas, entre lo que para el filósofo nacido en Stuttgart ya

sólo podía mantenerse como diletante “concepción del mundo” y una teoría de la ciencia que reduce precisamente el pensar a su mínima expresión.<sup>16</sup> Ni metafísica ni positivismo, que bajo la forma del empirismo lógico del Círculo de Viena representa un asalto a la metafísica tan lejano a la teoría crítica como en el fondo metafísico a su pesar. Sólo queda la Teoría crítica de la sociedad, y en esta apuesta de Horkheimer reside tanto la pervivencia de la teoría como el tajante rechazo, por su imposible viabilidad como ciencia suprema, de la filosofía entendida como metafísica, y en tanto en cuanto el idealismo es la forma que toma la metafísica en la época moderna a ojos de Horkheimer, el repudio - mucho mayor que el de sus compañeros de viaje, a nuestro juicio- de la filosofía hegeliana. En la práctica, la enmienda es a la totalidad: como veremos, de la disolución del portentoso Sistema hegeliano sólo quedarán una desvaída alusión a la dialéctica y algunos pecios que han de entenderse como fragmentos evocadores del naufragio de aquel barco imponente llamado “Metafísica”.

Antes de proseguir y como última consideración previa, hay que tener presente el significado específico del término “metafísica” para Horkheimer, el cual, para empezar, implica, por un lado, que el idealismo en general, y el hegeliano en particular, sea una variante, y no cualquiera por su impronta consumadora, de los grandes proyectos de la metafísica occidental; por otro, que el materialismo profesado por Horkheimer no es en ningún caso metafísica o una modalidad de la metafísica. El tipo de saber llamado “metafísica” es lo que se distingue de la investigación y las teorías empíricas mediatizadas por la teoría, es un saber que deduce lo singular de una unidad suprema, que alumbra exigencias absolutas y sostiene la identidad, de índole mística, entre el pensar y el ser.<sup>17</sup> Concebida así la metafísica, el sentido de la filosofía hegeliana ha de enredarse necesariamente en su telaraña, dotándola de una configuración idealista; y el del materialismo ha de presentarlo, antes que nada, como la negación de la metafísica, pues exige la “unidad” de la filosofía y de la ciencia,<sup>18</sup> reconoce en todo momento el carácter humano del pensar y no su autonomía y prioridad respecto a la “realidad”, y repudia el ídolo de la identidad entre el *logos* y el mundo.<sup>19</sup> La finitud y la inmanencia del mundo humano son referentes determinantes para un pensar materialista cuyo horizonte, para Horkheimer, está trazado no por la filosofía de antaño, ni siquiera el materialismo filosófico en tanto que posición ontológica, sino por la teoría crítica de la sociedad.

Es muy comprensible que Horkheimer inicie su texto sobre Hegel citando una conocidísima proposición del Prefacio de los *Grundlinien der Philosophie der Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*,<sup>20</sup> si lo que se persigue es mostrar que la filosofía de Hegel es metafísica de principio a fin. Esta proposición reza como sigue: “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*”<sup>21</sup> Que haya que entender en su conjunto las dos oraciones que la componen, que la conjunción establezca un vínculo que las convierte en inseparables desde el punto de vista de su mismo valor de verdad - - en este caso, ambas han de ser verdaderas-, o lo que es lo mismo, que la conectiva que las une tenga que ser interpretada en realidad no como una conjunción, sino a la manera de un bicondicional, convierte la propo-

sición especulativa en metafísica, en una suerte de principio ontológico fundamental. Si la primera oración no plantea problema alguno, la conjunción con la segunda y la proposición resultante eleva el conjunto a un nivel metafísico cuyo sentido implica la perfecta o cuasi perfecta correspondencia entre razón (*Vernunft*) y realidad (*Wirklichkeit*). Horkheimer no puede aceptar el hecho de que ambos términos sean prácticamente coextensivos, de que el precio a pagar por la superación de la escisión entre el más allá y el más acá en la que habita el cristianismo, o entre el mundo verdadero y el mundo aparente, oposición seminal del discurso metafísico, sea la santificación de lo real (*wirklich*), es decir, ese doble movimiento requeridor del tiempo en virtud del cual lo divino se encarna en el mundo y el mundo, a su vez, se diviniza. Puede que quede algo fuera de este movimiento, un resto resistente e impenetrable al poder de la razón, pero es algo descontado, residual, irrelevante y lo que por definición no viene al caso (del concepto), cuya opacidad a la luz del Verbo no hace sino justificar el imperio del Espíritu. Afirmar que lo racional es real no nos permite ir más lejos del ser humano y de este mundo histórico, su real (*wirklich*) y único mundo, pues la razón pertenece a la condición humana como facultad, vinculada a su actividad vital, y su saber carece de otro fundamento que no sea el que provenga de la mentada condición. Asumir esta limitación no implica renegar del pensar y de la razón, ni abjurar del espíritu o de la conciencia, sino interrumpir aquel movimiento que acaba proyectando la razón humana en una Razón soberana de la realidad y al espíritu humano en Espíritu hacedor del mundo. Se cortocircuita de este modo la corriente mistificadora: hay razón en la realidad, pero de ahí, si no queremos caer en la conversión del saber en ideología, no se llega en ningún caso a la idea de que la realidad es racional, de que la verdadera realidad, en su estructura constitutiva, pertenezca a la razón en la medida en que el poder efectivo de ambas sea uno y el mismo. Hay que hacer el esfuerzo de ver la razón en la realidad y no la razón en la “razón”, como afirmaba Nietzsche en favor de Tucídides y en detrimento de Platón.<sup>22</sup> La eliminación de los dualismos basados en la oposición de contrarios (más allá/más acá, mundo inteligible/mundo sensible, finitud/infinidad, ciudad de Dios/ciudad de los hombres, etc.) no la pretende lograr Hegel con los medios de una “Ilustración secularizadora” (*verweltlichenden Aufklärung*),<sup>23</sup> sino de un modo metafísico en el que “secularización” significa “mundanización” del cristianismo, es decir, transferencia de contenidos religiosos al núcleo de la razón moderna y al mundo con el que aquella coincide especulativamente, y no emancipación y nueva legitimidad de esa razón frente a toda suerte de aquellos contenidos. El primer sentido de “secularización” refrenda la continuidad de la teología en la metafísica y la de la modernidad respecto del pasado y de la tradición dominadas por la religión; el segundo, por el contrario, sostiene la ruptura y la novedad de unos tiempos que se liberan de las cadenas teológico-metafísicas y reivindicán para su justificación una razón autónoma y librada completamente al ser humano. Hegel es el autor principal del primer sentido, que luego será seguido de distintas maneras por otros muchos, desde Nietzsche y Weber hasta Löwith y Schmitt.<sup>24</sup> Horkheimer se sitúa dentro del segundo sentido, comprendiéndose heredero de la Ilustración francesa

en general, de la izquierda hegeliana y, especialmente, de Marx. Para quien se declara perteneciente a esta estirpe, como Horkheimer y la Teoría crítica, la pretendida superación de Hegel de los desgarros y escisiones característicos de la época moderna es ficticia, además de encubridora y justificadora de las contradicciones que por doquier zarandeaban la textura social de su tiempo.

Horkheimer se pregunta por la justificación racional de la proposición ontológica contenida en la frase “lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional”. Le resulta obvio que para lograrla no es posible apelar a la experiencia, sino a lo que “pone” previamente un pensamiento puro, eso que establece de antemano y que podemos llamar “pre-suposición”, aquello sin lo cual lo verdadero resulta inaccesible a la filosofía - entendida o no como metafísica- y las ciencias se ven privadas del fundamento que garantiza sus verdades parciales sobre los ámbitos de la realidad en los que tienen jurisdicción. Esto que pone el pensar puro como punto de partida irrenunciable para Hegel y que se sitúa en el corazón de su filosofía puede formularse, aun simplificando mucho las cosas y en cierto sentido jugando de forma poco inocente con el basamento de la monumental construcción hegeliana, de acuerdo con la regla de inferencia para la lógica proposicional o el argumento válido para la lógica clásica conocido como *modus ponendo ponens*: “Si hay conocimiento, hay conocimiento absoluto. Hay conocimiento. Entonces hay conocimiento absoluto”. Otro modo posible y similar de expresar ese núcleo que irradia todo el esfuerzo filosófico de Hegel: “Si hay espíritu, hay Espíritu absoluto. Hay espíritu. Entonces hay Espíritu absoluto”. La creencia en la existencia de un conocimiento incondicionado o absoluto es, para Horkheimer, lo que se ofrece como justificación de la correspondencia entre la realidad efectiva y la razón, y esta creencia apela, a su vez, al supremo Principio de Identidad sin el cual no se tiene opción alguna de hablar con rigor de “verdad” o de “realidad” en un sentido enfático.<sup>25</sup>

La Identidad prolifera por todos los lugares del Sistema. De hecho, también en Hegel, como en la metafísica precedente, la contradicción, aunque en un sentido distinto, depende lógicamente de la Identidad: siempre hay un substrato que soporta la contradicción de sus predicados, aunque no se pueda pensar sino como inmersión de sus predicados en ese movimiento contradictorio, pero que procede siempre conforme a una medida que es la que aporta la Razón. Identidad, como condición necesaria de la verdad, es antes que nada identidad entre sujeto y objeto, exigida por el conocimiento absoluto. Identidad que, en la lógica del idealismo hegeliano, exige el *positum* originario de un Sujeto absoluto o infinito que reduce a la Identidad el juego de la identidad y diferencia en que consiste el problema del conocimiento para la filosofía moderna. Cuando se reconoce, con Descartes, que la sustancia es sujeto, la filosofía vuelve a su hogar,<sup>26</sup> y entonces la tarea que quedaba, no menor, evidentemente, consistiría en la exposición (*Darstellung*) del despliegue de esa subjetividad como verdadera realidad. Para Horkheimer, el rasgo característico del idealismo filosófico - de Kant en adelante- es la idea de que solo el sujeto puede conocerse a sí mismo de forma adecuada y de que, en consecuencia, el conocimiento del objeto es posible únicamente en la



medida en que es *de* un sujeto y se justifica mediante su autorreflexión. Lo que se desprende de esto, su lógica conclusión, no puede ser otra que esta: solo un sujeto autocognoscente que sea absoluto o infinito garantiza un conocimiento absoluto. En el caldo del Espíritu, del que se nutre la verdadera realidad, se produce la identidad de la identidad y la diferencia. La elefantiasis del sujeto de conocimiento es condición necesaria del saber absoluto: si y solo si el todo es abarcado por el sujeto, si y solo si “todo” y “sujeto” son términos convertibles, la verdad queda asegurada. Cabría considerar que en la apercepción pura o trascendental kantiana se encuentra ya agazapado el Espíritu que Hegel descubre y convierte en fundamento de todo lo existente, aunque también, todo hay que decirlo, la idea de una sociedad racional.<sup>27</sup> ¿Qué decir de la “realidad”? Que, si es verdadera, se articula y despliega de acuerdo con las categorías derivadas del Principio de Identidad por la Lógica, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el del mundo humano. La Lógica de Hegel desarrolla la estructura categorial de la Razón, que es también la estructura del “mundo” y que permite establecer la diferencia capital entre lo de verdad “real” y lo aparente.<sup>28</sup> Del lado de lo aparente se encuentra el resto innombrable y por ello insignificante que, aunque quizá impide la perfecta clausura del Sistema que pretende abarcar el Todo, confirma a cada instante su omnipotencia sobre lo que verdaderamente cuenta: la Realidad (*Wirklichkeit*). Aquello que con obstinación se resiste a este proceso de asimilación por parte de un Sujeto pensado como absoluto, toma la forma lógica de la contradicción, asegurándose con ello su derrota y consiguiente integración. Para Horkheimer, las tensiones y diferencias a las que se enfrenta la filosofía de Hegel se resuelven desde el mismo momento en que se conciben como contradicciones por parte de una Razón que todo lo impregna. La primacía de la Identidad, reconocida como anterior a la exposición del proceso mismo de lo real para poder ser luego conseguida como su brillante resultado final, gobierna en el territorio en el que, parafraseando a Adorno, lo contradictorio aparece como lo no idéntico desde el punto de vista de la identidad:<sup>29</sup> en ese reino, la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* carece de relevancia y la Idea y su despliegue lógico tienen el poder y la autoridad garantizados, pues, frente a las apariencias, la realidad es, en esencia, su exteriorización.

Respecto a la situación filosófica de su época, para Horkheimer el significado del sistema hegeliano “se condensa sobre todo en la brutal claridad con que la metafísica, dentro de este sistema, es encadenada al mito idealista de la unidad entre pensar y ser.”<sup>30</sup> Podría entenderse que de este modo y mediante ese “mito”, la metafísica se realiza teóricamente en la filosofía hegeliana, pero también ésta tendría que pagar un precio por tal éxito, a saber: convertirse en un proyecto metafísico más, por muy eminente que llegara a ser, atándose al destino de la “reina de las ciencias”. Consustancial a la metafísica es la pretensión de demostrar o mostrar racionalmente la identidad entre el Pensar y el Ser, otra forma de considerar el Principio de Identidad. Hegel pretende haberlo conseguido, consumando así lo que había empezado en Grecia. Sólo como saber del Todo, que presupone y tiene como fin la Identidad mentada, la metafísica es posible, y sólo como saber absoluto la metafísica puede operar como *prima*

*philosophia* en sentido cartesiano, es decir, como fundamento de las ciencias que tienen como objeto el conocimiento de las relaciones entre clases de hechos. Sin el saber del Todo, el conocimiento de las partes cambia de sentido: las partes dejan de serlo de un todo y se convierten en fragmentos diseminados que han perdido la articulación proveniente de una unidad garantizada tan solo por el propio Todo pre-supuesto. Se disuelve así el orden del mundo, pues sólo puede ser tal en tanto que expresión del orden de la Razón, lo que conlleva una mutación determinante en el significado de términos fundamentales como “Pensar”, “Ser” e “Historia”.<sup>31</sup> No existe el “Pensar” como sustancia universal determinante de todos los aspectos de la realidad que reverberan y se consumen en su seno, sino tan solo el pensar *de* seres humanos concretos y sometidos a condiciones socio-históricas. Sin duda el pensamiento es una capacidad que otorga a nuestra especie potencialidades de crecimiento, dominio y autotranscendencia que no están al alcance de otros seres vivos, pero no es “Sujeto”, ni “sustancia” ni atributo esencial del fundamento de todas las cosas, del que seríamos partícipes privilegiados. Se rebaja indiscutiblemente el carácter divino del pensamiento al reducirlo al ámbito que le corresponde, al del ser humano. El “Ser” corre una suerte parecida: se disuelve como algo previo y sostenedor de lo ente, como unidad que somete la (aparente) multiplicidad de lo ente. Sin embargo, esta multiplicidad es ingobernable e irreductible, imponiéndose de tal manera que, si tiene sentido seguir hablando del Ser, sólo lo tiene en la pluralidad de referencias posibles a lo ente. Adorno, en *Negative Dialektik*, lo escribe de forma rotunda teniendo en mente a Heidegger: sin ente no hay Ser, lo que señala su carácter derivado y no originario.<sup>32</sup> *Last but not least*, la “Historia”. Tampoco hay “Historia”, si por tal se entiende el despliegue de una esencialidad o poder unitario que puede ser comprendido en su integridad. Detengámonos un poco más sobre este último aspecto de la Identidad como principio metafísico fundamental (en este caso, como fundamento de la filosofía de la historia), pues aquí el diálogo entre Horkheimer y Hegel revela con mayor claridad, si cabe, la considerable distancia entre ellos y el alcance de la crítica del primero sobre el segundo.

Hegel comienza sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* señalando de forma enfática el único pensamiento que la filosofía aporta a la historia, un pensamiento que, en principio, vale como supuesto para la historia, pero que ya ha sido demostrado en el seno de la filosofía mediante el conocimiento especulativo: este es “el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente”.<sup>33</sup> El contenido de estas lecciones acerca de la historia universal confirmará lo que de antemano ha de tomarse como verdadero y como principio que orienta la investigación. Por otro lado, en la “Introducción” a *La ideología alemana*, Marx alude a las “premisas” de su teoría de la historia - llamada por otros que vendrían después “materialismo histórico” - que “no tienen nada de arbitrario”, “no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales” y pueden comprobarse “por la vía puramente empírica”,<sup>34</sup> y que, consideradas en conjunto, se resumen en la siguiente idea: el ser humano produce socialmente la vida material misma y esta producción realizada mediante el trabajo es el contenido fundamental de

la historia. El supuesto y las premisas se encuentran a considerable distancia, no tanto por el “idealismo” de uno y el “materialismo” de otro, sino por la diferencia de sentido existente entre una teodicea o una metafísica de la historia, como la hegeliana, y una teoría o filosofía de la historia como la marxiana. El primer proyecto de la Teoría crítica, materialista y dialéctica, se desarrolla principalmente en los artículos de los años 30 del siglo XX publicados en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, y mantiene las mismas diferencias con el pensamiento de Hegel que las que tuvieron casi un siglo antes la izquierda hegeliana y el joven Marx. Mucho más en el caso de Horkheimer, porque su crítica al sistema hegeliano se intensifica por razones éticas, apuntando precisamente a esa teodicea que se encuentra en el corazón de aquel sistema. Lo que resulta inaceptable al filósofo de Stuttgart es precisamente la divinización de la historia universal, no sólo porque es una mistificación de la historia real, sino porque justifica todo lo acontecido en esta historia, todo, incluso el sufrimiento de las víctimas, la injusticia que han padecido individuos y pueblos, y la violencia y destrucción producidas por los victimarios: todo lo que es real, ya lo sabemos, es racional, por lo tanto, todo lo que se da en la historia y la historia misma “está en orden”, pues es conforme a la razón.

La identidad entre “Razón” (*Vernunft*) e historia, sostener que la historia elevada a historia universal sigue los cauces establecidos por esa razón, no resiste a la “evidencia” resultante de la obstinación de los hechos, además de ser repudiable desde un punto de vista moral que no se basa en principio suprahistórico alguno, sino en la conciencia (*Gewissen*) lograda por los seres humanos en virtud de un proceso histórico carente de cualquier orientación “providencial”.<sup>35</sup> En *Montaigne und die Funktion der Skepsis* Horkheimer apunta que la dialéctica materialista no acepta ni el escepticismo, cuyo error ya nos enseñó Hegel de una vez por todas, ni la unidad entre “pensamiento” e historia que ha de valer como supuesto de la comprensión hegeliana de la historia.<sup>36</sup> La irracionalidad manifiesta de formas de vida histórica en su actualidad refuta cualquier gesto en pro de la realización de la razón en el mundo histórico. La reconciliación de los antagonismos no se ha producido, las contradicciones no se han superado, luego la identidad entre razón y realidad no puede ser proclamada. La dialéctica no ha concluido porque la contradicción sigue siendo la fuerza motora de la historia, porque lo real no es todavía racional, tanto entre los seres humanos y la naturaleza como entre estos y la sociedad que han creado. Ahora bien, para Horkheimer, como hemos apuntado antes, hay que ir más allá: la idea de historia que la convierte en manifestación o encarnación de la Razón se transforma en una sanción de aquello que en ningún caso puede ser justificado: el sufrimiento de los seres vivos. Si el término “razón” tiene sentido y en él se puede depositar la esperanza de un futuro mejor, no puede olvidar el carácter irremediable de las injusticias cometidas en el pasado (de ahí el “rasgo pesimista” y la “tristeza” que acompañan al materialismo que profesa Horkheimer),<sup>37</sup> ni la ausencia de reconciliación manifestada por los brutales antagonismos - léase: barbarie- de su tiempo, ni la falsa expectativa en un porvenir, asegurado por la prognosis racional, en el cual se lograría no sólo el conocimiento absoluto sino la redención absoluta del

ser humano. La impronta moral de las imprecaciones de Schopenhauer contra aquellos - como Hegel y sus discípulos- que santifican el mundo y la historia hurtando la verdad horrorosa de la existencia tiene una clara ascendencia, descontento el carácter ontológico de su pesimismo, en el pensamiento de Horkheimer, la suficiente para prohibirse cualquier justificación del padecimiento de los seres humanos. Sin duda, es impío el pensamiento que hace vivir a lo universal del humo que produce la pira en la que se consumen los individuos que le pertenecen. En el fondo, la crítica ácida de Horkheimer a la glorificación hegeliana del mundo tiene su última *ratio* en motivaciones éticas muy presentes en él, seguramente más intensas que en otros de sus compañeros de viaje.

En las cuentas que hace Horkheimer, el pensamiento de Hegel, por mucho que pueda tener en su haber, ya no está a la altura de los tiempos. El tiempo histórico lo ha sobrepasado porque ha mostrado sus insuficiencias: la historia ha continuado en el sentido de la resistencia que ofrece a la pretensión de la realización de una reconciliación universal, es decir, de la epifanía de la razón en su época, supuestamente constatada por su filosofía. Todas las cosas se mueven dentro del Todo, pero la inmovilidad del Todo, que se presenta además como Sistema, lo condena siempre a su disolución por su unilateralidad.<sup>38</sup> El derrumbamiento de la casa hegeliana es el de la metafísica, que ya no resiste el paso del tiempo, cuyo sometimiento prometido no ha sido capaz de cumplir. Ya no cabe el punto de vista de la eternidad, el del pensamiento de Dios antes de la creación del mundo. Lo sepultado bajo los escombros producidos por aquel derrumbamiento es la “filosofía absoluta”, la “filosofía del espíritu”, el Todo respecto al cual y solo así las partes son partes. Caído el Sistema (de Hegel), el pensamiento pierde su cualidad divina, se vuelve humano y quizá escandalosamente humano.<sup>39</sup> Cuando el Principio de Identidad, tal como lo hemos considerado, queda desautorizado, el conocimiento deja de ser sagrado, ya no hay alianza entre el Espíritu y el Mundo, y no puede ser reconducida la multiplicidad a una unidad suprema. *Eppur si muove*: el mundo histórico sigue preso de un movimiento que no se orienta por las sucesivas síntesis de la Razón, ni toma por ello la forma de una espiral mediante la que la “realidad” sigue el curso de una incesante elevación espiritual, sino por el poder de la contradicción no reducida y responsable tanto del desarrollo de las facultades del ser humano y el aumento de su poder como de la repetición de la injusticia. Una teoría (o filosofía) de la historia como la de Horkheimer, de adscripción materialista, que representa el papel de humus del que se nutre la Teoría crítica, no asume la tranquilizadora concepción determinista del proceso histórico propia de algunos marxismos, la cual sirve de aval todopoderoso para el éxito de la revolución y la aparición por primera vez en la historia de una sociedad racional; tampoco, naturalmente, acepta el lazo indisoluble entre Metafísica e Historia, rasgo característico del idealismo y de Hegel, garante incuestionable de la apoteosis de la Razón en el mundo histórico y en la “Realidad”. De lo que con ella se trata es de tomar conciencia, a pesar de todas las dificultades que presentaba su época, de la posibilidad de una *praxis* que, acorde con el increíble desarrollo de las fuerzas productivas logrado por el capitalismo, transforme

racionalmente las relaciones de producción en aras de la libertad y la felicidad universales.<sup>40</sup>

¿Qué queda, para Horkheimer, del pensamiento de Hegel, privado de su fundamento metafísico? Poco, un resto que puede tener valor teórico, pero respecto al cual podemos decir que este pensador materialista no muestra demasiado apego, si tenemos en cuenta la manera rápida y superficial con que trata de solventar esta cuestión. Como no podía ser de otro modo, queda el método dialéctico sometido a una resignificación materialista.<sup>41</sup> Sin embargo, en el texto sobre Hegel que ocupa el centro de nuestras consideraciones, Horkheimer no cree necesario explicar en qué consiste este nuevo significado. Podemos suponer que para él este problema ya lo había solucionado de forma satisfactoria Marx mediante el procedimiento de voltear la dialéctica hegeliana para poner de nuevo sus pies sobre la tierra, un procedimiento consistente en su “des-mistificación”, que permite extraer el núcleo racional de su envoltorio místico y separar de este modo la escoria idealista de lo verdaderamente valioso del pensamiento hegeliano.<sup>42</sup> Horkheimer pasa de puntillas ante una cuestión - la dialéctica como problema filosófico- a la que otros colegas, como Adorno, dedicarían mucho tiempo y muchas páginas. Queda, también, el fragmento:<sup>43</sup> disuelto el todo y sin posibilidad de resurgimiento, hay un saber fragmentario resistente al avance del conocimiento científico pero inseparable de él, que Horkheimer llama “teoría crítica de la sociedad” y que constituye el núcleo de su materialismo. Como teoría, este saber conserva, sin albergar pretensión metafísica alguna, algunos rasgos de la filosofía que han de mantenerse en el medio de las ciencias sociales, como el de coordinar y mantener agavilladas dichas ciencias; el de aportar un punto de vista que pretende abarcar la sociedad de su tiempo en su conjunto y en su inserción en un proceso histórico comprensible por una razón “humana”, perspectiva que algunos siguen llamando “filosofía de la historia” pero que a nuestro juicio se acomoda mejor a la expresión “teoría de la historia”, para evitar asociaciones indeseables; y, por último, el de poner la mirada en la *praxis* como *telos* del esfuerzo teórico, o dicho de otro modo, el de la esperanza racional de transformar la realidad social mediante esa actividad práctica en la que habría de consumarse el pensamiento filosófico.

Para Horkheimer, Adorno y Marcuse ya no era posible seguir siendo hegeliano. Sin embargo, esta imposibilidad cobra una forma diferente en cada uno de ellos. Podríamos decir que Horkheimer es quien se encuentra más alejado de Hegel, de tal manera que su adiós al hegelianismo nunca es un “hasta luego”, cosa que no se puede decir de los otros dos en algunas ocasiones y en ciertos aspectos. La alianza del Sistema hegeliano con la metafísica lo condena irremisiblemente para el artífice del primer proyecto de la Teoría crítica, porque, entre otras razones, esa alianza bendice el mundo tal como ha sido y tal como es, justificando así el sufrimiento de sus criaturas, aunque éste sea el mal menor que hay aceptar por el bien mayor que representa el imperio del Espíritu. A Horkheimer esta idea le resulta éticamente condenable: no hay que lamentarse por las víctimas, considerándolas el tributo que es forzoso pagar por el triunfo de la “Razón”, sino que, por el contrario, debe hacérselas, en la medida de lo posible, justicia.

## Notas

<sup>1</sup> M. Horkheimer, “Dämmerung”, en *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von A. Schmidt und G. Schmid Noerr. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2012, Band II, p. 354. (“Desconozco en qué medida tienen razón los metafísicos; tal vez haya en alguna parte un sistema o un fragmento metafísico especialmente acertados, pero sí sé que, a los metafísicos, por lo general, sólo en mínima medida les concierne lo que atormenta a los hombres”). A partir de aquí, citaremos esta edición con la abreviatura “GS”, seguido del volumen en números romanos y del número de página. Los datos bibliográficos de las traducciones empleadas se pondrán a continuación entre paréntesis cuando sea el caso.

<sup>2</sup> Cfr. M. Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (trad. Juan Carlos Curutchet). Taurus, Madrid, 1989; R. Wiggershaus, *La escuela de Frankfurt* (trad. Marcos Romano Hassan), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2010.

<sup>3</sup> Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Taurus, Madrid, 1999; A. Wellmer, *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Cátedra, Madrid, 1993; H. Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Juventa, Weinheim-München, 1992; A. Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad* (trad. Germán Cano), Antonio Machado Libros, Madrid, 2009.

<sup>4</sup> M. Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (Herausgegeben von Alfred Schmidt), Fischer Verlag, Frankfurt, 1968, 2 vols (cfr. M. Horkheimer, *Teoría crítica* [trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis], Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 9-14).

<sup>5</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, en *GS*, III, p. 84.

<sup>6</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie. Nachtrag”, en *GS*, IV, p. 217.

<sup>7</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, en *GS*, IV, pp. 190-191.

<sup>8</sup> Respecto de esta primera aventura filosófica, permítaseme remitir a mi trabajo “La primera aventura filosófica de Max Horkheimer, o del programa inicial de la teoría crítica”, en R. Navarrete y E. Zazo (eds.), *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*, Herder, Barcelona, 2020, pp. 121-142.

<sup>9</sup> El artículo, escrito en inglés, lleva por título “An Introduction to Hegel’s Philosophy”, publicado en el volumen octavo de la *Zeitschrift* (1939). Las reseñas son tres en el segundo volumen (1933), tres en el tercero (1934), dos en el cuarto (1935) y tres en el séptimo (1938).

<sup>10</sup> La reseña sobre el libro de Marcuse se encuentra en el primer volumen de la revista (1932); la otra, en el volumen siguiente (1933).

<sup>11</sup> Sin contar las reseñas, Horkheimer publica en los nueve números de la revista veintiún artículos, entre los cuales se encuentra la más relevante justificación teórica de este primer proyecto de la Teoría crítica, titulado *Traditionelle und kritische Theorie* (1937).

<sup>12</sup> En el caso de Marcuse y en lo que respecta a su producción teórica más relevante, la década de los 30 del siglo pasado presenta en su comienzo y en su final dos libros cuyo centro es Hegel y la reivindicación de su pensamiento como referente ineludible para llevar a cabo una teoría crítica de la sociedad de raigambre marxiana: por un lado, en 1932, publica su tesis de habilitación con el título ya mencionado antes y reseñado por Adorno; por otro, en 1941, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. La valoración de la filosofía hegeliana en esta obra es distinta de la de Horkheimer. Como ejemplo, con la intención de señalar las diferencias entre ambos, citamos estas líneas de la Introducción: “El concepto de razón es fundamental en la filosofía de Hegel. Éste sostenía que el pensamiento filosófico se agota en este concepto, que la historia tiene que ver con la razón. Estas afirmaciones no serían comprensibles, sin embargo, mientras la razón sea interpretada como un puro concepto metafísico, ya que la idea hegeliana de razón ha conservado, aunque bajo una forma idealista, los esfuerzos materiales por un orden de vida libre y racional (...). El núcleo de la filosofía hegeliana es una estructura cuyos conceptos —libertad, sujeto, espíritu, noción— están derivados de la idea de razón. A menos que logremos revelar el contenido de estas ideas y su conexión intrínseca, el sistema de Hegel se nos aparecerá como una oscura metafísica, cosa que, en realidad, no ha sido nunca.” (*Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* [trad. Julieta Fombrona de Sucre], Alianza Editorial, Madrid, 2017, pp. 13-14).

<sup>13</sup> Habría que esperar a los años 60 del siglo pasado para que se conociera en términos precisos la relevancia de Hegel para Adorno y la importancia de su interpretación para la elaboración de su filosofía, cuyas semillas aparecen en los años 30 del siglo pasado. (Ya entonces lo que se

apuntaba no era coincidente con la idea de Horkheimer sobre el papel de la filosofía y su relación con la ciencia social en el primer programa de la Teoría crítica.). En este sentido, cabe señalar *Drei Studien zu Hegel* (1963) y mencionar el hecho de que uno de los tres modelos que nos presenta Adorno en su *Negative Dialektik* se ocupa de Hegel.

<sup>14</sup> Cfr. T. W. Adorno, “Actualidad de la filosofía”, en *Actualidad de la filosofía* (trad. J. Luis Arantegui Tamayo), Paidós, Barcelona, 1991, pp. 74-82.

<sup>15</sup> Sobre esta calificación y sobre el significado crítico que hacia la filosofía encerraba el término “materialismo” para Horkheimer, cfr. J. Habermas, “Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra”, en *Textos y contextos* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Ariel, Barcelona, 1996, pp. 116-117.

<sup>16</sup> Cfr. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa* (trad. J. María Ripalda), Taurus, Madrid, 1975, p. 198.

<sup>17</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, en *GS*, II, pp. 304-305.

<sup>18</sup> Sobre el sentido de esta unidad, que no obvia, siguiendo a Marx, la diferencia existente entre el método de investigación e interpretación, cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., p. 94.

<sup>19</sup> Para Horkheimer, el materialismo no es una variante de la metafísica que se opone al “idealismo”, pues ni persigue ofrecer una ontología ni, a partir de ella, deducir normas que regulen la acción humana. Por el contrario, parte de la negación de los supuestos desde los que la metafísica se plantea las preguntas y pretende responderlas: cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., pp. 76-81.

<sup>20</sup> Cfr. G.W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009, Band 14, I, p. 14.

<sup>21</sup> “Lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional”.

<sup>22</sup> Cfr. F. Nietzsche, “Götzen-Dämmerung”, en *Kritische Studienausgabe*, dtv/de Gruyter, Berlin/New York, 1988, Band VI, p. 156.

<sup>23</sup> M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 295.

<sup>24</sup> Sobre esta importante cuestión, cfr. (especialmente la parte introductoria) J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, J. Vrin, Paris, 2002.

<sup>25</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 296.

<sup>26</sup> Cfr. G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (trad. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1955, vol. III, p. 252.

<sup>27</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Montaigne und die Funktion der Skepsis”, en *GS*, IV, p. 293.

<sup>28</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 298.

<sup>29</sup> Cfr. T. W. Adorno., *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 13.

<sup>30</sup> M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 298 (trad. esp. M<sup>a</sup> del Rosario Zarro, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 125).

<sup>31</sup> M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., pp. 301-302.

<sup>32</sup> Cfr. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 139.

<sup>33</sup> G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (trad. José Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 43.

<sup>34</sup> Cfr. K. Marx, *La ideología alemana* (trad. Wenceslao Roces), Ediciones de Cultura Popular, México D.F., 1974, p. 19.

<sup>35</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Moral”, *GS*, III, pp.131-132.

<sup>36</sup> Cfr. M. Horkheimer, *GS*, IV, p. 292.

<sup>37</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Materialismus und Metaphysik”, op. cit., p. 86.

<sup>38</sup> Cfr. T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., pp. 34-36.

<sup>39</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op.cit., pp. 302-303.

<sup>40</sup> “Es posible que todo naufrague, pero el más lúcido análisis muestra que una sociedad racional es posible. El humanismo consiste en tomar partido por ella.” (M. Horkheimer, “Montaigne und die Funktion der Skepsis”, op. cit., p. 289. [Trad. esp. M<sup>a</sup> del Rosario Zarro, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 195]).

<sup>41</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 301.

<sup>42</sup> Cfr. K. Marx, *El capital* (trad. Pedro Scaron), Siglo XXI, Madrid, 2017, vol. I, p.57.

<sup>43</sup> Cfr. M. Horkheimer, “Hegel und das Problem der Metaphysik”, op. cit., p. 301.

---

# La escritura retroactiva de la historia: Žižek sobre Hegel<sup>1</sup>

Berta M. Pérez

---

**Abstract:** Žižek affirms Hegel's present-day value since he understands that the transcendental Kantian discovery, opening up an abyss between subject and substance, constitutes the 'traumatic core' of contemporary philosophy and that the Hegelian response to it is the only satisfying one. This contribution tries, first of all, to explain the Žižekian interpretation of this response as a "metaphysics of the not-all." According to Žižek, Hegel faces this transcendental challenge, inasmuch as he covers the distance between substance and subject, but in doing so, he demonstrates that their relation has the form of a paradox or that their unity rests on a cleft. Starting from here, the article explains the Žižekian reconstruction of the dialectical movement as a 'run-in' in which *lógos* (of the subject) clashes with that (substantial) cleft that transcends it and, nonetheless, proves itself as its innermost core. This 'run-in', thus, enlightens the dialectical inversion as a radical overturn, which guarantees the opening of sense. Finally, by translating this linguistic structure into terms of action, this paper makes clear why Žižek defends that for Hegel the failure that essentially belongs to action, and because of which action goes necessarily through the 'moment zero' of history, guarantees the capacity action has to rewrite history and open up a new age.

**Keywords:** transcendental metaphysics, substance-subject, dialectical movement, action.

## 1. Hegel o la metafísica trascendental

Žižek piensa que el desafío de la filosofía contemporánea es, todavía hoy, el de responder al problema que abre el enfoque trascendental de Kant, a saber: el "descubrimiento" de que la constitución de nuestra realidad es trascendental.<sup>2</sup> Y piensa también, aun cuando la filosofía contemporánea no lo haya reconocido nunca, que fue Hegel el único -al menos el único antes de Jacques Lacan- que lo hizo adecuadamente. Por eso Žižek se presenta como hegeliano y por eso hace depender de la reinterpretación del pensamiento hegeliano su propio proyecto filosófico, el de refundar el materialismo histórico o abrir la posibilidad de una nueva revolución que deje atrás el capitalismo.<sup>3</sup>

La respuesta hegeliana a ese problema se configura precisamente en el debate explícito con Kant. Y por ello en todos sus trabajos sobre Hegel, Žižek dedica un espacio y un esfuerzo a esa confrontación, al modo en que Hegel, ya en Jena, determina su propia posición frente al sistema crítico. Ése es, según él, el momento en que Hegel deviene propiamente Hegel.<sup>4</sup>

Veamos primero el significado del descubrimiento trascendental kantiano para poder luego aclarar el sentido en el que, para Žižek, Kant mismo huyó ante el reto planteado, mientras Hegel, en cambio, no sólo lo enfrentó, sino que, además, le "correspondió" adecuadamente.

La comprensión kantiana de lo real como "fenoménico" es en sí misma la afirmación de que la realidad está ya siempre enmarcada, determinada por un marco (trascendental) que *necesariamente* se le escapa, que no puede ser a su vez enmarcado.

El problema que de esto resulta comparece en la propia filosofía kantiana, tal como lo vieron ya los jóvenes idealistas alemanes, como doble. Por un lado, si la realidad se nos da ya siempre enmarcada, subjetivamente constituida, es obvio que lo real tal como es *en sí mismo*, la cosa-en-sí, se vuelve inaccesible. Habremos, pues, de aceptar la separación definitiva entre sujeto y sustancia o, visto de otra manera, reducir -o "degradar", si se quiere- la sustancia a la indigente realidad de los fenómenos. Ahora bien (y aquí tenemos la otra cara del problema), esta realidad se nos presenta entonces agujereada, perforada, por su propia condición constitutiva, por el marco que trasciende lo enmarcado y que se manifiesta ahora como lo inexplicable (fenoménicamente) de la libertad. El problema se plantea entonces, por este otro lado, como el de la imposibilidad de transitar de la naturaleza a la libertad -en verdad sólo otros nombres para la sustancia y el sujeto, y sólo otra fórmula para la imposibilidad de albergar en la sustancia al sujeto.

Se trata, en efecto, de un único problema que puede en general formularse como el del desajuste entre sujeto y sustancia o entre forma y contenido: en lenguaje estrictamente kantiano, entre el lado del entendimiento y sus conceptos y el lado de lo en-sí.<sup>5</sup> Pero, a mi parecer, Žižek lleva razón cuando lo comprende como el "núcleo traumático" de la filosofía contemporánea en general (incluido por supuesto el psicoanálisis). Efectivamente, es el problema que señala no sólo la crisis del sujeto moderno, la imposibilidad de mantener como auténtico principio una razón o un *lógos* del que ahora sabemos que es ya siempre excedido (y precedido) por algo (dado, inmediato o en-sí) que lo limita, sino también, en última instancia, la crisis de la posibilidad misma de un principio: el mismo saber trascendental nos deniega también el acceso a alguna otra instancia, más allá del *lógos*, que pudiera trascenderlo para superar su finitud, que pudiera erigirse así en "principio del principio" y ocupar, finalmente, el lugar de un fundamento.

Pues bien, la reacción kantiana ante su propio desvelamiento del abismo -digamos ahora- entre naturaleza y libertad, esto es, el establecimiento de dos puntos de vista

incommensurables, el teórico por un lado y el práctico por otro, es comprendida por Žižek -a mi parecer con justicia- como el intento de domesticar el problema reduciéndolo a una cuestión epistemológica. Es el carácter limitado de nuestro entendimiento lo que explica la finitud de nuestro conocimiento y nuestra realidad, la imposibilidad de acceder a la verdad en sí misma o de explicar la libertad. La gran debilidad de esta respuesta, para Žižek, estriba en que con ella Kant deja abierta la puerta a la *posibilidad* de un punto de vista al que no se le escapara el todo de la realidad, que la pudiese aprehender como totalidad. Su estrategia permite seguir suponiendo y confiando en la completud y consistencia de lo real (cuando/si se lo viera en sí mismo, es decir, desde una perspectiva divina o absoluta). Es este resultado el que, a ojos de Žižek, delata la huida kantiana ante el reto que plantea su propio descubrimiento trascendental.<sup>6</sup> Kant renuncia a explicar la relación entre naturaleza y libertad, a explicar cómo la sustancia puede albergar al sujeto, manteniendo precisamente una secreta complicidad con la metafísica precrítica, es decir, con la metafísica del todo que su propio descubrimiento, tomado en sí mismo, *liquida*.<sup>7</sup> Todas las corrientes del pensamiento contemporáneo que entienden que la filosofía no puede ni debe hacer nada más que describir la red de relaciones simbólicas en las que se constituye la realidad y que tanto el sujeto como cualquier aparente resto de positividad no simbolizada se reducen en verdad a efectos de ese tejido del *lógos*, perpetúan para Žižek este trascendentalismo y su renuncia. No están a la altura de la fisura y el reto desvelados por el propio giro trascendental y alimentan sin saberlo una metafísica de la totalidad consistente y compacta.<sup>8</sup>

Hegel, en cambio, sí encaró ese desafío y logró, además, darle una verdadera salida sin hacer otra cosa -así lo entiende Žižek- que tomarlo verdaderamente en serio. Fue, en este sentido, más fiel a Kant de lo que lo fue el propio Kant.

*En primer lugar*, Hegel no renunció a explicar la relación entre sustancia y sujeto, entre naturaleza y libertad o entre contenido y forma. Lo mismo que sus colegas idealistas, no optó por el “camino fácil” de responsabilizar simplemente al sujeto, a la finitud de sus capacidades, de la imposibilidad de pensar ese desajuste; no aceptó la reducción del problema a un problema epistemológico. Antes bien lo entendió como el verdadero problema o el problema de la verdad misma: como metafísico. Acometió, pues, la tarea de “reinscribir” -en términos de Žižek- el marco trascendental en la realidad enmarcada, el sujeto en la sustancia. *Y en segundo lugar* -y esto es lo que para Žižek distingue el camino hegeliano de cualquier otra vía resolutiva-, se abstuvo de afirmar para ello instancia alguna que trascendiera el *lógos*, la forma o el sujeto. Es decir, se tomó absolutamente en serio la eliminación de la trascendencia que conlleva el “descubrimiento kantiano”.<sup>9</sup>

Žižek se esfuerza una y otra vez por mostrar cómo la solución hegeliana no consiste en nada más que en afirmar radicalmente el entendimiento, el concepto o la forma kantianos, en afirmarlos *como lo absoluto*, asumiendo así *hasta el final* la negación, también kantiana, de la cosa en sí. La “superación” de Kant por parte de Hegel, la famosa superación del entendimiento en la razón, de la forma en el contenido recobrado, o de la epistemología en la ontología, no se ha de entender entonces como la reconquista

del espacio vedado y perdido por Kant, sino muy al contrario como su liquidación definitiva.<sup>10</sup> En esto consiste la fidelidad de Hegel al momento trascendental y de aquí deriva el que su posición, sin duda metafísica, no pueda constituir en ningún caso una recaída en la metafísica precrítica.

La lucidez de Hegel, según Žižek, estriba en haber entendido que consumir verdaderamente la negación de toda realidad trascendente respecto a la forma, el concepto o el *lógos*, exige dar cuenta desde “este lado” -desde el lado del sujeto- del contenido o el en-sí, del lado de la sustancia, y mostrar también desde ahí -por difícil que parezca- cómo la sustancia acoge, o alberga en sí misma, al sujeto. Hegel vio, por decirlo con otras palabras, que ser fiel a lo ganado en el giro trascendental no sólo es compatible con la metafísica, sino que exige hacer metafísica. Y es por esto que la suya, lejos de ser precrítica, se podría calificar de trascendental.

Precisamente por ello se sitúa desde el comienzo dentro del espacio del *lógos*, en el de la forma o los conceptos, en aquel que -según ha dejado ver Kant- estamos ya siempre apresados. Su filosofía no hace en verdad sino exponer la forma del *lógos*, la red conceptual o -diríamos hoy- la red simbólica, pero *a la vez*, en esta misma exposición, deja que se muestre por sí misma la desajustada relación del propio *lógos* con la sustancia; es decir, expone también el modo en que el sujeto mismo, al tropezar consigo, transita a la sustancia. Lo hace en verdad al descubrir, en este tropiezo, que la sustancia ya ha transitado siempre al sujeto. Sin trascender el *lógos*, pues, *el lógos mismo* se trasciende hacia su otro, y entonces se demuestra como siendo también el movimiento de la cosa misma, como siendo más que sujeto, podemos decir: como sujeto-sustancia. Pero lo importante para Žižek es que demuestra ser esto (*todo* esto: sustancia y sujeto) *a cambio* de desvelarse como no-todo; que la contrapartida de la “superación” de la oposición kantiana consiste por tanto en desvelar definitivamente la falsedad de la metafísica del todo, la falsedad, en definitiva, de la adecuación de sustancia y sujeto. Desde el *lógos* podemos dar cuenta de la relación metafísica de sustancia y sujeto, de naturaleza y libertad, de forma y contenido o de concepto y cosa, *pero* sólo como la relación propia de un desajuste immanente, como la relación de lo verdaderamente incommensurable. La realidad (que ha dejado atrás también la oposición entre realidad fenoménica y cosa-en-sí) se desvela, pues, como totalidad perforada, desajustada constitutivamente.<sup>11</sup>

Que el sujeto *encuentra* a la sustancia solamente en la forma del *desencuentro*, esta paradoja, significa, en efecto, que la relación entre sujeto y sustancia descansa únicamente sobre el “suelo compartido” de una brecha. Y por eso el *lógos*, que es ahora sujeto-sustancia, es en el modo del salto o del vuelco, en el transitar desencadenado por una inversión.

El abismo que ya señalaba el descubrimiento trascendental resulta por tanto afirmado por Hegel como la constitución misma de lo real, como *la verdad*, y no como el efecto de la limitación subjetiva, de la finitud del sujeto. Hegel -libre del miedo al error y de la ternura por las cosas que le reprochaba con justicia a Kant- ha afirmado la ganancia kantiana en todo su alcance, de modo que, paradójicamente, contra Kant, la contradicción ha resultado pertenecer a la realidad misma -es el modo en que la sus-

tancia expresa que alberga al sujeto como su vacío- y el error a la verdad -es el modo en que el sujeto accede a la sustancia en tanto que rota o inconsistente.<sup>12</sup>

Llegados aquí, se puede apreciar -pienso- la distancia que separa la lectura žižekiana de Hegel de las interpretaciones habituales. Tanto las que arrancan de Marx como las que parten de Heidegger han entendido el movimiento dialéctico como un proceso de reapropiación en el que la identidad del sujeto se recupera enriquecida tras reconocerse en su otro (en tanto que otro puesto por él mismo). El sujeto absoluto resultante se comprende entonces como totalidad sin fisuras; y la vinculación de sustancia y sujeto ganada por Hegel se interpreta en el sentido de que la identidad del sujeto ha devorado, sin dejar resto alguno, a la sustancia e, incluso -más o menos explícitamente-, en el de que, de este modo, ha usurpado él mismo los atributos de la sustancia precrítica. Además de hacer notar la dificultad de casar esta lectura con muchas declaraciones explícitas de Hegel, tales como la negación de cualquier comienzo que no se subvierta a sí mismo o de cualquier identidad previa al propio movimiento negativo, Žižek recuerda frente a ella que la exigencia puesta por Hegel no es la de disolver la sustancia en un sujeto absoluto (que devendría entonces secretamente sustancial), sino la de comprender a la sustancia *también como sujeto*.<sup>13</sup> Y explica entonces una y otra vez que lo extraordinario de Hegel radica en haberse percatado de que esto sólo se logra si la sustancia misma se reconoce como no-toda, como perforada por una brecha que la vuelve subjetiva, que la obliga a volverse sobre sí en la mirada del sujeto, a elevarse a la subjetividad para mirarse (retrospectivamente) como un todo y negar así (ocultando y reprimiendo) su propio desgarro.

## 2. El movimiento dialéctico como contragolpe

He concluido, pues, que el modo hegeliano de dar cuenta de la relación del sujeto con la sustancia o del *lógos* con su otro no consiste más que en mostrar el límite del *lógos* mismo *sin abandonar* su propio espacio, en dejar que se ponga de manifiesto su propio tropiezo. Ahora bien, si aquello con lo que se topa en este tropezarse es la sustancia en tanto que su verdadero Otro, en tanto que el auténtico Otro del *lógos*, es decir, si aquello con lo que se (des)encuentra es lo pre-lógico o lo pre-lingüístico mismo, resulta evidente que tal límite no podrá constituirse como contenido del propio *lógos*, esto es, que no podrá ser propiamente “dicho”. Hegel se dio cuenta perfectamente de que el único camino que queda entonces abierto es el de “mostrarlo” (y no “decirlo”) en el propio movimiento del *lógos*, en la propia *forma* de su discurrir. El mérito de haber identificado esta vía como la única que permite exponer la relación de los opuestos sin traicionar su desajuste constitutivo es lo que para Žižek señala la superioridad de Hegel respecto a Schelling y lo que trata de ilustrar valiéndose del famoso chiste del polaco y el judío en el tren: el polaco no puede evitar interrogar a su compañero de viaje por el secreto de los judíos para lograr dejar a cualquiera sin un céntimo, pero no obtiene como respuesta la explicación esperada, sino que el judío opta por iniciar una narración que desplaza indefinidamente la revelación final de esa clave, mientras, una y

otra vez, le pide a cambio dinero. El secreto buscado por el polaco sólo se muestra (¡y constituye!) en el propio camino al secreto: siendo timado una y otra vez por el judío.<sup>14</sup>

La tarea que se le plantea a Žižek habrá de consistir, pues, en reconstruir, frente a la lectura tradicional, la dialéctica hegeliana como el movimiento en el que el *lógos*, necesariamente, en virtud de su propia forma, tropieza con su propio límite y *de ese modo* sale al encuentro de la sustancia (en el modo del desencuentro). Sólo así el movimiento dialéctico se acreditará como el modo de ser de la sustancia-sujeto -como la superación de la rígida dualidad kantiana-, y, a la vez, como la afirmación metafísica del desajuste sustancia-sujeto.

Como explicita en *El sujeto espinoso*, Žižek piensa que el movimiento dialéctico, conocido tradicionalmente como el que va de una posición inicial a su negación y de ésta a la doble negación o reconciliación, se puede exponer en realidad en dos, tres, cuatro o cinco fases. Y de hecho él lo descompone de todas estas maneras.<sup>15</sup> En su último libro, a propósito del *absoluter Gegenstoss* de la lógica de la reflexión de la *Ciencia de la Lógica*, lo explica en cuatro fases.<sup>16</sup> Reconstruye así los momentos de este pasaje: un desorden inconsistente que es negado (1); la postulación hacia atrás, desde esta negación, del desorden como origen (2); la relación con ese origen como una presuposición trascendente o la reflexión externa (3); y la transposición de este movimiento reflexivo al Origen mismo como su auto-retirada o la reflexión absoluta (4).<sup>17</sup>

Lo interesante de su interpretación es, a mi juicio, que permite comprender el corazón de la *reconciliación o de la doble negación* hegeliana como un simple *vuelco* en el punto de vista. Dicho de otro modo, su explicación de las fases tres y cuatro, las esenciales para él, deja ver que “el contragolpe absoluto”, el corazón y el resultado del movimiento dialéctico, no consiste en nada más que en un cambio de perspectiva -sí bien, efectivamente, entendido como un cambio doble: como un contragolpe.

Este vuelco supone, *en un primer momento*, en la fase de la reflexión externa, hacerse cargo de que el punto de partida, lo establecido o tomado en las fases primera y segunda como tesis, como siendo en-sí o como inmediatez, es sólo el resultado de la negación; que la tesis ha nacido en verdad de la antítesis o que la posición sustancial ha sido puesta por el sujeto en tanto que reflexión. Esta es la perspectiva ganada cuando, por ejemplo, entendemos que la ley de la propiedad es puesta por el robo, o que la libertad burguesa es fruto de la opresión, o que la naturaleza muda es una imagen del lenguaje, o que la unidad con la Madre es sólo desde su pérdida o que la sustancia ética es puesta por Antígona. Este saber es saber que la tesis es en verdad la negatividad de la reflexión (del parásito o del sujeto) que se pone *a sí misma* como positividad, que se pre-supone a sí misma como un en-sí previo. Es descubrir, en definitiva, que no hay un comienzo positivo, sustantivo o en-sí, anterior a la negación de la antítesis.<sup>18</sup> Žižek recurre aquí a menudo al relato *Ante la ley* de *El Proceso* de Kafka para recordar que la Puerta de la Ley, la universalidad sustantiva que presuntamente me trasciende y me precede, sólo está allí para mí, porque soy yo -en verdad mi deseo- quien la ha puesto.<sup>19</sup>

En este sentido la reflexión prueba no tener un afuera o, dicho con otras palabras, se prueba absoluta: no hay

nada que no caiga dentro de su movimiento, ninguna instancia sustancial que no tenga en ella su origen.<sup>20</sup> Y de este modo surge la tentación de erigir al sujeto, en tanto que movimiento reflexivo, en absoluto fundamento, de convertirlo en “principio”. Sin embargo, también en este momento se deja ver ya que el principio así ganado -resultante de la inversión de la negatividad en positividad, de la antítesis en tesis- habría de correr la misma suerte que la tesis que ahora se desmorona. Se ve incluso que esta inversión es la que de hecho está a la base *de toda tesis*, que la posición de cualquier tesis consiste en el movimiento por el que la negatividad reflexiva se pone como principio o fundamento: esto es, en el movimiento por el que se constituye o afirma un *sub-jectum*. La reflexión subjetiva se eleva a una tesis, pone un en-sí universal, en el mismo gesto en el que niega la propia particularidad, en el que afirma la propia posición como no-particular, como una mirada capaz precisamente de totalizar o enmarcar toda particularidad. En definitiva: ambas, tesis y antítesis, sustancia y subjetividad resultan constituirse en su contraposición a partir de un único salto ilegítimo, de un único movimiento excesivo o una única *hybris*.

Žižek no se cansa de repetir que la constitución del sujeto como tal (como un principio o una identidad) consiste siempre en la conformación de una posición totalizadora o, como diría Laclau, hegemónica: si se quiere, totalitaria.<sup>21</sup> Y exactamente en la misma medida explica también una y otra vez cómo todo género o determinación universal nace de una especie particular que se niega y oculta su negación. En el origen del universal kantiano del deber, por ejemplo, sólo está una pura inclinación, una inclinación que en virtud de su pureza, de su haberse desembarazado de cualquier objeto determinado, se muda en su contrario, se eleva a la ley del deber, y permite reunir así todas las otras inclinaciones bajo el concepto de inclinación patológica, reconocerlas como patologías.<sup>22</sup> Nace de este modo la oposición deber-inclinación a espaldas, por lo demás, del propio Kant. Y para Žižek, también en este caso, el mérito de Hegel, que mira por detrás de Kant, consiste en descubrir bajo esta aparente oposición de contenidos, bajo esa “oposición real”, el puro desajuste *formal* entre particularidad y universalidad *como* la misma condición constitutiva del *lógos*.

Recapitulando podríamos decir que la perspectiva que derriba la tesis tumba con ella también a la antítesis, que al desenmascarar el comienzo sustantivo destruye también el principio negativo o subjetivo que es su contrapartida, en tanto que contrapartida suya. Sin sustancia tampoco hay Antígona, sin la imagen de la pura naturaleza tampoco la historia deviene, sin ley de propiedad tampoco el robo es robo. Se descubre que la reflexión subjetiva como tal -como subjetiva- depende, pues, de aquel otro primero presupuesto, que no se sostiene sin él, que se desmorona si aquel se desmorona. Se va a pique, en definitiva, la reflexión subjetiva en tanto reflexión que presupone un objeto a negar. Pero con esto entramos ya en el segundo tiempo del contragolpe, en la transformación de la reflexión externa en reflexión absoluta.

El irse a pique de la reflexión subjetiva o del sujeto equivale al reconocimiento de que su propio movimiento (negador o reflexivo) no es en verdad suyo, de que procede de una realidad que, por tanto, lo empuja por detrás, a sus espaldas. El movimiento del sujeto es en verdad de la

sustancia. Aunque sea el sujeto el que pone la sustancia, el que sienta una universalidad como un en-sí, la necesidad de hacerlo lo precede y lo determina, es antes que él. La reflexión resulta trasladada, pues, al origen, en el sentido de que se reconoce como perteneciendo a la realidad misma, a la cosa misma.

Ahora bien, entonces -dice Hegel- el origen, la realidad o la sustancia en los que se reinscribe la violencia de la reflexión, se retira. Esto significa para Žižek que ese origen sólo es reconocido como “afuera” del sujeto, del *lógos* mismo, en la medida en que se desenmascara como pura negación, esto es, como negación que no está remitida a nada más que a sí misma o que no presupone contenido alguno que negar: como negación autorrelacionada. Dicho de otro modo, esto real que es causa y no efecto del poner y el presuponerse-como-dado del sujeto, este “resto” presubjetivo, esta sustancia anterior a toda sustancia puesta por él, se desvela ahora como una brecha. Y esta brecha es entonces la verdad de sustancia y sujeto, de tesis y antítesis, el único suelo o falta de suelo que los une. Como dice Žižek, esta sustancia, lo mismo que lo Real lacaniano, no se puede decir, pero, precisamente por ello, es la exigencia, el origen, del *lógos* todo: por eso no es negación simple sino negación doble, o por eso no es mera nada sino “menos que nada”.<sup>23</sup> Volviendo a *El Proceso* de Kafka podríamos decir: el secreto buscado, el origen que me precede, no era sino la nada de mi deseo, pero ciertamente una nada que no se tolera, que se vuelve contra sí misma y en este negarse se expresa como el movimiento de la reflexión subjetiva, como el movimiento que pone y presupone necesariamente una sustancia, una tesis o un en-sí, un fundamento que oculte -al positivizarla- la brecha que es el verdadero origen.

El contenido de la síntesis dialéctica no es sino esta brecha, esta nada encontrada en el límite del *lógos* o de la reflexión. El momento que señala es, pues, solamente el de la decepción de un desencuentro. El sujeto se ha descubierto albergado en la sustancia, pero ciertamente sólo como su vacío. Sin embargo, al completarse así el contragolpe, la perspectiva ha cambiado absolutamente.

En primer lugar, se ha ganado un saber ciertamente reconciliador: el saber de que el conflicto entre la tesis y la antítesis, el comienzo positivo y su opuesto negativo, en verdad *no era tal*. Ambos términos se han mostrado como insolubles, como la expresión de una misma nada originaria que se niega; y, de este modo, la contraposición “real” de la que partíamos ha quedado atrás, ha sido superada.<sup>24</sup>

En segundo lugar, no obstante, el nuevo punto de vista sabe también de la verdad del conflicto *como forma*, y por tanto de la necesidad del conflicto superado *en tanto que conflicto*, de la necesidad de haber transitado por la negatividad de la antítesis o de la reflexión subjetiva. Sólo esta negatividad ha podido poner de manifiesto, en efecto, la falsedad de la contraposición de partida en tanto que oposición de determinados contenidos positivos.

Para Žižek, la reconciliación hegeliana conlleva, en este sentido, la afirmación de la reflexión subjetiva, de la violencia del sujeto, o de la elevación ilegítima de una particularidad a la universalidad. Insiste así, por ejemplo, en que lo interesante de la lectura hegeliana del terror de la Revolución Francesa es la comprensión que prueba de su necesidad: lo que Hegel acertó a ver es que habría sido



imposible elevarse al punto de vista que supera la oposición de antiguo régimen y liberalismo sin haber atravesado la totalización ilegítima y violenta, criminal, que supuso el terror. La herida de la negatividad sólo puede ser curada por ella misma.

La síntesis dialéctica es, en realidad, la propia antítesis que deja de verse como error o fracaso, es decir, que ya no es mirada desde la tesis o por relación con la tesis.<sup>25</sup> Es la antítesis comprendida ahora como la verdad de la tesis y de la contraposición superada, la antítesis descubierta como la expresión de la negación autorrelacionada que está en el origen de toda “oposición real”.

Por eso, frente a las lecturas tradicionales, la síntesis no se puede entender, según Žižek, como la realización plena de una posición que fuera, en potencia, ya en el comienzo, ni como el triunfo de una tesis que saliera enriquecida y fortalecida del combate con su antítesis. El saber ganado sobre la unidad de los opuestos no consiste en saber que en verdad se complementan y que por tanto han de ser reconocidos como los dos lados de una totalidad cerrada, sino, antes bien, en saber que su interdependencia expresa precisamente la contradicción de lo real, precisamente la que denuncia el carácter puesto, o ficticio, de cualquier totalización. La reconciliación consiste en ver que los términos del conflicto ya no valen, pero no porque se haya superado todo conflicto, sino porque el conflicto se ha desvelado justamente como lo real o como el origen.<sup>26</sup>

Así que finalmente hemos transitado del espacio del *lógos* al de la sustancia, a la realidad misma, *sin haber abandonado* el camino dialéctico, permaneciendo simplemente en el desencuentro del *lógos* con su límite. Es decir, sin conquistar ningún más allá el sujeto se ha ido a pique y se ha colocado así en la brecha de la realidad, ha resultado reinscrito en la sustancia. Y ello no ha consistido más que en un cambio de perspectiva que es, sin embargo, absoluto, que lo cambia todo: el marco desde el que se miraba se ha ido a pique y, con ello, la realidad enmarcada ha devenido también otra.

### 3. La escritura retroactiva de la historia

En lo que sigue trataré de explicar el sentido en que esta reconstrucción del movimiento dialéctico es también una deconstrucción de la interpretación habitual que atribuye a Hegel la comprensión de la historia como la realización de una teleología establecida de antemano.

Acabo de resumir la verdad del movimiento del *lógos* o del sujeto como su propio desencuentro con la brecha de la sustancia o como el tropiezo con su propio límite: como el vuelco que se produce cuando el sujeto descubre que él no es en verdad fundamento alguno, y se inscribe así -o inscribe el marco que él es- en la realidad. Se mira entonces, en efecto, desde más allá de sí y por eso mismo deja de ser la mirada que era. Se coloca a una distancia verdaderamente infinita, inconmensurable, respecto a la perspectiva que él era: es decir, se ha ido a pique, es ya otro. El contragolpe comporta siempre, por tanto, el acontecer de algo nuevo, hasta ahora imprevisible, y explica de este modo el trascenderse, la apertura, del lenguaje o -diríamos hoy- del movimiento de simbolización. Es el tropiezo que empuja toda determinación, todo concepto,

más allá de sí. Es el motor del movimiento del *lógos* -en verdad de la sustancia-sujeto, del concepto y de la cosa.

Y entonces vemos que también es este vuelco de la mirada el que abre la historia, es decir, que él es también el origen del tiempo. El tiempo surge en verdad del pliegue entre los dos golpes del contragolpe, finalmente del hiato del desajuste originario. Cuando Hegel, en el Prólogo de la *Fenomenología*, expone la inversión dialéctica como el salto que se produce en la proposición especulativa a causa del desajuste constitutivo, formal, entre el sujeto y el predicado, o entre lo universal y lo particular, que ella pone como idénticos, muestra claramente que el discurrir -si se quiere, la historia- del *lógos*, el trascenderse del juicio hacia el silogismo, surge del desencuentro que nos ocupa.<sup>27</sup>

También podemos referirnos a este salto originario, al corazón de todo tránsito dialéctico, como al desfase entre cualquier enunciado y su enunciación.<sup>28</sup> Se trata de nuevo del conflicto formal entre la universalidad -en este caso, de la intención significativa- y la particularidad -en este caso, de su realización significante. El motor del discurso se puede identificar aquí como la contradicción que necesariamente se produce al enunciar un enunciado, al poner en acto una intención significativa. Me interesa esta formulación del tropiezo constitutivo del *lógos* porque permite ver inmediatamente -creo- que el movimiento dialéctico es también el *movimiento de la acción*, y que por tanto la reconstrucción que Žižek hace de su lógica nos ofrece también su comprensión de la acción hegeliana. Ya se dijo que el movimiento del *lógos* es en verdad el de la sustancia-sujeto, el del concepto y la cosa, y es bien sabido que el lugar en el que estos dos lados se unen en Hegel es también el lugar en el que teoría y praxis, saber y acción, convergen.

Pues bien, si repensamos el doble vuelco de la inversión dialéctica como estructura de la acción se iluminará el modo en que la historia hegeliana, al menos al parecer de Žižek, sólo escribe su *telos* retrospectivamente.

Si, tal como vimos, para Žižek el movimiento dialéctico expresa el modo en que la negación autorrelacionada impugna todas las posiciones que ella misma, ilegítimamente, pone, el modo en que el desajuste originario desmonta todas las identidades con las que él mismo pretende suturarse, se entiende que la acción verdaderamente hegeliana sea para él la trágica, es decir, aquella que fracasa *necesariamente* en su misma realización.<sup>29</sup> Del mismo modo que en el lenguaje, en cualquier juicio, partimos siempre de una determinación universal que es tomada como dada, como tesis, toda acción presupone la universalidad de una ley ligada a una determinada representación de la realidad, a una totalización del mundo. Determinarse a una acción o proponerse un fin particular implica más concretamente dar por supuesta la posibilidad de que mi acto exprese adecuadamente la ley puesta a su base, y de que encaje o se integre (sea positiva o sea negativamente) en la realidad preconcebida. Toda acción presupone, pues, una simbolización; más aún: tiene en primer término la forma de una acción simbolizadora. Žižek recuerda el modo en que Hegel lo explica a propósito del alma bella: su queja del mundo delata, tras la aparente pasividad, la afirmación del mundo supuesto como su verdadera acción.<sup>30</sup>

La realización efectiva de una acción afirma siempre por tanto la coincidencia de la particularidad de mi fin y la universalidad de la ley y el mundo. Podría decirse que su objetivo, sea el que sea, entraña siempre éste: el de probar esta coincidencia, o que el cumplimiento de su fin depende siempre de la confirmación de esta identidad. Ahora bien, la posición de Hegel al respecto, según Žižek, es la de que la auténtica efectuación de una acción *la desmiente necesariamente*, niega necesariamente esa presuposición de partida.<sup>31</sup> En este punto yo no puedo evitar pensar especialmente en la lectura hegeliana de Antígona en la *Fenomenología*. En el momento en que Antígona entierra a Polinices, en el que realiza la acción que ha de confirmar la identidad de su fin con la ley y que ha de reafirmar la sustancialidad de su mundo, en ese mismo momento, Antígona misma resulta separada de la ley, y la sustancia ética, mostrándose rota entre la familia y la polis, descubre la falsedad de la unidad presupuesta.<sup>32</sup> Todos los presupuestos del acto se desmoronan. En última instancia, el desajuste constitutivo entre particularidad y universalidad sale a la superficie y desenmascara el carácter ilegítimo, la *hybris*, de la pretensión de unificarlos, de la pretensión que la acción significa. El fin que ella encarna, ella misma, pues, *fracasa*. Antígona, para-sí perfectamente identificada con la ley, es -para los otros- *criminal*.<sup>33</sup> El sujeto no hace más que afirmarse en la acción, pero esta afirmación es esencialmente la elevación ilegítima de una particularidad -de una intención o de un fin- a la universalidad, y precisamente por ello el sujeto (a diferencia de las piedras) es siempre culpable.<sup>34</sup>

Se impone, pues, la pura negatividad: toda identidad se desmorona y el fracaso del objetivo buscado le confiere a la acción el aspecto de un puro acontecimiento, de la simple irrupción de la nada en el orden del ser. Pero este puro negar que emerge de la particularidad de la acción, esta pura destructividad, está poniendo de manifiesto *la verdad* de todos los presupuestos, está desenmascarando su verdad como una nada o como la brecha de un conflicto constitutivo, originario. Por eso caen a la vez el fin de Antígona y la sustancia ética, o Antígona y Creonte, o la familia y el estado. Y entonces, con esta caída de los dos lados cae también el enfrentamiento que los unía: también su conflicto es dejado atrás. Žižek insiste en este sentido en que la acción hegeliana, la que hace la historia, borra siempre el pasado; en que a ella le es inherente este momento ahistórico en el que el pasado resulta “no haber pasado”. El fracaso de la acción nos coloca en el momento cero de la historia.<sup>35</sup> Que la simbolización que presupone el actuar se haya desmoronado, se haya desvelado como no siendo y no habiendo sido nunca, quiere decir sin duda que el pasado, el en-sí de la historia, se ha ido a pique. Como viene a decir Žižek, no se trata de que la verdad de la frase “Te quiero” sea relativa al momento de su enunciación, sino de que también lo es la frase “Te he querido en el momento x”.<sup>36</sup>

En este borrar el pasado se puede reconocer entonces el desajuste, y con él el fracaso de la acción que lo pone de manifiesto, como lo verdadero. Ahora bien, esto significa reconocer la imposibilidad de no pecar al actuar, reconocer que la acción no puede ser más que vinculando lo que no se deja vincular, que su pretensión es necesariamente ilegítima. Y este reconocimiento es ya en sí mismo el perdón. De modo que el fracaso de la acción se muestra

al fin como verdaderamente reconciliador. Žižek lee el tránsito del perdón de los pecados de la *Fenomenología*, la resolución del conflicto entre la conciencia juzgadora y la conciencia actuante, precisamente en estos términos. Los pecados son perdonados, el amor los borra, únicamente porque se descubre y acepta que el desajuste que ellos expresaban es el de la realidad misma, que viene, pues, de detrás del pecador, que es el agujero mismo de la sustancia.<sup>37</sup>

Hemos alcanzado, pues, el saber de la síntesis o la re-flexión absoluta. El conflicto particular de una acción determinada se ha superado porque se ha reconocido la verdad como conflicto, y entonces se ha comprendido la necesidad de que la acción fracasara, se ha entendido que sólo atravesando su destructividad era posible superar el conflicto.<sup>38</sup> O, dicho de otro modo, en la reconciliación el fracaso también deja de ser visto como fracaso. Ciertamente, sólo por mor de esa negatividad en la que fracasa el objetivo buscado se descubre la verdad de esa acción y se cumple así otro objetivo, o mejor, se descubre otro objetivo (hasta ahora desconocido) como ya cumplido.

Esta verdad que se descubre inesperadamente aparece ciertamente como el objetivo que la acción, su fracaso, sí ha cumplido. Y es a la vez el descubrimiento de la verdad de aquel primer objetivo fracasado, de la falsedad de sus presupuestos o de la historia que él ponía. Dicho de otro modo, el perdón que cancela el conflicto pasado porque conoce su verdad como una brecha, está escribiendo, al hacerlo, otro pasado, esta “positivizando” de nuevo esa nada, está re-simbolizando el vacío que precede a todo conflicto, la misma muerte que tanto la familia como el estado, tanto Antígona como Creonte simbolizaran de un modo que ya no podemos comprender, que ya se ha borrado. Esta reescritura es, pues, la simbolización de aquel fracaso bruto, mudo, que hacía que la acción apareciera como un acontecimiento ininteligible. Es la interpretación que transmuta el fracaso en éxito o la contingencia en necesidad. Žižek se refiere a ella como al segundo momento del acontecimiento, el que conoce y escribe el verdadero *telos* al que, “astutamente”, la acción obedecía, y el que de este modo completa el acontecimiento mismo o realiza la acción como verdadero acontecimiento, como acción verdaderamente nueva, como acción que abre historia.<sup>39</sup> Por eso afirma Žižek que Hegel fue el primero en sentenciar la necesidad de repetir la revolución. La revolución sólo puede ser efectiva tras haber fracasado, gracias a haber fracasado.<sup>40</sup>

De manera que la acción no sólo tiene su primer momento en la conceptualización o la simbolización, sino que ella no es otra cosa que simbolización, conceptualización o interpretación. Sólo que lo es como tránsito, como el paso de una simbolización a otra o como el reajuste de lo siempre desajustado. Toda interpretación es así re-interpretación. Pero la conclusión a la que quería llegar es la que concierne al carácter retroactivo del *telos* y la historia. El *telos* que aparece como ya cumplido, que se escribe ahora como habiendo orientado la historia, no había aparecido efectivamente nunca antes. No había sido nunca en potencia: es sólo ahora que ya se ha cumplido. Y sin embargo se descubre como ya estando ahí antes de mí y de mi acción y por eso se proyecta o escribe como mi verdadero presupuesto, o como el presupuesto, o el pasado, de mi nueva posición. Es decir, que la escritura de la

historia no puede ser más que retroactiva porque el *telos* que descubre como cumplido y registra sólo se constituye a través del fracaso de aquel primer *telos* buscado, porque, en consecuencia, no puede nunca ser visto de antemano: es la verdad de aquel pasado que ha acontecido en su irse a pique. Este es el efecto directo de que la realidad sea no toda o inconsistente, y es según Žižek lo que Hegel trataba de decir al afirmar que la lechuza de minerva sólo a la noche alza el vuelo.<sup>41</sup>

Toda línea de acción proyectada hacia el futuro, o todo tiempo que proyectemos como una línea pretendiendo situarnos más allá del movimiento de la historia, pretendiendo poder mirarla desde fuera y totalizarla, suponiendo, pues, que ella es en sí misma un todo, necesariamente se quebrará para curvarse, volverá sobre sí para dibujar un círculo. El tiempo de Hegel -mejor retratado por Derrida que por el famoso final de *Ser y tiempo* que lo convierte en la sanción definitiva de la presencia de la metafísica occidental- es éste: el de la contradicción entre la línea y el círculo, el del presente como presente desquiciado, desajustado, entre la proyección de un *telos* que no será y el reconocimiento de otro que ya ha sido.<sup>42</sup> Por eso Žižek afirma descubrir la apertura de la historia hegeliana en su propia clausura, en su estar cerrada al más-allá del futuro o en su rechazo del futuro como del mal infinito. Es antes bien en la vuelta del tiempo sobre sí, en el círculo, donde la línea puede tropezar con lo nuevo, descubrir lo imprevisible. Y éste es sin duda el trabajo de la reinterpretación, de la escritura retroactiva, que Žižek hace de Hegel. Abrir la filosofía de 'Hegel' al porvenir sólo consiste para él en completar el acontecimiento Hegel repitiéndolo.

## Notas

<sup>1</sup> La investigación conducente a este artículo ha sido financiada por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (Proyecto de Investigación: "La teleología en la obra lógica de Hegel", PGC2018-093363-B-I00), en parte con fondos Feder de la Unión Europea.

<sup>2</sup> Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto: hacia una refundación del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid, 2016, pp. 23, 103.

<sup>3</sup> Žižek se presenta y se ha presentado siempre como un filósofo hegeliano. Su tesis doctoral se constituye como una doble interpretación de Lacan y Hegel que trata de mostrar que la verdad de sus posiciones es una y la misma y, ciertamente, la que permite dar por fin una "salida" al marxismo, al posestructuralismo y a la filosofía analítica. Cabe decir que seguramente el peso de Lacan en sus primeros textos, también en *El sublime objeto de la ideología*, es superior al de Hegel, o que su lenguaje es reconociblemente más lacaniano que hegeliano, pero se ha de recordar que, incluso en esos textos, en todas las ocasiones en que recoge o recapitula una tesis lacaniana afirma inmediatamente que un correlato de semejante verdad sólo se puede encontrar en Hegel.

<sup>4</sup> Cf. S. Žižek, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 94.

<sup>5</sup> La crítica a la finitud del principio kantiano, al formalismo de su libertad y en general a las dicotomías que su sistema sanciona, son en verdad tres aspectos de una misma insatisfacción respecto a la filosofía de Kant que compartieron en las dos últimas décadas del siglo XVIII no sólo Fichte, Schelling y Hegel, sino también, como es bien sabido, Schiller y Hölderlin. Ahora bien, es sólo a partir de sus escritos de Jena cuando Hegel expresará estas reservas como el rechazo de la finitud en tanto que asociada a la determinación de lo absoluto como incognoscible. Como Žižek no se cansa de repetir, Hegel ya no pretende dejar atrás la reflexión (su escisión y, en este sentido, su finitud), sino su complicidad con la afirmación de un incondicionado en el que sólo cabría creer: cf. por ejemplo G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 65-88.

<sup>6</sup> Desde sus primeros trabajos Žižek insiste en que, tal como Hegel lo diagnosticó, el "miedo" kantiano ante su propio descubrimiento se tradujo en el reconocimiento de la trascendencia de la cosa-en-sí y en que, por este motivo, Kant se quedó "corto" en su propia afirmación de la

finitud: cf. por ejemplo S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Madrid, 2010, 250 ss.; *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 95-97. El desarrollo de esta "cobardía" kantiana en los términos explícitos de la reducción de una cuestión en sí misma ontológica a una epistemológica se vuelve central —en tanto que hilo conductor de la interpretación de la relación de Hegel con Kant— tanto en *Menos que nada* como en *Contragolpe absoluto*. Cf. por ejemplo, S. Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Akal, Madrid, 2015, pp. 308 ss.

<sup>7</sup> Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 298-299.

<sup>8</sup> Ya en sus primeras obras, al señalar la "hipocresía" del posestructuralismo derridiano cuando niega todo metalenguaje, está Žižek identificando la complicidad de esta posición con una afirmación no reconocida, solo implícita, de cierta trascendencia: Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 207-211. En *Contragolpe absoluto* presenta a Heidegger como el pensador trascendental por excelencia, máximamente radicalizador del trascendentalismo, al estructuralismo, efectivamente, como un "trascendentalismo sin sujeto", y a la posición derridiana como la investigación de las condiciones metatranscendentales de lo trascendental. Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto*, op. cit., pp. 97 ss.

<sup>9</sup> En *Contragolpe absoluto* Hegel aparece como el único filósofo que responde al reto planteado por el marco trascendental inscribiéndolo en la realidad, es decir, "enmarcando el marco" y haciendo así metafísica. Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto*, op. cit., pp. 104 ss. Pero ya en *Menos que nada* había explicado Žižek que, de todos los idealistas, fue sólo Hegel el que transportó "un obstáculo epistemológico a la cosa misma como su fracaso ontológico" y que, por ello, constituye sin duda la cúspide del Idealismo alemán. Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., p. 28.

<sup>10</sup> Desde su tesis doctoral resulta crucial para Žižek la prioridad que el "lado formal" tiene para Hegel: desde aquí se opone frontalmente, en efecto, a las lecturas tradicionales que ven en la filosofía hegeliana el advenimiento de la síntesis de la forma kantiana con el contenido que el sistema crítico excluía. Cf. por ejemplo S. Žižek, *El más sublime de los históricos*, Paidós, Buenos Aires, 2013, pp. 21 ss.

<sup>11</sup> Que el *lógos* tropieza por sí mismo necesariamente significa en efecto que este (des)encuentro nace de su propia "forma", que no depende de contenido determinado alguno, sino de la relación esencialmente negativa entre sujeto y predicado. El modo en el que la prioridad de la forma en Hegel es indisoluble de su metafísica del no-todo lo explica Žižek, por ejemplo, en *Contragolpe absoluto*: Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto*, op. cit., p. 112. Por supuesto, desde sus primeros escritos ve en este desajuste formal el perfecto correlato de la relación entre "lo Real" y "lo simbólico" lacanianos: los "fallos" o grietas del orden simbólico expresan su (perforada) constitución metafísica, su verdad más propia, porque expresan el modo en el que lo Real agujerea lo simbólico. La negatividad absoluta hegeliana se corresponde con lo Real lacaniano: Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 228-229.

<sup>12</sup> En la Introducción de la *Fenomenología* Hegel localiza en efecto el error kantiano en su miedo al error. Descubre ese miedo al error como miedo a la verdad, a que la verdad sea contradicción (Cf. G.W.F., Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 181). Y Žižek lo explica como la resistencia (del "obsesivo" Kant) a reconocer que no hay más verdad que la del fenómeno (contradictorio) que tenemos delante, como el apego a la ilusión de una verdad más allá de ese fenómeno, de un en-sí libre de toda contradicción. La "ternura" kantiana por las cosas expresa su apego a la exigencia de que la verdad se distinga de los enredos de la apariencia/fenómeno: Cf. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 297, 308. Por supuesto recuerda Žižek entonces la sintonía entre esta observación hegeliana, que expresa en efecto su "madurez" respecto a Kant, y la afirmación lacaniana de que la verdad tiene la estructura de la ficción. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto*, op. cit., pp. 246-247.

<sup>13</sup> Para el rechazo žizekiano de la lectura tradicional del movimiento dialéctico como movimiento de reapropiación, así como de su comienzo a partir de una posición positiva Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto*, op. cit., pp. 163, 203. Se explicita aquí además el sentido en el que para Žižek el comienzo en Hegel es solamente (como lo muestra por lo demás la propia *Ciencia de la Lógica*) una nada que se niega a sí misma, una negación autorrelacionada. Es precisamente el carácter originario de este doble negar el que explica que, de acuerdo con Žižek, sustancia y sujeto se reconcilian en Hegel sólo en tanto que ambos se van "a pique" en ese abismo que los precede. Y de aquí su rechazo también de la interpretación del absoluto hegeliano como una identidad subjetiva que liquida todo resto sustancial: Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 286-287. Para Žižek, el correlato de la verdadera sustancia-sujeto hegeliana o de esta realidad perforada en la que consiste el fenómeno que pone por sí mismo, en virtud de su propia quiebra, la cosa-en-sí, es en Lacan el gran Otro que ya siempre está atravesado por una falta, el orden simbó-

lico en tanto que estructurado entorno a lo Real como “la Cosa” imposible. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op.cit., pp. 251-252.

<sup>14</sup> Žižek recurre a este chiste en *El más sublime de los histéricos* y en otros lugares: Cf. por ejemplo S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., p. 123. *El resto indivisible* se puede leer en general como la defensa de la superioridad de Hegel sobre Schelling basada en el modo en que Hegel logra esta recuperación, tras la crítica kantiana, del enfoque metafísico sin necesidad de recurrir a fundamento alguno (trascendente), ni siquiera en el modo (schellingiano) de un fundamento dividido. Cf. S. Žižek, *El resto indivisible*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2013, esp. pp. 169-175, 205-223.

<sup>15</sup> Cf. S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 88 ss.

<sup>16</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*. I. La lógica objetiva, Abada, Madrid, 2011, pp. 447-456 (esp. p. 450).

<sup>17</sup> Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto*, op. cit., pp. 157 ss.

<sup>18</sup> La prioridad de la antítesis respecto a la tesis es efectivamente crucial para Žižek y para su rechazo de la interpretación tradicional de Hegel. Cf., por ejemplo, S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 331 ss.

<sup>19</sup> Cf. por ejemplo, S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 88.

<sup>20</sup> En kantiano podríamos decir que se ha demostrado que la cosa-en-sí es sólo del fenómeno, o que el presunto en-sí es siempre desde el para-sí del concepto.

<sup>21</sup> Cf. por ejemplo, S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pp. 86 ss.

<sup>22</sup> Para la explicación del movimiento dialéctico como aquel en el que una especie se pone como género y como aquel en el que, en consecuencia, el género es una especie de sí mismo Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., pp. 54 ss. y pp. 117 ss.

<sup>23</sup> Esta “sustancia” ya no designa, pues, ninguna trascendencia respecto al sujeto o a su *lógos* finito o incluso, en lacaniano, al orden simbólico. En la medida en que ella sólo es la absoluta negatividad o la negación que se vuelve contra sí, incluye ya al lenguaje como su expresión más verdadera y a la vez como su máscara. Es necesariamente subjetiva o, dicho de otro modo, sustancia-sujeto, una sustancia rota en/por el vacío del sujeto y en ningún caso una “sustancia primera”. Cf. S. Žižek, *Contragolpe absoluto*, op. cit., pp. 156-165. En términos lacanianos es lo Real: aquel lugar máximamente íntimo de lo simbólico que lo excede (lo “éx-timo”), pero que en ningún caso ha de entenderse, pues, como (pura) trascendencia.

<sup>24</sup> La oposición de Žižek a la interpretación tradicional de Hegel no le impide, pues, en absoluto reconocer que Hegel es el filósofo de la reconciliación o, como señala él mismo, recordando los escritos hegelianos de la época de Frankfurt, el filósofo del amor. Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., p. 19.

<sup>25</sup> La idea de que la síntesis es en verdad exactamente lo mismo que la antítesis, sólo que mirada desde otro ángulo, aparece ya en S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., pp. 83, 106, y en S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 229.

<sup>26</sup> En este sentido defiende Žižek que la postura verdaderamente hegeliana, la que Hegel ocupa a partir de los escritos de Jena, no consiste en elevarse a alguna instancia (sea o no nostálgica, como lo era para muchos, por ejemplo, la Grecia clásica) que resuelva las tensiones de la Modernidad o que supere definitivamente sus dicotomías, sino precisamente en entender que estas dicotomías y estas tensiones constituyen su propia resolución, o, dicho de otro modo, que la respuesta está en la pregunta misma y no más allá de ella. Para la afirmación žižekiana de la reconciliación de Hegel con la Modernidad: Cf. por ejemplo, S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 268 ss.

<sup>27</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pp. 164 ss. Esto explica que cada vez que Žižek se concentra en la exposición del funcionamiento del lenguaje, ya sea como el movimiento dialéctico hegeliano o como la cadena significante lacaniana, no pueda dejar de transitar a la cuestión del tiempo y la historia. La subversión hegeliana del orden del juicio es a la vez la subversión de la linealidad del tiempo. En este sentido, ya en su tesis doctoral, los capítulos sobre la “lógica del signifiante” son seguidos inmediatamente por otros sobre el retroactivo *Ungeschehenmachen* de Freud y la “astucia de la razón” de Hegel. Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., pp. 49-115.

<sup>28</sup> Ya en *El sublime objeto de la ideología*, para explicar el modo en que Lacan (como Hegel) entiende la “identificación” o desmonta la originalidad de la identidad del sujeto, recurre Žižek a la importancia, en psicoanálisis, de la quiebra entre “sujeto del enunciado” y “sujeto de la enunciación”: Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 154 ss.

<sup>29</sup> Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., p. 38. Esto es lo que señala Žižek al explicar que la auténtica acción no “encaja” nunca en el mundo o la historia que la precede, que ha de darse sus propios y nuevos presupuestos y que es, por tanto, siempre la ruptura del vínculo social: cf. por ejemplo, S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 117. Y

por esto mismo dice también que el “Acto” nace siempre de una posición en la que se “carece de discurso”. Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., p. 481.

<sup>30</sup> Cf. S. Žižek, *El sublime objeto*, op. cit., p. 274.

<sup>31</sup> Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., pp. 93 ss.

<sup>32</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 561-562.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, p. 566.

<sup>34</sup> Žižek insiste siempre en el carácter originario de la culpa. En *El sublime objeto de la ideología* la presenta, en términos lacanianos, como el efecto de la incapacidad del sujeto de responder a la pregunta (imposible) que le lanza el gran Otro. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 235.

<sup>35</sup> Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 237-251. En *El sublime objeto de la ideología*, al hilo pues del comentario lacaniano de *Antígona* en el Seminario VII, Žižek describe también el vacío que Lacan sitúa “entre las dos muertes” como el “núcleo no histórico” en torno al cual se articula la red simbólica. Cf. S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., p. 181.

<sup>36</sup> En este sentido comenta el título de una conferencia de Dupuy: “Cuando yo muera nada de nuestro amor habrá existido jamás”. Cf. S. Žižek, *Acontecimiento*, Sexto Piso, Madrid, 2018, p. 98.

<sup>37</sup> Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 356 ss.

<sup>38</sup> Son muchísimos los lugares en los que insiste Žižek en que el interés de Hegel al tratar el Terror francés no era tanto el de mostrarlo como el callejón sin salida que fue, sino más bien el de explicar cómo, siendo así, era sin embargo necesario. Cf. por ejemplo, S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 252 ss.

<sup>39</sup> Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 230-244; *Acontecimiento*, op. cit., pp. 100-104.

<sup>40</sup> La cuestión de la necesidad de la repetición de la revolución aparece en todo caso también desde los primeros escritos de Žižek. Cf. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, op. cit., p. 133; *El sublime objeto de la ideología*, op. cit., pp. 176 ss.

<sup>41</sup> Cf. S. Žižek, *Menos que nada*, op. cit., pp. 244 ss.

<sup>42</sup> Véase la deconstrucción que Derrida lleva a cabo de la “destructiva” lectura de Heidegger del tiempo hegeliano en *Márgenes de la filosofía*: J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989, pp. 63-102.

---

# Las sobras de Hegel están por venir

Félix Duque

---

**Abstract:** The purpose of this contribution is to try to answer the following question: "What is the future of Hegel?" In the 90s of the last century, Hegel woke us up from the dogmatic dream of a history of political emancipation on behalf of freedom, as well as from a history of emancipation from nature in the name of technique; now we try to turn Hegel against Hegel in order to make a reading of him valuable to our present, and to the future to come. Perhaps we could find in Hegel a way to escape both fundamentalism, on the one hand, and exclusionary particularisms on the other. Hegel's work can be read closer to Walter Benjamin's idea of the redemption of the past by the revolution of the present, pointing at the possibility of a new revolution, which offers no guarantees, but in which human dignity is played. This time to come has to be understood as a feedback loop, not as a linear development.

**Keywords:** Hegel, Walter Benjamin, revolution, negation.

Cuando uno se encuentra en apuros para empezar un determinado trabajo (algo que suele suceder demasiado a menudo), el recurso inmediato consiste en preguntarse por el motivo por el cual se eligió el título, e intentar explicárselo por lo menos a uno mismo. Así que comienzo cuestionando el título mismo del artículo: Se podría empezar comentando el título de este trabajo, a saber: "¿Qué es lo que sobra de Hegel, y por qué tiene que venir algo y no más bien nada?"

Ese título es la inversión de aquel con el que comenzaba una obra famosa, si es que eso era una obra y no más bien una excavación, a saber: *Glas*, de Jacques Derrida, de 1972. Este implacable deconstrutor se preguntaba allí por lo que queda, por lo que haya de resto, aquí y ahora (o sea: allí y entonces), para nosotros (o sea: aquí y ahora), de un tal Hegel, aparte de preguntarse por *quién era él*, dejando también en suspensión si con ese "él" se refería al hombre "Hegel", a un filósofo, un *corpus* de textos o una corriente que seguiría fluyendo hoy. Por mi parte, lo que pretendo es más bien preguntarme por las sobras de Hegel (no por lo que en él esté de sobra, o de más), dando la palabra, para inmediatamente quitársela, a Slavoj Žižek, el cual ha dicho famosamente que aún no estamos a tiempo de comprender a Hegel.<sup>1</sup> Yo no estoy de acuerdo (ya he avisado que iba a quitarle palabra y razón): no creo que sea cuestión de repetir ni de recitar nada, menos aún creo que haya que esperar a no sé qué tiempo para que podamos entender no sé qué cosa, por la sencilla razón de que si algo está *por venir* es porque lo está *ahora* y dejará

de estarlo cuando venga (si es que viene: bien puede quedar siempre pendiente, siempre por venir); lo que más bien creo es que ha llegado el tiempo de ajustar las cuentas con Hegel, el tiempo de saber qué es lo que resta de él, qué es lo que nos separa y qué es lo que él tiene que decir, o más bien: qué decirnos a nosotros.

En todo caso, parece claro que hay una necesidad de Hegel: un *Bedürfnis nach Hegel*, como dirían los alemanes. Eso es algo que parece irrefutable; y no -o no solamente- porque se le cite mucho, porque se hagan tesis doctorales sobre su pensamiento o se organicen congresos muy interesantes (o peor aún: porque en este año del Señor de 2020 se cumplan 250 años de su nacimiento, cosa que, si no se explicita más, significa, o bien que hay que ver cómo pasa el tiempo, o bien que "Hegel" -sea eso lo que fuere- se conserva bien, como si fuera una lata -justamente- de conservas).

Que con "Hegel" no sepamos cuál pueda ser su fecha de caducidad no tiene tanto que ver con todo lo anterior (en todo caso, síntomas de algo más profundo) cuanto más bien con un síndrome, o incluso con un *trastorno*: el anuncio de un nuevo espíritu del tiempo.<sup>2</sup> ¿Qué es lo que entrevemos hoy en Hegel que le hace tener futuro una vez más, como si Hegel fuera una espiral interminable de sus *corsi e ricorsi*, por decirlo con Vico? Comparémoslo con lo que Adorno llamaba en Hölderlin la parataxis, a saber: Hölderlin, al final de su vida lúcida, construye poemas perfectos como la elegía *Brot und Wein*, por ejemplo, y luego los desbarata desde dentro; así tenemos distintas *Fassungen*, versiones yuxtapuestas; las últimas, incompletas, pero una tras otra, por así decir. En Hegel, la cosa es más difícil, creo yo: levanta el sistema seguramente más ambicioso de la historia del pensamiento y deja, tal vez conscientemente, que medren las sospechas de que su desmantelamiento (no su deconstrucción, eso me importaría dejarlo claro)<sup>3</sup> es inherente al sistema mismo, no algo que venga desde fuera. Así, mientras los críticos, numerosos, creen haber salido tan telendos de la cárcel del sistema para respirar al aire libre (digamos: en el *afuera*), no se dan cuenta de que todos ellos vivaquean en las ruinas del edificio, sin saber que mientras ellos creen estar destrozándolo, en realidad, de verdad son las trazas y los trazos mismos inscritos en la armazón y la fábrica los que señalan, ya de antemano y a la vez, los síntomas de la catástrofe y la necesidad, tan ineludible como difícil de cumplir, de seguir manteniendo el viejo edificio en pie.

Por eso no se trata ya tanto de leer y de citar a Hegel, y menos de recitarlo (como si leer un ensayo fuera como entrar en una casa de citas), sino más bien de releerlo y reescribirlo, a fin de que lo que en él quedaba en entredicho pueda irrumpir alguna vez como algo todavía no oí-

do, inaudito, o mejor, algo visto y no visto. Eso es, por cierto, el *porvenir* desde el respecto subjetivo, por utilizar una expresión famosa de Catherine Malabou, pero en nuestros pagos conocida de siempre, y que hace alusión a “estar a verlas venir”, “estar al acecho”, olfateando los síntomas, presintiendo así posibles movimientos sísmicos.<sup>4</sup> Es un esperar sin expectativas ni garantías, un futuro que ni está a la vista ni está escondido, sino que está pendiente, *in-between*, justo como el evento, por ejemplo, revolucionario, que siempre se barrunta, pero que cuando sucede lo hace inadvertidamente, como de golpe, según señala Friedrich Hölderlin en otro hermoso poema: *Como en un día de fiesta*: “Yo estaba al acecho y lo vi venir, y que aquello que yo vi, lo sagrado, sea mi palabra”, precedido por una deslumbrante exclamación: *Jetzt aber tagts!* (en improbable traducción, algo así como: “¡Pero ahora se hace de día!”: *endiece*, si así pudiera decirse).<sup>5</sup>

En todo caso, la ambigüedad del legado de Hegel estriba justamente en que las sobras pueden entenderse también como lo que resta, esto es: eso que permanece, pero también lo sustraído o lo que se nos sustrae: sólo podemos entrever las sobras de algo estando al acecho y en función de lo remanente. Como si dijéramos: *lo remanente es lo permanente*. ¿O acaso lo que resta son los restos, lo que de fijo nos queda como legado, como un *Nachlass*: eso que se deja ahí atrás? O bien, al contrario, ¿no será *eso* el centro, el término medio que redimirá a las decisiones al *dirimirlas*? ¿Acaso pueden ser las dos cosas a la vez, a saber, vehículo de nostalgia (“se canta lo que se pierde”)<sup>6</sup> o débil fuerza mesiánica?<sup>7</sup>

Para Hegel, seguramente, lo que resta es ambas cosas a la vez: *Abgeschlossenheit des Denkens*:<sup>8</sup> cerrazón del pensar, anhelo de sistema, de que nada irrumpa desde fuera (*El más sublime de los histéricos*, ya sabemos)<sup>9</sup> contra la interiorización, la *Erinnerung*, el recuerdo de la deuda, del duelo que empuja no tanto a la redención, *pace* Benjamin y su segunda tesis (ya citada), cuanto a la revuelta de los restos. Sólo que en Hegel ese resto es contingente, desde luego, pero lo es en cuanto *co-tangente*, es el producto insignificante, el producto -que no se deja significar- de toda conformación y configuración.

En castellano tenemos una buena palabra para eso: la palabra “rebaba”. Según el *Diccionario de la lengua española*, rebaba es la porción de materia que sobresale en los bordes o en la superficie de un objeto cualquiera; o, según la segunda acepción, tipográfica -y más interesante quizá para nosotros-, el término designa justamente aquella parte del ojo de un carácter que está fuera de los bordes del cuerpo mismo de la caja.<sup>10</sup> En todo caso, “rebaba” obviamente viene del término “baba”, un término extraño, también él un residuo inasimilable, algo que *sobra*. Suponemos que la palabra proviene del latín, aunque su origen no se ha podido atestiguar filológica ni etimológicamente: no está documentada, es decir que ni siquiera como resto encuentra descanso o apoyo, pero es común a todas las lenguas romances. Por ejemplo, en francés “bavardage” es una charla banal, hablar por hablar; o en latín “baber”, es aquel que al hablar no hace sino balbucear, babear por así decirlo. De hecho, la baba es lo que se le cae al bebé -de ahí viene también este nombre-; el cual, por otra parte, no sabe sino balbucear; y eso es también lo que -desde la lengua ideológicamente dominante- haría también el bárbaro, incapaz de hablar en cristiano o a dere-

chas.<sup>11</sup> Según eso, ya no la baba, sino la rebaba sería la supresión del derecho siquiera a soltar baba, el expulsarlo mismo del cuerpo de la caja. Por ejemplo, en el lenguaje escrito ya no hay rebabas actualmente, aunque sí las había en los tipos de imprenta anteriores en que se fijaba ese lenguaje. La rebaba es lo que sobra, aquello que está de más por querer ser demasiado, por no caber en el molde, aquello que sobra naturalmente siempre que se intenta encajar algo, darle forma.

Cuando Hegel trata de la relación lógica forma-contenido, por cierto, no tiene desde luego en cuenta esa necesaria e impertinente rebaba -la persistencia de la baba-,<sup>12</sup> pero sí que aparece en la historia universal: rebabas de la historia son las flores inocentes que el espíritu del mundo -que, como es sabido, no paga de su propio bolsillo los daños ocasionados- va tronchando a su paso. Vista de lo que está de más: desde el resto (y todo, tomado aisladamente, *es resto*), la historia misma entera es una rebaba, un *Schlachtbank*, un banco de matadero.<sup>13</sup> Vista por el filósofo, en cambio, no sólo la historia, sino todos los esfuerzos del hombre tienden a exprimir y a triturar el mundo inmediato, el mundo sensible; hasta la expresión hegeliana es bárbara: *zerquetschen*, es decir, “exprimir, triturar”.<sup>14</sup> La idealidad del mundo consiste en extraer de la sangre del mundo la linfa pura de la libertad política y de la necesidad lógica. Tal es la versión filosófica, creo yo, del *Vae Victis* romano, la historia de los vencedores criticada por Benjamin. Eso es también lo que resta de Hegel.

De todas formas, todo eso ya no sería para muchos ni sangre ni linfa, sino agua; y agua pasada, porque la historia (esa historia: la pugna del hombre por su emancipación de la naturaleza y por la libertad política) habría ya terminado. En eso, la mayoría de críticos y de defensores estaban de acuerdo: bien porque el nihilismo tecnocrático habíase triunfado planetariamente como cibernética (Heidegger *dixit*), o bien porque la democracia liberal y el libre mercado también lo habían hecho (como proclamaban en los 90’ Fukuyama y el *Think tank neocon: The New American Century*). Eso es lo que nos restaba de Hegel, a finales del pasado siglo. Hegel había negado de antemano y filosóficamente el futuro, así que nada habría ya que esperar ni de uno ni de otro, ni de su historia ni de sus historias.

Sin embargo, el aspecto irónico del asunto estaba en que el pasaje en el que Hegel niega futuro a la historia es el mismo en que advierte que sí hay futuro. Todos conocemos la expresión: *Amerika ist das Land der Zukunft* (“América es el país del futuro”), por lo que parece admitir que hay tiempo para la historia.<sup>15</sup> Es verdad que al punto se corrige y dice, como es notorio: “América en cuanto país del futuro no nos concierne a nosotros aquí absolutamente en nada. Pues, según la perspectiva de la historia, tenemos que ver solamente con aquello que ha sido y con aquello que es. En la filosofía, en cambio (se entiende, en la Lógica; F.D.) con aquello que no solamente ha sido (atención a “solamente”: *nur*; F.D.) ni solamente será una vez, sino con aquello que es y que es eterno: con la razón; y con ello, ya tenemos bastante que hacer”. Es decir, la historia tiene que ver con el pasado; y la filosofía, la *Ciencia de la Lógica*, con el presente eterno; *ergo*, no hay sitio para el porvenir.

Si esto es así, eso que es y que es eterno sería la razón misma. Falta el futuro. Es que América, para Hegel, se

mueve entre un pasado esencial trasplantado, el Viejo Mundo o Europa (dejo a un lado las barbaridades -a las veces, también balbuceos- de Hegel con respecto a Suramérica y su triste historia) y un resto inclasificable, una rebaba, una forma de vida extraña (*fremde Lebendigkeit* llama a “eso” que se daría en la salvaje América); una vida que, sin embargo, dice Hegel, puede darse ya por extinguida; así, y de una manera ciertamente poco delicada, habla de una “nación originaria” (*ursprüngliche Nation*) que habría sido ya “extinguida” (*ausgelöscht*). Dejo aquí abierta al respecto una sospecha, quizá insidiosa: la limpieza geográfica y étnica de América con esos espacios inconmensurables (*unermesslichen Räume*), naturalmente vacíos (o vaciados a la fuerza), listos para que los restos de Europa lo ocupasen, ¿tendrá algo que ver con el *Tilgen der Zeit* de la filosofía, es decir con la cancelación del tiempo? Recordemos las frases famosas: “El tiempo es el concepto mismo que *está ahí* (da ist), y que se le presenta a la conciencia como intuición vacía; por eso aparece el espíritu necesariamente en el tiempo, por tanto, tiempo (*so lange*) como tarde en captar (*erfasst*) su propio concepto, es decir hasta que no borrar (*tilgt*) el tiempo”.<sup>16</sup> Pero *tilgen* no significa solamente “cancelar” o “borrar”: su sentido primero es “raspar” (por ejemplo, un palimpsesto, para poder escribir de nuevo sobre él). Pero las huellas en el palimpsesto perduran; aquí, lo que resta de Hegel es al parecer lo que está *para los restos*, lo que lo inhabilita para sernos de alguna utilidad, ya que en el mejor de los casos nos dejaría ver las huellas, los rastros de lo que ha sido, y que ahora está *de sobra*. Su pensamiento se niega a decir nada sobre el futuro: un futuro que ya es nuestro presente; así que habría que borrar también la famosa frase de Ernst Bloch: “Hegel negó el porvenir, ningún porvenir renegará de Hegel”.<sup>17</sup> Parece que es así, a menos que neguemos la mayor contra toda evidencia; sobre todo, la evidencia de manuales y del sentido común cultivado, y sostengamos en cambio que Hegel no negó el ad-venir, el *Zu-kunft*.

Y es que cabe pensar de otra forma: cabe pensar, digamos, *concretamente*. Emprendemos una segunda circunnavegación. Para empezar, nos preguntamos por lo que quiere decir Hegel cuando habla del Sistema de la razón (una razón que, al menos hasta ahora, hemos visto que es tan pura como depuradora, o pura por depuradora, y hasta purgante). Pero veamos: el sistema es, por un lado (el lado *inmediato*, según el cual la Idea queda siempre rota, escindida en dos mitades), el conjunto de condiciones normativas, de presupuestos de todas nuestras condiciones cognitivas y éticas; por otro lado (el lado de la *reflexión*), es a la vez, en el mismo sentido y en el mismo respecto, el reconocimiento del carácter fallido y unilateral de esas condiciones -las categorías lógicas, las determinaciones-. Un carácter aún más defectuoso y fallido cuando las representaciones de la filosofía real (la filosofía de la naturaleza y la del espíritu) vienen a ser consideradas como *veritates per se notae* o, por el contrario, como un montón de sucesos sueltos, cada uno de ellos -eso sí- teniendo sentido de por sí (que para eso son *hechos*, o *datos*).

Según esto, la *Ciencia de Lógica* se nos presenta -por decirlo también con otro término famoso- como un pliegue: el pliegue de la Lógica de la Esencia, que se despliega en la Lógica del Ser; en ésta, cada término niega al si-

guiente en un progreso al parecer infinito, pero que, según aquélla (según su *esencia*) se repliega sistemáticamente, hasta desarrollarse enteramente (como despliegue del repliegue mismo, y a la inversa) en la Lógica del Concepto, siendo así éste, el concepto, la herida siempre abierta de las maneras posibles de que, en un determinado lenguaje, disponemos para poder formular afirmaciones sobre todo lo existente. Pero, de nuevo, a la vez y en el mismo respecto, el concepto es igualmente la asunción, la *Aufhebung* de las inconsistencias inherentes a esas afirmaciones cuando son tomadas de forma aislada, y no en su estructura procesual.

El presupuesto subjetivo de esta concepción (de esta contabilidad de doble entrada, cabría decir, que ha de ser leída en su entrecruzamiento) es, desde luego, que la mente humana es autorreflexiva, que aprende de sus errores por experiencia; pero que a su vez, justamente por ser una reflexión sin fin, los sigue sometiendo a la estructura semántico-praxeológica correspondiente, en una ampliación omnimoda de la ilusión trascendental kantiana; una y otra vez, nosotros crearemos *necesariamente* (por eso se trata de una creencia, o sea: de algo *inmediato*) que la realidad está ahí fuera y que nuestros pensamientos son meros reflejos de esa realidad; una y otra vez pensaremos que las cosas constan de propiedades o accidentes, y que a la vez se deshacen en las fuerzas que las unifican (para el caso, no importa que ahora se trate de las famosas cuatro fuerzas vigentes en la física actual). Y no podremos salir nunca de ese bucle, aun a sabiendas de que las cosas no son así (para ello se escribió la Lógica del ser: para la creencia inmediata, primera, y para darse cuenta de cómo, paso a paso, se va destruyendo esa creencia, pero sólo para creer en otra más alta y compleja: p.e. la *Weltformel* con la que soñaba el buen Einstein). Ello se basa en el presupuesto lógico (para Hegel, indubitable -¿acaso se trata de una creencia suya?-) de que, al captar la realidad, ésta, a la vez, se altera por el movimiento intersubjetivo de llegar a conocerla.<sup>18</sup> Por eso es posible, por eso se da a la vez la recaída psicológica y fenomenológica, una y otra vez, en las mismas trampas por parte del individuo; al igual que gobiernos y pueblos desesperan de que en el matadero de la historia se dé un avance hacia la libertad individual, social y política. Y por ello, nada pueden aprender gobiernos y pueblos de la historia, esa presunta *magistra vitae*.<sup>19</sup>

Como es sabido, la herramienta básica del sistema hegeliano es la negación de la negación; pero, quizá justamente por ser algo tan sabido,<sup>20</sup> no haya sido en cambio pensado hasta el fondo qué sea eso de negación de la negación. La primera negación, la negación de algo -la negación abstracta, le llama Hegel-, pretende destruir el contenido positivo opuesto mediante otro contenido diverso y supuestamente superior a él, englobándolo y resultando de ello una síntesis de los dos opuestos; tal sería por ejemplo la revolución clásica, americana o francesa: fundar un *Novus Ordo Seclorum*<sup>21</sup> por destrucción del sistema antiguo; en todo caso, lo importante aquí es el restablecimiento del orden; y es que, como dicen los alemanes, *Ordnung muss sein*: “Tiene que haber orden”.<sup>22</sup> El campo de juego es por lo tanto el mismo: el desposeído pasa a ser ahora el poseedor; y el Estado, una vez destruidos o al menos sometidos los restos del adversario, volverá resurgir, con mayor fuerza. Por el contrario, la segunda nega-

ción, la negación determinada, o negación de la negación, no niega ni destruye la primera, sino que la potencia, es decir, la obliga a recapacitar, a reflexionar, a reconducirse desde esa negación hacia sí misma, alterándose en profundidad al recibirla.<sup>23</sup>

Quizá el mejor ejemplo de ello sea el principio del fin de la entera *Ciencia de la Lógica*, allí donde la Idea absoluta se reconoce a sí misma al contemplarse íntegramente como volviendo *en sí*<sup>24</sup> al hacer -o dejar- que sea *para sí* (para ella, la Idea) lo otro de sí. Me explico: en su presentación *primera*, inmediata, como Idea *absoluta* (utilizado ahora el adjetivo para indicar la identidad, en cuanto aislamiento y separación completa respecto de lo otro), la Idea sería la negación de todas las negaciones determinadas que, a lo largo de la andadura lógica, pretendían, caso por caso, definir lo absoluto. El resultado, tal como aparece al final del *primer*<sup>25</sup> párrafo dedicado a la Idea absoluta, es que todo el resto es apariencia, turbiedad, no verdad.<sup>26</sup> Nos preguntamos, empero: ¿qué es todo el resto? Basta recordar al efecto la andadura pro-ductiva y retro-ductiva de todo el libro "*Ciencia de la Lógica*" para darse cuenta de que la Idea consiste justamente en esa negación, que vive de esa negación, que es esa negación, en cuanto negación de todas las determinaciones que, a su vez, niegan distributivamente cada una de las demás. En una palabra, ya desde su presentación primera, la Idea absoluta hace la experiencia de que ella no es "absoluta" en el sentido de un espléndido aislamiento, de un interior que viera a todos los demás intentos de definir lo absoluto como algo externo a su pureza incólume, sino que es *ab-soluta* en cuanto que se "suelta" *de (ab-)* de esa pureza abstracta y estéril, a la vez que niega *determinadamente* que cualquiera de esas determinaciones primeras, inmediatas, en que debería consistir lo absoluto, sea capaz de cumplir tal cosa... incluyendo a la propia Idea en su presentación primera.

Así pues, el movimiento de ir hacia sí mismo recogiendo lo otro de sí y recogiendo en ello no es otra cosa que ese pliegue de destrucción y reconstrucción constante (siempre diverso, en cada caso); o bien, si queremos decirlo de manera un tanto patética y referida al ser humano: ese movimiento significa que es necesario vivir *pormenorizadamente* la muerte, en cada caso, dentro de la vida; no vivir *con* la muerte ni *estando a la muerte* (*pace* Heidegger), sino vivir *negando* las muertes (las negaciones que *me determinan*) que se van cruzando en el propio camino de la vida: de nuevo, *negación de la negación*. Dicho de una manera un tanto hiperbólica: a Ignacio Sánchez Mejía, una vez muerto, le resulta fácil y hacedero subir las gradas con toda la muerte a cuestas.<sup>27</sup> Mucho más arduo es llevar a cuestas en vida las muertes de quienes han ido trezando con nosotros nuestra propia existencia.

Pero en fin, dejando a un lado tan graves cuestiones existenciales, y volviendo a la sobriedad de la *Lógica*, es preciso insistir en que la operatividad plena de la "negación de la negación" no se muestra ni siquiera en la presentación primera de la Idea (razón por la cual la retahíla de determinaciones fallidas en que se despliega ese "todo el resto" no esté exenta tampoco de patetismo). No: la verdad de la Idea (y con ella, de la entera *Ciencia de la lógica*) está en su *Vollendung*, en su completud, porque la Idea solamente puede ser ella misma, sólo puede realizarse<sup>28</sup> a sí misma si es a la vez lo otro de sí: una repetición,

ésta -al máximo nivel-, de la dialéctica de lo infinito y lo finito, propia de la *Lógica del ser*, y por ende de su núcleo cordial: la negación de la negación.<sup>29</sup>

Es la propia *ab-negación* de la Idea la que cumple su *destino* (o sea: a lo que ella misma *se destina*) al expedirse libremente (*sich frei entlassen*)<sup>30</sup> en el *pasado* de que ella procede (en su pasado fáctico: *Vergangenheit*, no lógico: *Gewesenheit*)<sup>31</sup> como *naturaleza* y en la naturaleza, sólo para recobrase en el porvenir del *espíritu*, realizándose (ahora sí, como *Verwirklichung*) como segunda naturaleza,<sup>32</sup> ya no en *das Vergangene*, en el pasado que se hunde en el abismo del tiempo, sino en *das Gewesene*, en lo sido que nos acucia y que nos potencia; un futuro que a su vez se reconcilia con el presente "eterno" de lo lógico, expidiendo una vez más a la naturaleza como contingencia *accidental* (recogida categorialmente en la *Lógica del Ser*), preñada de esencialidad *necesaria* (como determinación de reflexión en la *Lógica de la Esencia*) y prometiendo -pues que sigue siendo una promesa- la *libertad* de lo espiritual (como desarrollo, en *Lógica del Concepto*). Sólo que esa libertad de espíritu se ha hecho a costa de la abnegación de todo lo realmente efectivo, roto como está entre su deber ser -su concepto- y sus limitaciones. Tal es el *juicio apodíctico*, la sentencia de muerte lanzada sobre todo lo existente, en cuanto considerado como *sólo* existente: "El sujeto (vale decir: cada cosa; F.D.) contiene igualmente ambos momentos dentro de una unidad inmediata, en cuanto Cosa. Pero la verdad de esa unidad es que ella está dentro de sí rota en su deber ser y en su ser; éste es el juicio absoluto sobre toda realidad efectiva".<sup>33</sup> Por cierto, esa ruptura misma se muestra fácticamente en el *tiempo*.

Saber soportar esa muerte, *sacrificarse* al conocer los propios límites: esa abnegación es, en fin, la que constituye a su vez la base del *Syllogismus* (incluyendo la dialéctica de los tres últimos silogismos del sistema). O bien, en el ámbito real, efectivo, tal es la base de asociaciones mediadas y bien trabadas que, a través de las ciencias y el trabajo, se presentan como vida global y constitución política, y se concretan como la unidad intensa del espíritu. Como si dijéramos: vamos de la abnegación a la exaltación, *per aspera ad astra*.

Todas esas cosas ya nos las veíamos venir, solo que ahora quedan bien contadas: lo único que resta al fin es, al parecer, una *relacionalidad procesual y sin sujeto*, salvo que éste sea el movimiento infinito de volver a sí refiriéndose a sí en lo otro de sí: algo en sí mismo, al parecer, ineluctable.

¿Eso es así? ¿Tal es, a la postre, el futuro de Hegel? Si eso es lo que nos resta de él, ¿no será mejor considerar que él y su sistema están *de sobra*? Bien, podemos probar a luchar con Hegel contra el propio Hegel.

Podemos empezar dejando al lado poéticas licencias, no hay -o al menos no hay sólo- una lechuza de Minerva que levante su vuelo al atardecer, en una época avejentada que pinta gris sobre gris.<sup>34</sup> Y no lo puede haber porque, según la doctrina del límite en la *Lógica del Ser*, colocar una barrera, señalando que algo ha llegado a su límite, implica saber de su rebasamiento, de su "más allá".<sup>35</sup> Así, hablar de la propia época como avejentada y sin fuerzas (un dictamen con el que se alude implícitamente a la caída de Napoleón y la Restauración, a los Decretos de Karlsbad y la negra sombra de Metternich sobre la *Confe-*



deración Germánica), supone ya presentir, y más: estar al acecho<sup>36</sup> de la posibilidad de una nueva revolución, esta vez de verdad burguesa: para empezar, la de 1830, anunciada ya por la caída de Luis XVIII en Francia (1824), a causa de otro asesinato: el del Duque de Berry (en 1820), y la implantación de un régimen despótico por parte de Carlos X, el último rey Borbón de Francia. Y aunque todos esos vaivenes políticos asustaran a Hegel y su “viejo corazón cansado”,<sup>37</sup> parece haber confesado a Michelet que el vuelo de la lechuza era al mismo tiempo el canto del gallo (*Hahnenschlag*) revolucionario.<sup>38</sup>

Si esto es así, entonces será preciso reconocer que la historia comienza por el medio, o mejor: por una *cortadura*.<sup>39</sup> Llamo a esa cortadura subitánea: “evento”.<sup>40</sup> El evento es lo imprevisible, algo inimaginable<sup>41</sup> que, sin embargo, una vez ocurrido parece haber sido inevitable, además de arrojar viva luz sobre todo lo anterior y abrir caminos inéditos: algo así como un *fondo de provisión* y a la vez un *fundamento* que da *sentido y razón* a los acontecimientos previos. El resultado de un suceso al parecer contingente hace saltar así, de golpe, el carácter de necesidad que tenía el evento, ya establecido y “racionalizado” en una narración anterior, a una nueva necesidad que permite un nuevo encaje de la historia, organizada a partir del nuevo evento. Algo así como un *Hahnschlag* (ver nota 38).

Ese salto o intervalo, si está domesticado lógicamente -y para Hegel debiera estarlo, por más que su viejo corazón cansado se resienta del tumulto político-, sería entonces el ejemplo más alto de la astucia de la razón: las pasiones y necesidades de un pueblo son utilizadas como material de combustión de la libertad; sólo que, eso, el pueblo lo presiente (como el poeta cantado por Hölderlin en *Wie wenn am Feiertage*), pero no sabe cuándo y cómo ocurrirá. Así, en virtud del evento, el pasado se modifica retroactivamente: no se trata de un “acontecimiento” (algo, pues, de lo que cabe rendir *cuenta*), ni mucho menos de un antecedente fatal y clauso del presente. Más bien, eso que llamamos “pasado”, si elaborado esencialmente como lo “sido”, se muestra ahora como el *precipitado* (en el sentido químico del término) de un hasta entonces impensable *ad-venir*, el cual, al hacer eclosión (recuérdese el *Jetzt aber tagts!* de Hölderlin), es el resultado *necesario* del entrecruzamiento de sucesos contingentes, de incidentes y ocurrencias imprevistos (en ambos casos, la palabra alemana es la misma: *Einfall*, aquello que viene a caer en algo).<sup>42</sup>

Esas incidencias que están (literalmente) al caer, en vista de las carencias de un presente en el que la bien perfilada distinción entre carácter, cuerpo de caja y rebaba -por seguir con la tipografía- se está emborronando; o sea, cuando ya no sabemos bien escribir ni describir lo que nos pasa (recuérdese la queja de Hölderlin, en *Germanien*: no hay nadie que sepa lo que le ha sucedido),<sup>43</sup> porque no sólo los tipos, sino la manera misma de escribir ha cambiado. Bien puede ser verdad que el origen es o abre el futuro, o mejor: que toda pre-aprehensión es retroferencia.<sup>44</sup> Pero, *pace* Heidegger, hay (se da) una vez (*einst*)<sup>45</sup> en que el bucle se rompe, y entonces lo que irrumpe *ahora* es lo que abre el futuro y hunde el pasado (de lo contrario, no habría más que una sola historia: para el caso, lo mismo da que sea la *Weltgeschichte* hegeliana o la *Seinsgeschichte* heideggeriana). Y así, es en los azares de los

acontecimientos cotidianos donde, *para nosotros*, se le abre a “Hegel” aquello que está *al venir*, por más que él se empeñe en negarlo al punto. En la *Filosofía del derecho*, hablando del “derecho de penuria (*beneficium competentiae*), nos dice algo al parecer banal: que para la seguridad de la vida hacen falta múltiples cosas y que, con vistas al futuro, tendremos que comprometernos con estas singularidades. Pero, añade (y esto es lo fundamental): “lo único necesario es vivir *ahora*” (y lo subraya: *jetzt zu leben*). Y es que: “El futuro -dice- no es absoluto, sino que sigue estando entregado a la casualidad (*Zufälligkeit*).” Parece, de nuevo, una banalidad. Pero si nos detenemos a *pensar*, veremos que la formulación misma *es un acto fallido* (lo cual no deja de ser revelador): no es el futuro el entregado al “azar” (*Zu-fall*: literalmente, “lo que está al caer”), sino precisamente el presente inmediato: es el *ahora* lo que hace al caso (*zum Fall*). El presente mismo *no* es necesario, ni menos algo absoluto, como parece dar a entender el texto: son las incidencias (*Einfälle*), lo que nos *ocurre* ahora, las que *nos* entregan lo que está al venir (*Zu-kunft*). Es preciso insistir: lo que está entregado de veras a las incidencias es el *presente* vulnerado, negado por esas incisiones que muestran *ahora* esas carencias, hasta el punto de que -reconoce Hegel- sólo en este caso extremo, en el que se juega la existencia misma del hombre y su libertad, estaría *-paradójicamente-* justificada (*berechtigte*) una acción injusta (*unrechtliche*). *Lo que le falta existencialmente al concepto* (y es una falta para el derecho) *es lo que lógicamente está de sobra* (y por eso se echa en falta).<sup>46</sup>

Nos preguntamos: ¿qué ocurre con las contingencias que nos llegan como incitaciones al presente para que haya un futuro? Pero, para acercarnos a una posible respuesta, tendremos que remitirnos a uno de los textos más difíciles y sutiles del pensamiento de Hegel, procedente de la *Filosofía de la Naturaleza* (§ 259, *Adenda*).<sup>47</sup> El pasaje correspondiente -que traduzco por entero, comentándolo- reza así: “Por un lado (*Einmal*), en el pasado (el Hades) el ser es el basamento (*Grundlage*) por el que se empieza; el pasado ha sido efectivamente real (*ist wirklich gewesen*) como historia universal o como acontecimientos naturales, pero está puesto (*gesetzt*) bajo la determinación del no-ser, que es lo que viene a presentarse (*das hinzutritt*).<sup>48</sup> Por el otro lado, sucede al revés: en el futuro, la primera determinación es no-ser, el ser viene más tarde, aunque no según el tiempo (*wenn gleich nicht der Zeit nach*). El término medio es esta indiferenciada unidad de ambos, en la cual ni uno ni otro es elemento determinante.”

Hasta aquí, en esta presentación inmediata (y por tanto, fallida: *schief*), son los extremos los que se entrecruzan y cambian sus funciones (el pasado que al pronto se muestra como el ser, deja de ser: pasa o perece, *vergeht*, mientras que el futuro, al pronto determinado como no-ser, viene a ser (o viene al ser): *entsteht*. Ello es desde luego literalmente *lógico*, ya que esas diferencias dirimidas provienen de la determinación lógica del tiempo: *das Werden* (el devenir en buen castellano: a la vez llegar a ser y dejar de ser). Pero Hegel añade al respecto, de un modo un tanto enigmático, que el ser del futuro viene *más tarde*, pero no según el tiempo (o en el tiempo).<sup>49</sup> Qué quiera decir esto es algo que sólo alcanzará una mayor precisión más tarde, cuando revele Hegel que el futuro es

el ser del no-ser, y que ese extraño “ser” de lo negativo está contenido en el presente (volveré sobre ello). No obstante, cabe adelantar ya algo. Por lo pronto, y desde un punto de vista negativo, cabe notar que ni el “presente” ni el “ahora” son mentados en esta primera dilucidación de las diferencias del tiempo. En su lugar aparece un *término medio* (*Mitte*), definido como la unidad “indiferenciada” de ambos. Ahora bien, el adjetivo utilizado en este caso es *indiferente*, mientras que se había partido de que esas dos determinaciones: el pasado y el futuro eran “diferentes” (*unterschieden*) entre sí. El empleo del primer adjetivo es relevante: remite al inicio del último capítulo de la *Lógica del ser*, en su transición a la de la esencia, titulado precisamente: “El devenir de la esencia”. Su primer apartado (A) se titula: “La Indiferencia” (*Die Indifferenz*). Un nombre, éste, tomado de Schelling. En Hegel, el apartado muestra la *Diremption* de lo cualitativo en lo cuantitativo, y viceversa, pero de modo que el “volcarse” de un respecto en el otro, sea “indiferente” (*gleichgültig*), que a cada uno le dé literalmente estar en el otro (por eso Hegel dice en nuestro texto: *einmal / das andere Mal (aut ... aut: cada cosa es ella misma, a pesar de que haya pasado a la oposición)*).<sup>50</sup> Volviendo a nuestro texto, ello significa que ese doble paso (del pasado al futuro, y viceversa) no alcanza a precisar la densidad e intensidad del concepto del tiempo, ni tampoco de su centro: el “presente” (*Gegenwart*). Por eso, el pasado parece (utilizo a propósito el término equivalente al verbo *scheinen*: un brillo vacío, engañoso) sepultado intemporalmente (pero como un pseudo-tiempo vacío, *indifferent*) en y como el Hades, mientras que el futuro, a su vez, parece entrar más tarde, *pero no según el tiempo*. Ninguno de los dos está inmiscuido en su *Mitte* (un *terminus medius* roto en la mera inversión de los factores), sino que, a pesar de pasar a su contrario, sigue viéndolo como algo externo, algo indiferente; y a ello se debe que cada uno se vea *obligado* a dar ese paso (por eso utiliza Hegel: *gesetzt unter der Bestimmung*, “puesto bajo la determinación”: se trata pues de una *subsunción*).

A renglón seguido, sin embargo, se muestra ya un segundo bloque, en el que la *Indifferenz* se torna en la distinción de esencia: “negativo / positivo”, teniendo cada respecto al otro como constituyendo su propio *en sí*. Por ello, aparece ya el “presente”, pero todavía bajo la determinación del “ahora” puntual:

“El presente es, sólo porque el pasado no es; el ser del ahora tiene la determinación del no-ser, y el no ser de su ser es el futuro; el presente es esta unidad negativa.”

Aquí, la relación de los extremos es vista desde el ahora ganado “término medio”, lo cual obliga literalmente a la *reflexión* de los extremos desde la anterior *Indifferenz*: al entrecruzarse lo hacen desde el centro de un eje, que ahora es mencionado por vez primera: el “presente” (*Gegenwart*). Se trata de la determinación de reflexión “oposición” (*Gegensatz*) dentro de la “Diferencia” (en la *Lógica de la esencia*, Sec. 1<sup>a</sup>, c. 2<sup>o</sup>, B.3). Compárese el pasaje anterior con su correspondiente lugar lógico: “el hecho de ser contrapuesto no es meramente un momento ni pertenece a la comparación, sino que es la determinación propia de los lados de la oposición. Ellos no son, pues, en sí positivos o negativos fuera de la referencia a otro, sino que es esta referencia, y además en cuanto excluyente, la que constituye la determinación o el ser en sí

de ellos; es aquí donde ellos son pues, al mismo tiempo, en y para sí.<sup>51</sup> Aquí, el término medio queda pues resaltado como “presente”: es él quien esencialmente generaba a los extremos, y no como al sentido común le parecía, según hemos visto en el primer bloque del pasaje. Con todo, es digno de nota que, aquí, el presente sea calificado como el “ahora”,<sup>52</sup> esto es: como una unidad *negativa* que, aunque haya dejado de ser indiferenciada (y por eso puede ser nombrada), se limita a negar la *subsistencia de suyo* (*Selbständigkeit*) de los extremos anteriores; es verdad que de este modo quedan pasado y futuro rebajados a *momentos*; pero así se corre también el riesgo de entender al tiempo como una vacía sucesión de “ahoras”, iguales en su desigualdad (cada uno es lo que el otro no es, y viceversa): la cualidad se aplana así en los *cuantos* uniformes de los “ahora”.<sup>53</sup>

Sin embargo, el peso de lo dialéctico-negativo se muestra a continuación, asumiendo así la dialéctica del entendimiento finito.

Y en efecto, el texto continúa: “El no-ser del ser, en cuyo lugar ha entrado el ahora, es el pasado; el ser del no-ser, (*was*) aquello que está contenido en el presente, es el futuro.” Por lo primero, el “ahora” reniega de sí mismo, al expulsar su ser en cuanto no-ser: en este sentido, la *verdad de todo ahora es el pasado*, porque el ahora autonegado no es sino su propio pasar.<sup>54</sup> Más interesante -sobre todo por lo que respecta a nuestra temática de aquello *que está al venir*- es la frase relativa al tiempo. Adviértase que lo contenido en el presente (es importante, como veremos en seguida, que Hegel no lo nombre ya como “ahora”) es el *ser* del no-ser (no, como cabría pensar, el no-ser que está en el presente). *Y si el no-ser del ser del presente es el pasado, entonces se sigue que el ser de ese no-ser (o sea: del pasado) es el futuro*: las semillas del tiempo están contenidas en el presente, sí, pero como una *falta* o *carencia*. Puede tratarse de “ahoras” incrustados, de *incidencias* que *caen* en el presente y, por así decir, lo hieren, y que, al volver otra vez, exigen ser consideradas como una verdad antes desapercibida: es la *segunda vez* la que engendra la primera, la que la convierte en un *in-cidente* que obliga a pasar a la acción. Éste es, por cierto, el sentido de la frase famosa: “Por la repetición, aquello que al inicio (*im Anfang*: no *in dem Beginn*; F.D.<sup>55</sup>) aparecía sólo como algo contingente (*zufällig*) y posible, viene a ser algo realmente efectivo y duradero (*Bestätigten*).”<sup>56</sup> Una concepción, por cierto, que Marx, en su *18 Brumario de Napoleón Bonaparte*, malentendió por entero, poniéndola a su vez patas arriba.<sup>57</sup> Así que, si mi interpretación es plausible, Hegel no está tan lejos como parece de Walter Benjamin y de su idea de la redención del pasado por la revolución del presente.

Por todo lo anterior, parece natural que, al pasar al tercer bloque (el propiamente dialéctico-especulativo), toda la carga resida en el “presente”, entendido como *Gegenwart*. Y en efecto, volviéndose al sentido positivo de la argumentación, el texto continúa así: “Sólo el presente es, el antes y el después (*das Vor und Nach*) no es; pero el presente concreto (*konkrete*) es el resultado del pasado y está preñado por el futuro (*von der Zukunft*; no cabe entender, por tanto: “preñado del futuro”; F.D.).<sup>58</sup> El presente de veras es, por ende, la eternidad (*Die wahhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit*)” (W. 9, 54s.).

¿Entendemos lo que nos dice Hegel, cuando afirma que el presente *concreto* (de *cum-crescere*: lo crecido conjuntamente hasta formar una articulación bien trabada) es el resultado del pasado, que está preñado del futuro, y que es *por ende* la eternidad? ¿Qué quiere decir este *somit*: “con ello, por ende”? Si el presente es el resultado del pasado y a la vez está preñado de futuro, como un *bucle de retroalimentación* ¿no será la eternidad instante (*Augenblick*) en el que se rompen los éxtasis del tiempo: su *rompeolas*, por así decir? ¿No es el éxtasis la verdad de la *stásis*? Recordemos que *stásis* significa a la vez parada y pausa, y también arranque súbito, como el evento revolucionario.<sup>59</sup> ¿Y no está inscrito ese resto extático y estático a la vez en el propio presente, en cuanto *Gegenwart*, una palabra compuesta, que paradójicamente quiere decir la *simplicidad suma*: la manifestación como tiempo pleno de la completud intensísima de la Idea? Analicemos sus dos componentes: la raíz *-warten* significa “esperar”, “aguardar” (recordemos también que el poeta en Hölderlin aguardaba), pero significa también “ver”, “enderezar la mirada hacia algo que se entrevé” (justamente: *estar en acecho*, barruntar que algo va a pasar: algo que, *pendiente*, debe de estar al venir, pero *no según el tiempo*; porque, si viniera, se transformaría al punto en el presente-ahora: *das Jetzt-Vorhandene*). La raíz está pues orientada a aquello que *va a venir* (o al menos, así se presente, aguijoneados como estamos por los incidentes del presente).

El prefijo *Gegen-*, por su parte, se abre antitéticamente en dos dimensiones: de un lado va *contra* el peso del pasado cuyo resultado es, pasando entonces a ser el presente; si esto es así, entonces el fundamento del pasado es el presente mismo, es el que le da sentido y base, según el proceder general de Hegel, a saber: que *la retroalimentación del resultado convierte a éste el fundamento de aquello de que resulta*.<sup>60</sup> Pero *gegen*, como preposición, introduce también el sentido de “ir hacia algo”. En nuestro caso, hacia la actualización futura de potencialidades ínsitas, pero aún no conocidas, sino sólo entrevistas por las carencias mismas del presente al presente: las carencias que son su propio no-ser y que vienen a ser *fecundas* en el presente como [el] *ser del futuro*.

Según esto, la frase final de Hegel, al pronto (a saber: que el presente de veras es la eternidad) habría entonces que entenderla así, según creo: el ver-venir-a-la-contraria algo que no es, pero que, conforme a verdad, deja preñado al presente es la *Ewigkeit*. Sólo que el término no mienta la eternidad digamos “metafísica” (al igual que el infinito metafísico es desechado también por Hegel, por fallido y abstracto). La *Ewigkeit* es la compleción de una era, de un *eón* o *aevum* (los términos griego y latino tienen la misma raíz que *ewig*), y por tanto su acabamiento. El futuro sería la atalaya del tiempo de la promesa de ruptura, en el filo de lo establecido -lo estático, dentro del cual late la *stásis*- y de lo insoportable -lo extático, dentro del cual alienta lo *Lógico*-.<sup>61</sup>

*Gegenwart* designaría en ese caso pro-ducción, el poner ahí adelante los signos del parto, de algo que *está al venir*, y que antes parecía *estar de sobra*, por ser algo *azaroso* (el *Zufall* de los *Abfalle*, de los desechos del tiempo).<sup>62</sup> Así, cabría hablar de la formación sociotécnica de una era: de un nuevo *aevum*, por ejemplo, el de la tecnología digital hodierna, en función de una segunda naturaleza ya trabajada, y entendida como el *Inbegriff*, la

compleción de los desechos una y otra vez reciclados, generando así futuro, desembocando en el nuevo espíritu del tiempo... *que está al venir*. Tal sería el 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.

Quienes no comprenden o no quieren comprender que Hegel habita en el desequilibrio, en el desquiciamiento del intervalo para escapar de la mera mediación, para escapar del vaivén de la esencia, obligando así a quien lo reescribe a tomar partido, quienes no lo hacen, digo, prefieren fijarlo en los dos extremos que él, como pocos, contribuyó a la vez a sostener y a desacreditar: en el respeto académico, por un lado, la defensa anacrónica del difunto, *des Verewigten*; por otro lado, los roedores de papeles y palabras. Y en el respecto político, por un lado, el fundamentalismo sistémico (pensemos en un Nicklas Luhmann por ejemplo), y el relativismo por otro de quienes perfuman su diferencialismo afrancesado con gotas de un Hegel desmenuzado, a ver si le extraen algo de zumo a la vieja col. De ahí también la ambigüedad, la ambivalencia histórica en que se le encasilla: reaccionario defensor del estado prusiano, por una parte, revolucionario postrevolucionario de una libertad ya no absoluta, sino libertad encarnada, institucionalizada como la de un Lenin, entre 1919 y 1922, según Žižek.

Un Hegel a la altura de esos tiempos -quizá de nuestros tiempos- sería el Hegel que resta, el custodio -quizá a su pesar- de lo todavía no archivado ni registrado, el que está al acecho de las ocurrencias que todavía no están en el sistema -afectado de mal de archivo, pero que, precisamente por no ser vistas como las ocurrencias, como las rebabas del sistema (y para ello hace falta sistema, aun maltrecho) son agitadas como solución del futuro: para la salvación, la integridad de la Patria y de lo que sea, con tal de sostener por una *Esencia* inmutable (que nada tiene que ver con la hegeliana) mediante el integrismo y al totalitarismo.

Y por otro lado, se nos presenta un Hegel dizque intempestivo y montaraz, en el que aquello que resta es justamente lo que los fanáticos contrarios piensan que son *sobras*, que están de más, y que “hay que pasar página”, como si la historia fuera un libro de imágenes. He ahí el nuevo mercado de rebabas listas, utilizadas *prêt-à-porter* por los populismos, que en sus planteamientos teóricos más sutiles han descubierto la distinción entre “lo político” y “las políticas” usando al efecto de la “lógica de la equivalencia”, a saber: la reunión de todas las ocurrencias insatisfechas, la *omnitud negationum* de las diferencia, como si la suma de éstas arrojara algo positivo (como si, por decirlo una vez más con Hegel, la reunión de las singularidades sueltas, indiferentes o en lucha entre sí, arrojara ya -con tal de que alguien con carácter las aviente y remoce- la ecuación *Allheit = Allgemeinheit*: la “generalidad” (sea dicho sin segunda intención), igual a la “universalidad”). Y todo ello, aprovechando la emoción creciente de creer que “somos” la *resistencia*, de sentirnos juntos en la protesta bajo la guía de un líder que sepa llenar a conveniencia los significantes vacíos, los significantes vaciados, en nombre de Algo.

Por el contrario, releer a Hegel a contrapelo es buscar en lo concreto de las ocurrencias históricas y en la evolu-

ción de las relaciones de producción (por ejemplo, en las redes sociales de la cuarta revolución industrial, donde el cambio de tipos y de fuentes implica también cambio de sobras y de rebabas), las posibilidades inauditas que pueden desplegarse como realización de nuestra libertad; una libertad entendida como reconocimientos de sí en y por lo otro y los otros. Y aquí me gustaría establecer una distinción que creo importante: *abnegación no es entrega pasiva*; abnegación es negarse a aceptar que lo que a uno le sobra (con el riesgo de que él mismo, al cabo, también esté *de sobra*) ha de ser desechado para poder encajar en el molde. En cambio, entrega puede significar literalmente estar para los restos, buscar en las rebabas, en los restos inasimilables del sistema, las semillas del cambio; entrega es, si es necesario -y hoy lo es-, entrega a las luchas. Y esas luchas (Benjamin, una vez más) no ofrecen garantía alguna.

Sacar de los *Einfälle*, de las ocurrencias e incidencias del futuro, las incitaciones lógicas dormidas en los *Abfälle*, en la basura de la naturaleza para, transformando ésta, transformar a la vez el mundo sociopolítico y al ser humano, como persona: hacer eso no es nada fácil. Más fácil y hacedero es, creo, descender a los infiernos, sea pasivamente y a la fuerza, sea para pasearse por ellos entre el cinismo del *voyeur* y la compasión propia de las buenas personas, de la buena gente, incapaz de sufrir con los malditos, como sí lo hiciera el buen Dante. Pero volver a gozar mediante el trabajo y la protesta, solidariamente unidos, de la luminosa brisa de la igualdad y de la dignidad humana, esa es la tarea, esa es la dificultad.

Facilis descensus Averno :  
noctes atque dies patet atri ianua Ditis ;  
sed revocare gradum superasque evadere ad auras,  
hoc opus, hic labor est.<sup>63</sup>

## Notas

<sup>1</sup> S. Žizek, *Menos que nada*. Akal, Madrid, 2015.

<sup>2</sup> Aquí parece obligado recordar dos citas, no sé si complementarias o en amigable disputa. La primera es optimista, y procede del propio Hegel: “No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo [1806] es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse”. (*Phänomenologie des Geistes*. G.W. 9: 15; hay trad. esp. de A. Gómez Ramos: *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 65). La segunda oscila entre la esperanza y la duda, y seguramente corresponde mejor al espíritu de nuestro tiempo. Pues, aunque hayan pasado los viejos buenos tiempos, hay algo que *resta*: “Sólo que, como viniendo de pira funeraria, asciende entonces / un homo dorado, la saga, allá arriba, / alborcando ahora sobre la cabeza de nosotros, los dubitantes, / y no hay nadie que sepa lo que le ha sucedido. Él siente / las sombras de aquellos que han sido, / los antiguos, y siente también que han de visitar la tierra de nuevo.” Friedrich Hölderlin, *Germanien*, 2ª estr., vv. 24-29. En: *Sämtliche Werke und Briefe*, DKV, Frankfurt/M. 1992, I, 335 (trad. mía).

<sup>3</sup> Sobre este punto, remito al *Dossier: Desmantelamiento y desechos: Félix Duque y la pasión de la filosofía* (ARCHIPIÉLAGO 42, 2000). Con contribuciones de V. Rühle, J. Xibillé, J. Barja y V. Vitiello. Véase más precisamente: “Desmantelando la filosofía. Una conversación de Juan Antonio Rodríguez Tous con Félix Duque” (págs. 92-98).

<sup>4</sup> Cf. C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, París, 1996 (el libro -procedente de una tesis doctoral, cuenta con un valioso prólogo de Jacques Derrida).

<sup>5</sup> Fr. Hölderlin: “Pues cuando ella [la Naturaleza] parece dormir en épocas del año, / al igual que en el cielo, o entre las plantas o los pueblos, / se entristece también el semblante de los poetas, / y aunque parece que estuvieran solos, sin embargo están siempre expectantes [*ahnen*], / pues

también ella misma, al estar expectante, descansa igualmente. // ¡Ahora, empero, se hace de día! Yo estaba al acecho y lo vi venir, / y aquello que vi, lo sagrado, sea mi palabra.” (*Wie wenn am Feiertage*, paso de la 2ª a la 3ª estr., vv. 14-19; en ed. cit., I, 239). He elegido la expresión “estar al acecho” para verter “*ahnen*” normalmente: barruntar, presentir) para acercarla a la noción deleuzeana de la actitud del animal... y del escritor (en este caso, el poeta). Ver el *Abecedario* de Gilles Deleuze (*Letra A*). En: <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2009/08/gilles-deleuze-abecedario-entrevistas.html>.

<sup>6</sup> A. Machado, *Canciones a Guiomar*. VI: “Y te enviaré mi canción: ‘Se canta lo que se pierde’, con un papagayo verde que la diga en tu balcón.” (En: *Poesías completas*, Ed. M. Alvar, Espasa Calpe, Madrid, 1989, p. 387).

<sup>7</sup> Cf. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte II*, en: *Sprache und Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1992, p. 142. Hay trad. de A. Brotons (*Sobre el concepto de historia*), en *Obras I/2*, Abada, Madrid, 2008, p. 306: “... hemos sido esperados sobre la tierra. A nosotros, entonces, como a cualquier otra generación anterior, nos ha sido dada por añadidura una débil fuerza mesiánica, sobre la que el pasado ejerce su derecho.”

<sup>8</sup> Cf. H. Kimmeler, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804* (*Hegel-Studien 5*), Bouvier Verlag, Bonn, 1970.

<sup>9</sup> Cf. el título homónimo de Žizek. Paidós, Buenos Aires, 2013. Fue Lacan quien profesionalmente definió a Hegel como: “el más sublime de todos los histéricos” (en: *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse* [1969-70], Eds. du Seuil, París, 1991, p. 38 (hay trad. esp. en Paidós, Buenos Aires, 1992).

Como se verá, mi noción de las “sobras” se acerca a la descripción que Lacan hace de Hegel, porque, según su interpretación de la dialéctica especulativa, cuanto más persigue la conciencia la verdad, tanto más se oculta ésta en los recodos del camino; y ello se debería a que la verdad es aquello que le falta al conocer (*savoir*) para alcanzar su integridad. De nuevo, en mi terminología: *lo que resta es precisamente las sobras*.

<sup>10</sup> En el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia Española, aparece sólo la primera acepción, no la segunda (Madrid, 1992<sup>21</sup>; II, 1734). En cambio, en la versión española editada por los lexicógrafos de Oxford (LEXICO – Spanish), sí aparece: “2. En imprenta, espacio entre la línea del ojo de una letra y el borde inferior del cuerpo del tipo.” <https://www.lexico.com/es/definicion/rebaba>.

<sup>11</sup> Así, Sócrates logra que un esclavo de los muchos que posee su amigo Menón descubra por sí solo -pero no sin ayuda del partero- nada menos que la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado; pero con una doble condición: la raza y el lenguaje han de ser *de verdad*, hasta el punto de que ni siquiera se les nombra como tales, sino que nombre y verbo se convierten en *proprios*. Sócrates se limita a preguntar a Menón: (“¿Es de hecho griego, y heleniza [= habla griego]?”) (*Hellēn mēn esti kai hellēnisei*). A lo que éste responde, ofreciendo un perfecto ejemplo de *domesticación*: “Absolutamente, ha nacido en la casa (*oikogenēs*).” (*Menon*, 81e4).

<sup>12</sup> Aunque, según como se mire, en ese estadio último del “fundamento absoluto” (o sea, considerado de por sí, de manera aislada) todo está literalmente *contenido* en su propia forma, pero como referido a ella) y a la vez todo está de más (porque, en cuanto contenido indeterminado, le es indiferente esa referencia exterior): “Aquella [la determinación de la forma] es su determinación de ser exterior al contenido en general, que es indiferente a esta referencia. Ésta es la determinación de contenido que el fundamento tiene.” (*Wissenschaft der Logik [WdL]*; II, Absch. 1, K. 3; A.c.; G.W. 11: 302; en mi ed.: *Ciencia de la lógica*. Abada, Madrid, 2011; I, 509). Como si dijéramos: *todo es baba*, todo es pura sobra (el mundo, de suyo, no es nada comparado a los ojos de Dios; mera materia = nada), y *todo está bien y en su sitio (valde bonum)*, como reza la Vulgata al comienzo del *Genesis*, si los seres del mundo son vistos y vestidos por Dios, el cual, como Forma: “yéndolos mirando, con sola su figura, vestidos los dejó de su hermosura”). Por eso hay que salir de esa contradicción absoluta, como se ve en el apdo. siguiente: “B. El fundamento determinado”.

<sup>13</sup> Ver: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (en: *Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970; 12, 35): “Pero también, al considerar la historia como este banco de matadero, en el cual la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos vienen a ser sacrificados, frente a este pensamiento surge entonces *necesariamente* también la pregunta de para qué, con qué fin último (*Endzwecke*) han sido llevadas al sacrificio a estas víctimas, las más prodigiosas (*ungeheuersten*).” He subrayado “*necesariamente*”, para poner de relieve lo evidente que es para Hegel el hacerse la pregunta por la finalidad última de todo. Pero *no necesariamente* tiene que ser así, como denunció primero Nietzsche, y luego llevó Paul Celan al más extremo de los sacrificios: el de la propia sangre, el del lenguaje, y el del propio Dios, en

cuanto *Nadie*. Véase esta “oración”: „Zur Tränke gingen wir, Herr. / Es war Blut, es war, / Was du vergossen, Herr. // Es glänzte. // Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr. / Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr. / Wir haben getrunken, Herr. / Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.“ (Al abrevadero fuimos, Señor. // Había sangre, era / la que tú vertiste, Señor. // Brillaba. // Nos devolvía tu imagen a los ojos, Señor. // Ojos y boca están tan abiertos y vacíos, Señor. // Hemos bebido, Señor. / La sangre y la imagen que había en la imagen, Señor.). *Tenebrae*. De *Sprachgitter*. III (en: *Gesammelte Werke*. Suhrkamp. Frankfurt/M. 1983; I, 163). Y también: „Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm, / niemand bespricht unsern Staub. / Niemand. // Gelobt seiest du, Niemand. / Dir zuliebe wollen wir blüh. / Dir / entgegen. // Ein Nichts waren wir, sind wir, werden / wir bleiben, blühend: / die Nichts-, die / Niemandrose.“ („Nadie nos vuelve a formar de la tierra y el barro, nadie insufla la palabra de vida a nuestras cenizas. / Nadie. // Alabado seas, Nadie. / Por amor a ti queremos/ florecer. / Frente / a ti. // Nada / fuimos, somos, ni seremos / permanecemos, floreciendo: / la rosa de nada, la / la rosa de nadie.” *Psalm*. De: *Die Niemandrose* (en ed. cit.; I, 225).

<sup>14</sup> “El esfuerzo humano se dirige en general a conocer el mundo, apropiándose y sometiéndolo, de modo que al final la realidad (*Realität*) del mundo tiene que ser, digamos, triturada (*zerquetscht*), es decir idealizada.” (*Enzyklopädie* [1830: *Enz.*] §42, *Zus.* 1 (en: *Werke*, cit.; 8, 118).

<sup>15</sup> *Vorl. über die Philosophie der Geschichte* (en: *Werke*, cit.; 12, 114). Es interesante señalar que, de la frase original -tantas veces citada-, se omite por lo general un adverbio que resulta clave para su comprensión. El texto dice: *Amerika ist somit das Land der Zukunft*. „Somit“: “por ello, por consiguiente”. Hegel inicia así el párrafo aludiendo a lo dicho anteriormente, a saber, que las milicias americanas lucharon contra los ingleses para conseguir ser libres, iguales en ello a las luchas de los holandeses contra Felipe II. Si es pues el país del futuro, ello se debe a que ha conquistado su propio porvenir, sin más herencia del pasado que la *common law* y su fe protestante.

<sup>16</sup> *Phä. des Geistes* (*G.W.* 9: 429; tr. cit., p. 911).

<sup>17</sup> Tales son las palabras finales del prólogo a la 1ª ed. de *Sujeto-Objeto*. *El pensamiento de Hegel* (1951), Trad. de W. Roces, F.C.E. México, 1983, p. 14.

<sup>18</sup> No es admisible la fácil objeción de que, si se altera, es que antes de todo conocimiento, había una realidad subyacente e independiente del mismo. La realidad se va alterando a *cada paso* del conocimiento; de modo que, si queremos retroceder al principio (y Hegel lo hace: se trata de la identidad banal y recíproca de ser-y-nada), nos encontraremos con que, en ese principio, ya no hay ni conocimiento ni realidad ninguna. Recordemos: “*Ser, puro ser*: sin ninguna determinación ulterior. [...] Él es la pura indeterminación y vacuidad.” Esto, por el lado del *ser*. Y por el lado del conocer: “Dentro de él *nada* hay que intuir [...] o bien, él es sólo este puro, vacío intuir mismo. Tampoco hay algo que pensar dentro de él, o bien, él es justamente sólo este vacío pensar.” El resultado se sigue de suyo: “El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada.” (*Wiss. der Logik*, I, Absch. I, K. 1, A.; *G.W.* 11: 43-44; trad., p. 225). Lo mismo se diga de la nada: “Nada intuir o nada pensar tiene pues una significación: nada es [nada hay] dentro de nuestro intuir o pensar; o, más bien, ella es el vacío intuir y pensar mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser.” (*loc. cit.*; *G.W.* 11: 44; trad., p. 226).

<sup>19</sup> Cf. el célebre apotegma de Cicerón: “*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?* (¿Por qué otra voz, sino por la del orador, viene la historia encomendada a la inmortalidad, al ser en verdad testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida y legado de la antigüedad?). *De Oratore*, II, 36.- Leída así la frase en su integridad, no es extraño que Hegel renegara de ella, al ser encomendada su verdad a un orador, o sea: a un político.

<sup>20</sup> Recuérdate el famoso apotegma del Prólogo de la *Fenomenología*: “*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt.*” (*G.W.* 9: 26). La traducción es difícil, porque Hegel juega con los prefijos. Así, *be-* modifica el verbo *kennen* (un mero tener noticia de algo), haciendo que la atención se dirija por entero al objeto conocido, sin parar mientes en el modo y manera en que eso es conocido (por ello, no es extraño que se utilice para la confesión de fe: *Bekentnis*); por el contrario, *er-* sugiere una reflexión: *erkennen* sería entonces un re-conocer, atendiendo a la razón que el cognoscente halla en el interior de lo conocido, y en virtud de la cual él mismo se reconoce (por eso es el verbo fundamental en el idealismo *transcendental* kantiano y fichteano). En su traducción, A. Gómez vierte: “Lo que es sin más familiar y conocido, por ser familiar y conocido, no es conocido de veras.” (p. 89).

<sup>21</sup> Sobre el significado filosófico de esta expresión virgiliana, presente en los billetes del dólar en Estados Unidos, véase mi ensayo: *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Abada, Madrid, 2015.

<sup>22</sup> O, por decirlo con Goethe: “Prefiero la injusticia al desorden”. El origen de esta famosa frase, lejos del cinismo aparente con que se la presenta fuera de contexto, es un buen ejemplo de la probidad de Goethe. Estando en el sitio de Maguncia, el 25 de julio de 1793, se le reprochó que hubiera ayudado a un desconocido, que posiblemente fuera un criminal. Goethe, impaciente, replicó: “Está en mi naturaleza el preferir cometer una injusticia que tolerar el desorden” (*es liegt nun einmal in meiner Natur, ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen als Unordnung ertragen*). En: *Begegnungen und Gespräche*, Hg. R. Grumach, W. de Gruyter, Berlín / Nueva York, 1980; IV, 30.

<sup>23</sup> No es extraño, por ello, que la expresión se dé ante todo en la *Lógica del ser*. Así, en la 1ª ed. de la *Lógica objetiva*, “negación de la negación” aparece 16 veces, la mayoría en el primer libro; las entradas en la *Lógica de la esencia* son “recordatorios” de su función retroductiva en la del *ser*: hacer que lo óntico caiga en la cuenta -por así decir- de que su *entrañable* verdad era ya de siempre lo ontológico, lo esencial (ver: *G.W.* 11: 77-79, 82, 88, 146, 151s., 210, 231, 265, 273, 278, 338, 378); en la 2ª ed. de la *Doctrina del ser* [1832], la presencia y función de la negación de la negación es mucho mayor, y más precisa: la expresión aparece allí 33 veces (ver: *G.W.* 21: 90, 103-105, 113-115, 119-120, 124-126, 128, 133, 135, 137, 139, 144, 146, 165, 228, 234, 236, 245, 317, 352). En cambio, y como cabía esperar, su presencia en la *Lógica del concepto* es mínima: la expresión aparece sólo 7 veces (ver: *G.W.* 12: 33-35, 68, 70, 111).

<sup>24</sup> Mi alusión -por transición fácil- a un restablecimiento de la conciencia después de un periodo de inconsciencia es, claro está, bien consciente.

<sup>25</sup> Recuértese que lo primero es siempre en Hegel algo defectuoso y fallido (*schiefl*), dado su carácter de inmediatez (pues en esa presentación queda oculto el hecho de que el propio término, en español y en alemán: *Un-mittel-barkeit*, tiene como raíz la *mediación*).

<sup>26</sup> *WdL [Begriffslgik]* (*G.W.* 12: 236; trad. II, 384): “Todo el resto es error, turbiedad, opinión, tendencia, arbitrio y caducidad; sólo la idea absoluta es *ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma, y es toda verdad*. // Ella es el único objeto y contenido de la filosofía. En cuanto que contiene dentro de sí toda determinación, y que su esencia es esto: regresar a sí a través de su autodeterminación (*Selbstbestimmung*) o particularización, tiene entonces diversas configuraciones, y el quehacer de la filosofía consiste en reconocerla dentro de éstas”. Es importante reparar en la estructura lógica implícita: la *esencia* se despliega en las diversas configuraciones *existentes* (y no sólo lógicas, como se indica inmediatamente después); pero éstas sólo se reconocen y son reconocidas al ser reasumidas, transformadas, en esa su esencia: la lógica expone el juego de este despliegue y repliegue de la mutua negación, que se torna en *ab-negación* cuando cada una de las partes (simplificando: la esencia y la existencia) renuncian a ser tomadas como eso: partes, componiéndose mutuamente: eso es la verdadera *autodeterminación*. Mucho se ganaría -creo yo- si se aplicara este fecundo concepto hegeliano al problema del “encaje” de Cataluña en España y del reconocimiento de ésta *misma* (lado *Selbst-*) en su determinación (lado *Bestimmung*) como aquélla, lo mismo que en las demás naciones y regiones (todas ellas constituyen el respecto *externalizado* de su propia *internalización*, por repetir la tercera “relación esencial”: lo *interno* / *externo*).

<sup>27</sup> F. García Lorca, *Llanto por Ignacio Sánchez Mejía*: “Por las gradas sube Ignacio / con toda la muerte a cuestras.” (En: *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1954, p. 463).

<sup>28</sup> En el sentido de *Realität* (o sea: la carga objetiva de un concepto), no de *Verwirklichung* (en cuanto realización fáctica, algo que obviamente compete a la filosofía real, no a la lógica). En Kant, la categoría de *Realität* aparece como la primera de las categorías de cualidad, seguida de las de “negación” y “limitación”, con lo que ya tenemos *in nuce* (operando tácitamente, aunque, en Kant, *sans le savoir*) la “negación de la negación” (cf. *Kritik der reinen Vernunft*; A 80/B 106). Poco antes había introducido (es verdad que se trata de un *hápx*) una noción: la de “contenido trascendental”, que se aproxima desde luego a la concepción hegeliana, pero con el agravante de que la considera como algo *añadido* por parte del entendimiento (y por tanto, como algo exterior a la cosa misma): “Por consiguiente, el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en las representaciones un contenido trascendental (*transzendentalen Inhalt*) a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición.” (*KrV* A 79/B 105).

<sup>29</sup> La aparición primera de la “negación de la negación” se da *lógicamente* donde *debe* estar: en la transición a la “Infinidad” (*WdL*, I, Absch. I, Kap. 2, C.1) a partir del “deber ser” (Kap. 2, B.3.c, Obs.), en cuanto manifestación óptica del concepto, o sea como algo *ideal*, aparentemente exterior a lo real: la *Negation* de la *Realität* (compárese con la *Analytica* kantiana, mencionada en la nota anterior): “Pero en la negación se pone de relieve el no ser como la verdad a la que ha pasado la realidad.” (*WdL*

11: 75; trad. I, 258). Y en efecto: “como *deber ser*, la negación [...] es la *negación* de aquella *determinación primera* puesta como no ser, como *limitación*. Ella es con esto *negación de la negación*, y *negación absoluta*.” (WdL 11: 77; trad. I, 260). El párrafo que sigue a este pasaje es *esencial* en todos los sentidos de la palabra (también por ser la retroactividad de la esencia sobre el ser); quizá la única objeción -un tanto pedante- que cupiera hacer al texto sería el que aparezca en una *Observación*, y no en el *corpus* propiamente lógico: “La negación es así lo real de verdad y el ser en sí de verdad. Es esta negatividad la que es lo simple que retorna a sí como asumir del ser otro, *el basamento abstracto de todas las ideas filosóficas y del pensar especulativo en general*, del cual hay que decir que sólo la época moderna ha empezado a aprehenderlo en su verdad. Esta simplicidad ha de entrar en el lugar del *ser*, o sea de cada determinación tomada en forma *inmediata* como siendo-en-y-para-sí.” (*ib.*; cursivas mías). Así pues, la negación de la negación, por negar la determinación primera (el no ser), se muestra *actú* como “el ser otro del ser otro”, o sea como pura *autorreferencialidad* (como es evidente, con ello cae -ya en la *Lógica del ser*- la vieja idea de la “identidad” como primer principio del ser y del pensar, siendo en cuanto tal algo supuestamente autoevidente: *veritas per se nota*; es de justicia, con todo, señalar que ya Platón había barruntado esa doble negación como constitutiva de la identidad, al definirla como: *hékaston heautôi tautôn* (“cada uno es él mismo para con él mismo”). *Sofista* 254d). Y, en Hegel, la negación de la negación viene explícitamente expuesta (en el apartado “Idealidad”: WdL I, *Absch.* I, Kap. 3, A.c) como la *infinitud cualitativa*: la verdad de la *autorreferencialidad* (en cuanto síntesis de la idealidad y la realidad): “La referencia infinita a sí es solamente en cuanto negación de la negación, y esta acción de asumir al ser otro es inmediatamente unidad que se refiere a sí.” (G.W. 11: 88). También, con mayor rotundidad, en la 2ª ed. de la *Doctrina del ser*: “Lo infinito es la negación de la negación, lo afirmativo, el *ser*, que se ha restablecido de su carácter-de-estar-limitado.” (G.W. 21: 125).

<sup>30</sup> WdL. G.W. 12: 253 (trad. II, 405): “la idea se *expide libremente* a sí misma, absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí. [...] Esta siguiente resolución (*Dieser nächsten Entschluss*) de la idea pura: determinarse y destinarse como idea exterior, no hace empero con esto otra cosa que ponerse la mediación a partir de la cual se remonta el concepto como libre existencia ida a sí desde la exterioridad, llevando a cabo por sí mismo su liberación dentro de la *ciencia del espíritu* y encontrando el concepto supremo de sí mismo dentro de la ciencia lógica, en cuanto concepto puro que se concibe a sí.” Son las últimas palabras de la *Ciencia de la Lógica*: como se aprecia, para cerrar el círculo de círculos, la “ciencia del espíritu”, en su completud como Espíritu absoluto, ha de retornar -se hunde de nuevo, diríamos- a una *Lógica* “enriquecida”, en la cual el Espíritu se reconocerá como “concepto supremo”. Eso es lo que Hegel *promete*, lo cual no quiere decir que ello se cumpla... al menos por ahora (como se ve en el último silogismo del sistema, expuesto en el § 577 (W. 10, 394), según el cual lo *lógico* es el término medio (*Mitte*) en que la Idea se parte o se juzga (*Sich-Urteilen*) a sí misma en sus dos manifestaciones fenoménicas (*Erscheinungen*), a saber: el Espíritu como “presupuesto” y la Naturaleza como “extremo universal” (*allgemeinen Extreme*; aquí sería mejor verter, seguramente: “general”, ya que no se trata de nada lógico, sino de la dispersión innumerable de los seres naturales). Así que la reconciliación final del Espíritu con el Concepto supremo queda postergada *sine die*. Antonio Machado ha sabido ver (o al menos, *se non è vero è ben trovato*) el núcleo *credencial* de este pensamiento circular hegeliano, aunque posiblemente él tenía a la vista más bien a Bergson (“ese Bergson es un tuno / ¿verdad, maestro Unamuno?”) para justificar su escepticismo, cuando compara el incierto pensar humano con la seguridad instintiva del quehacer natural: “Mientras la abeja fabrica, / melífica, / con jugo de campo y sol, / yo voy echando verdades / que nada son, vanidades / al fondo de mi crisol. De la mar al precepto, / del precepto al concepto, / del concepto a la idea / -¡oh, la linda tarea!- / de la idea a la mar. / Y otra vez a empezar.” (“Profesión de fe”, de *Campos de Castilla*. En: *Obras completas*. Ed. O. Macrí y G. Chiappini. Espasa-Calpe. Madrid 1989; I, 586. Con su característica agudeza, Rafael Gutiérrez Girardot ha conectado certeramente el poema machadiano con Hegel, y justamente por lo que hace al (siempre supuesto y nunca cumplido) «círculo de círculos»: “El pensamiento circular es característico de los románticos alemanes y especialmente de su crítico, Hegel, cuya dialéctica consiste en un círculo que cabría esquemmatizar con ayuda de la descripción del camino que sigue el pensamiento de la «cabeza meditadora», con la diferencia de que el retorno al punto de partida inicial no es un nuevo comienzo absoluto, no es, en Hegel, como en Machado, «otra vez a empezar», sino un comienzo que ha absorbido los pasos anteriores, es decir, es un comienzo en un nivel más adelantado.” (*Lítica y filosofía en Antonio Machado*. En: Paul Aubert (dir.), *Antonio Machado hoy (1939-1989)*. Casa de Velázquez. Madrid

1994; p. 101. Adviértase que Gutiérrez Girardot -creo que con toda intención- habla de un “nivel más adelantado”, no de un final absoluto, es decir: que en la historia (¡no en la Lógica!) la reconciliación final (la *Vereinigung*) queda siempre pendiente, siempre *prometida*. De todas formas, no parece que tampoco el propio Hegel se hiciera demasiadas ilusiones al respecto, si es verdad lo recogido por Carl Ludwig Michelet como *Zusatz* al § 246: “Todas las revoluciones, en las ciencias lo mismo que en la historia universal (*Weltgeschichte*), vienen a darse únicamente por el hecho de que ahora el espíritu, para tener el entendimiento y la percepción de sí (*Verstehen und Vernehmen seiner*), para tomar posesión de sí mismo, ha cambiado sus categorías, comprendiéndose (*sich ... erfassend*) de este modo de manera más conforme a verdad (*wahrhafter*; ¡no más verdadera: *wahrer!*, F.D.), más profunda, comprendiéndose más íntimamente, más en concordia consigo mismo (*sich ... einiger mit sich*).” (W. 9, 20s.). La diferencia con Machado está, seguramente, en que el poeta confía en que *nada* de lo que pensamos *sea verdad*: “Confiamos / en que no será verdad / nada de lo que pensamos.” (*Juan de Mairena I.*; en *O.C.* II, 2384), mientras que el filósofo confía en que, alguna vez, *el pensamiento sea real y verdaderamente efectivo, y lo realmente efectivo sea verdaderamente verdadero. Sin restos ni sobras*. Pero en ambos casos, se trata al cabo de una *cuestión de fe*.

<sup>31</sup> En la *Introducción* a la *Enciclopedia* insiste Hegel reiterativamente en ese pasado histórico-psicológico, como cuando reconoce que la “filosofía” debe su “*surgimiento*” (*Entstehung*) a la necesidad de salir de la oposición entre lo sensible en general y el pensar: “El *surgimiento* de la filosofía partir de la mencionada necesidad tiene a la *experiencia*, la conciencia inmediata y racionante (*räsonierende*) como su *punto de partida* (Augangspunkte).” (*Enz.* § 12; W. 8, 55; y también, en la segunda *Obs.* de este parágrafo: “En relación con la universalidad primeramente abstracta del pensamiento, tiene un sentido correcto y fundamental [el decir] que hay que agradecer a la experiencia el *desarrollo* (Entwicklung) de la filosofía.” (W. 8, 57); cf. también § 9, *Obs.* (W. 8, 52); § 13 (W. 8, 58); § 16, *Obs.* (W. 8, 61s.). En cambio, en el plano lógico, lo *sido* (*das Gewesene*) constituye la verdad del ser. Por ello, recuerda Hegel que: “La lengua alemana ha conservado en el verbo *ser* la esencia en el tiempo pasado: *sido* (gewesen); pues la esencia es el ser pasado (*vergangene*), pero ser pasado carente de tiempo (*zeitlos*).” (WdL. 11: 241; trad. I, 437).

<sup>32</sup> Algo que se adelanta ya (o sea, que literalmente se *pro-mete*) al inicio mismo de la *Filosofía de la naturaleza*: “*De un modo práctico* (Praktisch) se comporta (*sich verhält*) el hombre con respecto a la naturaleza [entendida] como algo inmediato y exterior, siendo él mismo a su vez un individuo inmediatamente exterior y, por ello, sensible; un individuo que, empero, tiene razón al conducirse (*sich ... benimmt*) así, como *fin*, frente a los objetos naturales.” De todas formas, ese “estar enfrentado” no deja de ser -como Hegel apuntó antes- algo inmediato, y por tanto necesario al pronto, pero, en definitiva, algo fallido, unilateral: “Según este respecto (*Verhältnisse*), la consideración de éstos corresponde al punto de vista *teleológico-finito*.” (*Enz.* § 245; W. 9, 13). Hegel remite *ad loc.* al § 205, en el cual, en efecto, se precisa: “La respectividad (*Beziehung*) teleológica es, en cuanto inmediata, por lo pronto una finalidad (*Zweckmässigkeit*) exterior: el concepto está enfrente del objeto como [si éste fuera] algo *presupuesto*.” (W. 8, 362).

<sup>33</sup> WdL (*Begriffslögik*). G.W. 12: 88; adviértase la reaparición implícita del motor de la Lógica: la negación (como *deber ser*) de la negación (como *ser*); ver *supra*, nota 29.

<sup>34</sup> No hace falta señalar que se trata de las últimas palabras (en cuanto al contenido; sigue luego un párrafo sobre la inutilidad de los prólogos) del *Prólogo de los Lineamientos de Filosofía del Derecho* (*Grundlinien...* W. 7, 28): “Sólo con la irrupción del crepúsculo inicia su vuelo la lechuza de Minerva”. Quizá sea conveniente recordar, en cambio, que el *Prólogo* está fechado el 25 de junio de 1820, y que Ludwig Sand, el asesino de Kotzebue, en marzo de 1819, fue ejecutado -en medio de grandes disturbios y levantamientos- el 20 de mayo de 1820. Como es sabido, su acción fue la excusa perfecta para acabar con los brotes liberales en la *Confederación Germánica*, de acuerdo con los *Karlsbader Beschlüsse* y la consiguiente “Persecución de los demagogos” (*Demagogenverfolgung*).

<sup>35</sup> WdL (2ª ed.). G.W. 21: 119: Para que el límite que está en general en el *algo* sea limitación, el *algo* tiene al mismo tiempo que *sobrepasar*, dentro de sí mismo, el límite y referirse, en él mismo, a *este límite como a un no ente*. El estar (*Dasein*) de algo yace quietamente indiferente junto a su límite, por así decirlo. Pero algo sobrepasa su límite solamente en la medida en que él es el ser-asumido de éste; frente al límite, es el ser en sí, pero [como] negativo. Y como el límite está en la *determinación* misma en cuanto limitación, algo se sobrepasa con ello a sí mismo. Ver también *Enz.* § 60, *Obs.* (W. 8, 141): “Las cosas naturales son limitadas (*beschränkt*); y si son naturales es porque ellas *nada saben*

de lo universal de su *límite* (*von ihrer allgemeinen Schranke*), de modo que su determinación es un límite sólo *para nosotros*, no *para ellas*. Sólo se sabe o se siente (*empfinden*) algo como *límite* o falta (*Mangel*) en la medida en que al mismo tiempo se está *más allá* [del mismo] [...] hasta el referirse a algo como finito o limitado es ya la prueba de la *presencia realmente efectiva* de lo infinito e ilimitado, a saber: que sólo puede saberse de un límite (*Grenze*) en la medida en que lo ilimitado esté *de este lado*, dentro de la conciencia.”

<sup>36</sup> Recuérdese lo dicho antes sobre esta expresión, en nota 5.

<sup>37</sup> Aunque Hegel dictó lecciones sobre *Filosofía de la historia* hasta el WS 1830/31, sus alusiones a la *Charte* (de Luis XVIII), a su abolición por obra de los católicos y, en general, la aniquilación de “las instituciones actuales” en Francia, parecen aludir más bien a los disturbios habidos con ocasión de la supresión de la *Garde Nationale* en 1827 por parte de Carlos X, y también, quizá, a la entrada del Gabinete ultramonárquico de Polignac. Hegel habla al respecto de una “ruptura” (*Bruch*) y de la caída del gobierno (*Regierung*). Las palabras que siguen, tan famosas como distorsionadas al citarlas sin atender al contexto, son: “Finalmente, después de cuarenta años [la Revolución Francesa estalló en 1789, y el Gabinete Polignac entró en 1829; F.D.] de guerras y de confusión inmensa, un vejo corazón [bien] podría alegrarse de ver su final y de hallar satisfacción.” *Vorl. über die Phil. der Geschichte* (W. 12, 534). Por lo demás, recuérdese que, salvo las “Introducciones”, no hay manuscrito de esas lecciones, por lo que hemos de confiar en la probidad de su editor: Eduard Gans, en 1837.

<sup>38</sup> Carl Ludwig Michelet recuerda haberle dicho a Hegel en 1827, a propósito de la lechuza de Minerva y el crepúsculo de la época: “sólo que la filosofía es también el canto del gallo (*Hahnenschlag*), la irrupción de una nueva mañana que anuncia una rejuvenecida configuración del mundo (*eine verjüngte Gestalt der Welt*)”, añadiendo que el filósofo se había sentido comprendido por el discípulo. Cf. G. Nicolín (Hg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Meiner. Hamburgo 1970, p. 331.- Por cierto, he vertido *Hahnenschlag* por “canto del gallo” (que más bien remitiría a *Hahnenschrei*) a falta de expresión mejor. Creo que quiere decir más bien: el “golpe” (*Schlag*) ocasionado más bien por el alboroto del gallo (francés), cuando su canto llama a un nuevo despertar. Aprovecharé enseguida ese extraño término.

<sup>39</sup> Remito al respecto a mi ensayo: *El sitio de la historia*, Akal. Madrid, 1995.

<sup>40</sup> A pesar de que el *événement* francés se traduce habitualmente como “evento”, yo empleo este término en un sentido más cercano al de Hannah Arendt, como algo latente, pero que brota de una manera imprevista: el “event of being” (cf. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt. Nueva York / Londres 1973, p. 123 y p. 443; y también: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Encuentro. Madrid 2007; además, con respecto al Holocausto: Emil Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Jewish Thought*. Schocken. Nueva York 1982, p. 190. Obviamente, en “evento” resuena el *Ereignis* heideggeriano, aunque sin su carga mística. P.e. en *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt/M., 1997: “Sólo aquello que, al igual que el eseyer (*Sein*) -esenciando-, se recoge en lo oculto, descuella infinitamente por encima (*überraagt unendlich*) de todo poder y de toda impotencia. Esa pujanza (*Ragen*) no precisa de eternidad.” (*Gesamtausgabe* [GA] 66, 101; la última frase es de gran importancia para lo que intento expresar). Y también, naturalmente: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989 (GA 65, *passim*).

<sup>41</sup> Sobre este carácter “inhóspito” (*unheimlich*) de imprevisibilidad, me acerco, modificándola al efecto, a la noción schellingiana del “ser” o del “existente” *imprepensable*: *das unvordenkliche Seyn* (o: *Existierendes*). Cf. F.W.J. Schelling, “Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie”, de: *Philosophie der Offenbarung* [1844/45]. En: *Sämtliche Werke*, Cotta, Stuttgart / Augsburg, 1858; XIV/2, 342, 348, 349.

<sup>42</sup> He aquí una excelente exposición del “evento” (arimándolo un tanto -es verdad- a mi concepción), por parte de Hegel: “La necesidad, como *esencia*, está recluida dentro de este *ser*; el contacto de estas realidades efectivas, de una por otra, aparece por consiguiente como una vacía exterioridad; la realidad efectiva *del uno dentro del otro* es la realidad que es sólo posibilidad, la *contingencia*. [...] Pero esta *contingencia* es más bien la necesidad absoluta; es la *esencia* de esas libres realidades efectivas, en sí necesarias. Esta *esencia* / es aquello *que aborrece la luz* (das *Lichtscheue*), porque en estas realidades efectivas no hay ningún *parecer* [o *resplandor*], ningún reflejo, por estar puramente fundadas dentro de sí, configuradas de por sí, por manifestarse sólo a *sí mismas*: por ser solamente *ser*. - Pero su *esencia* irrumpirá en ellas y revelará (*hervorbrechen und offenbaren*) lo que *ella es* y lo que *ellas son*. *WdL* (II, Absch. 3, Kap. 2, C: “Necesidad absoluta”). *G.W.* 11: 391s. y 392. Eso sería justamente el “evento”, cuando acaece en la historia, hendiéndola y fundándola, a la vez: como *una irrupción y una revelación*. Y sobre esas realidades efectivas, consideradas como contingencias “apro-

vechables”, véase el elocuente pasaje del Prólogo a la 2ª ed. de *La doctrina del ser*: “Pero la inquietud y dispersión (*Zerstreuung*) características de nuestra conciencia moderna no dejan otra opción que la de tomar en consideración (*Rücksicht zu nehmen*) reflexiones e incidencias, pertinentes por lo demás en mayor o menor medida (*mehr oder weniger auf naheliegende Reflexionen und Einfälle*).” *G.W.* 21: 18.

<sup>43</sup> Cf. *supra*, nota 2.

<sup>44</sup> He aquí otra posibilidad de acercarnos al “evento”, entendido como el *intervalo* o “Entre” (*Zwischen*), en Heidegger: “este Entre no está tendido como una cuerda entre la cosa y el hombre, sino que, como pre-aprehensión de la cosa, va más allá de la cosa y al mismo tiempo retrocede detrás nuestro. Pre-aprehensión es retro-ferencia (*Vor-griff ist Rück-wurf*). *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübinga, 1962, p. 188 (hay trad. de E. García Belsunce y Z. Szankay: *La pregunta por la cosa*, Sur, Buenos Aires, 1964, p. 230).

<sup>45</sup> Vista siempre demasiado tarde, y contada como eso que “había una vez”.

<sup>46</sup> Ofrezco el texto completo de este *Zusatz* del § 127 (cuyo *corpus* está dedicado justamente a eso que en la *Lógica* estaría de más, de sobre: la *vida*; no la del espíritu, ni la de la Idea, sino la “existencia empírica personal”): “Para la seguridad de la vida hacen falta ciertamente multitud de cosas (*ein Mannigfaches*), y, mirando al futuro, tendremos que comprometernos con estas singularidades. Pero lo único que es necesario es vivir *ahora*; el futuro no es absoluto, y sigue estando sujeto a la casualidad (*Zufälligkeit*). Por tanto, sólo la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, porque la omisión de ésta implicaría de nuevo la comisión de una injusticia, y más, de la injusticia suprema, a saber: la negación total de la existencia empírica de la libertad.” *Grundlinien... § 127, Zusatz* (W. 7, 241).

<sup>47</sup> Es verdad que se trata de una *adenda* de Carl Ludwig Michelet, para la *Vereinsausgabe* (1842). Por fortuna, Michelet es uno de los discípulos más fiables, en cuanto al respeto por las palabras del maestro, como puede comprobarse confrontando los textos añadidos con los procedentes del período de Jena y los *Nachschriften* editados en *G.W.* (aparte de *G.W.* 6-8, con *Entwürfe* jenenenses, están publicados también los apuntes berlineses: 24,1 y 24,2); aunque, naturalmente, quepa lamentar que el editor mezclara manuscritos y fragmentos de diversas épocas, el informe *ad loc.* de los redactores de *Werke* reconoce la probidad del quehacer editor de Michelet, que pudo contar además con “un material relativamente abundante (*reich*).” (Cf. *W.* 10, 426; y en general: 426-428).

<sup>48</sup> El pasaje es oscuro, incluso por la ambigüedad de los términos alemanes. Al tomar el inicio por el pasado, se supone que, al tratarse de un “basamento” y no de un “fundamento”, el *ser* del comienzo es algo inmediato, unilateral y, por así decir, subjetivo. Y en efecto, esta presentación *óptica* queda inmediatamente asumida por una reflexión de tipo “esencial”: parece que es el pasado lo puesto, en cuanto subsumido bajo la determinación del no-ser; sin embargo, la expresión alemana (*aber gesetzt*, con el verbo elidido) podría sugerir también que lo así puesto es la historia y los sucesos naturales (en cuyo caso habría que verter: “pero puestos”), y no el pasado como tal, míticamente descrito como el Hades: el reino de los muertos. También el verbo *hinzutreten* suscita alguna dificultad, por su polisemia. El diccionario DUDEN lo define como: *hinzutreten, um dabei zu sein, [mit] anwesend zu sein [und etwas zu tun]* (“entrar [llegar a un sitio] para estar allí presente, estar asistiendo a un sitio con otros para hacer algo”), con lo cual da la impresión de que el no-ser es algo exterior, que entra ahora (DUDEN ofrece como sinónimo: *hinzukommen*, que de hecho significa: “venir además a darse algo”, como por añadidura. Con ello, parece que el no-ser (el pasar o *vergehen*) fuera algo separado y aparte del ser (el llegar a ser o *entstehen*), con la dificultad añadida (según los paréntesis) que aquello que debiera pasar: el no-ser, es justo aquello que se presenta, o sea: lo que surge o llega a ser; y al revés: el ser primero del pasado (el “basamento”) viene negado al ser puesto, de modo que su fundamento (indicado por el verbo propio de la esencia: *setzen*) es la negación de su ser como basamento inicial.

<sup>49</sup> En su traducción y comentario, M.J. Petry traduce *ad loc.*: *although not in time* (*Hegel's Philosophy of Nature*, Allen & Unwin, London, 1970; I, 235).

<sup>50</sup> Hegel define la *Indifferenz* así: “Esta Indiferencia de lo cualitativo y lo cuantitativo es la indiferencia (*Gleichgültigkeit*: el hecho de dar igual) de ambas determinaciones en general, cada una de las cuales, dentro de la otra, no pasa a ésta, sino que no hace sino coincidir consigo misma. [...] Dado que ella es la *indiferencia* (*Gleichgültigkeit*) respecto a la diferencia (*Unterschied*) de ambas determinaciones [el darle igual esa diferencia, F.D.], no tiene aún en ella misma esta diferencia.”

<sup>51</sup> *WdL. G.W.* 11: 275; trad. I, 478.

<sup>52</sup> Recuérdese lo dicho anteriormente sobre el carácter perentorio de “vivir *ahora*” (*supra*, nota 46). Por lo demás, el “ahora” es el “presente *finito*”; por ello: “sus momentos abstractos, pasado y futuro, son diferen-

tes del tiempo, entendido como unidad concreta. [...] Pero el *abstracto* pasado y el futuro del tiempo es el espacio, al igual que el espacio asumido es por lo pronto el punto, y el tiempo [se entiende, en cuanto ahora].” (*Enz.* [1817] § 203, Obs. *G.W.* 13, 120).

<sup>53</sup> Dicho sea de paso: eso es lo que entiende un mal informado Heidegger, cuando en *Ser y tiempo* dedica un apartado a examinar “El concepto hegeliano del tiempo” (*Sein und Zeit*, § 82, a. Klostermann. Frankfurt/M. 1977; *GA* 2, 565-571); Heidegger cita expresamente, sin más comentario, los pasajes que estamos examinando, haciéndolos preceder de una asombrosa afirmación: “Que *Hegel* lleva a cumplimiento la interpretación del tiempo a partir de la orientación primaria al ahora nivelado, lo prueban las siguientes frases.” (*GA* 2, 569).

<sup>54</sup> Dicho sea de paso, no es extraño por ello que toda la consideración estética, en la que se ligan *ahora* espectador y creador por mediación de la obra de arte (que, como tal obra, sólo *existe*, pues, en ese ahora de la vinculación: ahora, y ahora, y ahora), sea *cosa del pasado*. En fin, para comprender esto basta con recordar la famosa dialéctica del “ahora” en el cap. I de la *Fenomenología*: “A la pregunta de *¿qué es el ahora?* Respondemos, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensorial, bastará con un simple experimento. Apuntamos por escrito esta verdad; una verdad no puede perder nada porque se la apunte por escrito; tanto menos porque la conservemos. Y si *ahora, a mediodía*, volvemos a mirar la verdad apuntada, tendremos que decir que se ha quedado insulsa. | El *ahora* que es *noche es conservado*, es decir, se le trata como aquello por lo que se lo hace pasar, como algo que es; pero se revela, más bien, como algo que no es. Por supuesto, el *ahora* se mantiene, pero como algo que no es *noche*; de igual modo, frente al día que *ahora* es, se mantiene como algo que tampoco es día; o bien, como algo *negativo* en general.” (*G.W.* 9: 64s.; trad. p. 165).

<sup>55</sup> Téngase presente al respecto el apartado introductorio de la *Lógica del ser*: “Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?” (*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*). *WdL G.W.* 11: 33-40; trad. I, 215-222).

<sup>56</sup> *Vorl. über die Phil. der Geschichte*; *W.* 7, 380. La frase es colofón de la argumentación y los ejemplos aducidos previamente, a saber: quienes conspiraron para asesinar a César para salvar a la república (creyendo que éste era sólo un individuo, y su soberanía algo casual), acabaron por sufrir la misma suerte, de modo que se impuso la necesidad de que solamente *uno* gobernara el Estado romano (pasando así de la República al Imperio). Se sigue de ello la tesis general en el plano político, y dos ejemplos actuales: “al igual que, en general, una revolución política (*Staatsumwälzung*) viene por así decir sancionada en la opinión de la gente cuando se repite. Así ha caído Napoleón dos veces, y dos veces se ha expulsado a los Borbones.” (Lo cual implica que, al menos en este caso, el pasaje debe haber sido escrito después de la Revolución de 1830, F.D.).

<sup>57</sup> Bien es verdad que lo hizo *pro domo sua*; él necesitaba explicar y explicarse las razones del fracaso de la Revolución de 1848, a saber (según él): porque los revolucionarios habrían querido repetir el *pasado* de la primera Revolución, la de 1789, en vez de mirar al futuro. ¡Pero lo que Hegel quiere decir es precisamente que el *futuro* redime al pasado, y que, siendo el resultado de éste (de las carencias incrustadas en un presente maltrecho), pasa a convertirse en su fundamento, otorgándole fuste y sentido! Ninguna Revolución se ha realizado para *repetir* nada. Al contrario, es la Revolución, una vez acaecida, la que deja ver que la primera servía tan sólo para que ella tuviera lugar. Por cierto, ése es uno de los sentidos del *evento*, que antes se ha intentado dilucidar.

<sup>58</sup> Esta matización permite distinguir la posición hegeliana de la de Leibniz, aparentemente similar: “Et comme tout present état d’une substance simple est naturellement une suite de son état precedent, tellement que le présent y est gros de l’avenir. (*Monadologie* § 22 ; en: *Die philosophischen Schriften*. Hg. C.J. Erhardt [1885]. Elibron Classics (Adamant), s. l., 2005; VI, 610). Aquí, como se ve, no hay *bucle*, sino que el desarrollo es lineal: el estado precedente fecunda al presente y éste engendra al futuro.

<sup>59</sup> Por eso es justo que estén emparentados con ese término tanto el alemán *Stätte* como en español “estación”. En Grecia, la *Stásis* es la parada del autobús: en lugar que está para *verlas venir* y *verlas marchar*. No es extraño que, para hablar del *Jetztzeit* (un “ahora”, claro está, cercano al uso que tiene en Hölderlin, no al muerto *nunc*, criticado por Hegel... y por Heidegger, que creía estar criticando al primero); para hablar del “tiempo-ahora” (o mejor, si se pudiera decir: “ahora-es-el-tiempo”), Benjamin afirme: “La verdadera imagen del pasado pasa *subitamente* (hutsch *vorbei*).” (*Über den Begriff*... [Tesis V]. En ed. cit., p. 143. Curiosamente, el traductor ha subrayado el adverbio, no el verbo, que es lo que hace Benjamin. Es casi imposible traducir la expresión. El Diccionario DUDEN presenta como sinónimo: *rasch vorbeigehen*: irse de un sitio a otro velozmente. Lo importante en la expresión de Benjamin es

que ese paso se da de un futuro comprometido a un pasado similar, mediante la *mémoire involuntaire*. De nuevo, Benjamin está aquí cerca de Hegel, y lejos de Marx (al menos, en este punto).

<sup>60</sup> *WdL G.W.* 25: “Lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido *particular* [...]; que, por tanto, *en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo que él resulta*: cosa que es propiamente una tautología, pues de otro modo sería un inmediato y no un resultado.” (He subr. la frase; mismo pasaje, con alguna alteración, en *G.W.* 21: 38). Cf. también *Enz.* § 81, *Zus.*; *W.* 8, 176: “Dado que la dialéctica tiene por resultado suyo lo negativo, éste es, justamente en cuanto resultado, a la vez lo positivo, pues contiene dentro de sí como asumido aquello de lo que él resultó, y no existe sin él.” Es interesante hacer notar que según Hegel esta retroducción es “la determinación fundamental (*Grundbestimmung*) de la tercera forma de lo Lógico, a saber, lo *especulativo* o racionalmente-positivo. Guiados por esta indicación, pues, podemos decir que la tercera exposición del tiempo y sus éxtasis corresponde en el plano filosófico-natural al paso de lo dialéctico (el presente como *ahora*: unidad *negativa*) a lo especulativo.

<sup>61</sup> *Enz.* § 258, Obs. *W.* 9, 50: “lo verdadero [...], la Idea, el Espíritu, es *ewig*. - Pero el concepto de *Ewigkeit* no debe ser tomado negativamente, como la abstracción del tiempo, que, por así decir, existiría fuera del mismo; y desde luego, en absoluto ha de ser tomado en el sentido de que la *Ewigkeit* viniera *después* del tiempo, porque entonces se la convertiría en futuro, en un momento del tiempo.”

<sup>62</sup> *Enz.* § 248, Obs. *W.* 9, 28: “Así ha sido también enunciada la Naturaleza [por Schelling, a quien Hegel no quiere ni nombrar] como el *desecho* (Abfall) de la Idea, en cuanto que ésta, al tener esta figura de la exterioridad, se halla en inadecuación (*Unangemessenheit*) de ella misma consigo.”

<sup>63</sup> “Fácil es el descenso al infierno: / noche y día están abiertas las puertas del negro Dite; / pero revocar el paso y huir a las auras superiores, / éste es el trabajo, ésta la dificultad.” (Virgilio, *Eneida*; VI, 126-129).



---

# «La vie contre la vie». Le jeune Hegel, lecteur du *Wallenstein*

Gabriel Aranzueque

---

**Abstract:** To what extent is possible be reconciled with a tragic past? Could historical narration or dramatic performance help to get over the traumatic event indeed? Or just do they ascertain its constitutive contradictions, the split and the rift from a pain impossible to sublimate? Is the mourning experience based on the recovery of a feeble balance between the opposite drives, emotions and feelings from the will? Or does it on the synthetic assimilation of that opposition into another way of life? This essay travels hand in hand with Schiller and Hegel across the space opened by those questions. It starts from the dissatisfaction generated in the young Hegel by his reading of Schiller's *Wallenstein* and it analyzes his different conceptions of the ethic *pathos*, as well as his uneven perspective about the Attic tragedy.

**Keywords:** Tragedy, reconciliation, history, sublime, pain, trauma, *Wallenstein*, Schiller, Hegel.

«Ce qui s'expose [dans la tragédie] est le substantiel, qui arrive à l'excision, à l'intrigue, mais la vainc et se manifeste comme pouvoir sur l'excision. C'est pour cela que la réconciliation est le dénouement de la tragédie»<sup>1</sup>. Avec cette thèse concise, Hegel définissait, dans ses leçons d'Esthétique du semestre de l'été 1826, la spécificité du genre tragique face à la comédie. Tandis que celle-ci réalisait la dissolution de l'art (*Auflösung der Kunst*), due à la destruction de l'universel causée par la bêtise d'un *demos* incapable d'atteindre sa fin propre et appelé à se moquer de lui-même (Aristophane)<sup>2</sup>, l'action tragique, loin de faire sienne cette ironie délétère, rencontrait sa détermination dans un *pathos* éthique (représentation sensible du divin dans la réalité effective, comme pourrait l'être, par exemple, la puissance active d'une individualité héroïque) qui imposait sa liberté interne au destin funeste jusqu'à expier l'opposition développée dans le poème dramatique et soulager l'esprit troublé du spectateur (Eschyle)<sup>3</sup>.

Comme chacun sait, derrière cette caractérisation, il existait non seulement une profonde réélaboration de la *catharsis* aristotélicienne, mais aussi une reconsidération de la problématique schillérienne du pathétique, qui avait trouvé sa formulation définitive en 1803 dans le bref prologue au drame *La Fiancée de Messine* intitulé «Sur l'usage du chœur dans la tragédie»<sup>4</sup>. Au contraire de ce que défendait Hegel, qui faisait référence explicite à ce texte dans ses leçons, en se montrant ouvertement critique avec la manière dont on interprétait la tragédie attique, Schiller soulignait comment le caractère poétique du vrai art scénique surgissait d'un éloignement nécessaire et

d'un équilibre difficile ou d'un jeu entre des instances en conflit, dont l'excision, en plus de ne pas pouvoir s'unifier complètement dans la réalité effective, se trouvait être indispensable pour que l'ensemble agisse esthétiquement, c'est-à-dire, éveille une force libre dans l'esprit de son auditoire qui l'amène à affirmer intensément sa propre nature. Même si Hegel pouvait souscrire sans difficulté à cet idéal, car pour lui aussi la liberté, en tant que contenu suprême du subjectif, était la détermination la plus élevée de l'esprit<sup>5</sup>, et même s'il savait que les antagonismes ne disparaissaient complètement que dans la nécessité éternelle des dieux, «comme des nuages surgis de l'Un imperturbable»<sup>6</sup>, tandis que la réalisation de l'universel était dans les mains des hommes, il nécessitait que le dénouement tragique n'implique pas une catastrophe sans palliatifs, qui instaure l'épouvantable règne du néant, mais une solution qui réconcilie diégétique et ontologiquement les fins et les passions unilatérales représentées, en montrant l'éternellement substantiel en eux, c'est-à-dire, qu'elle se présente comme la vie de l'esprit, à travers l'opposition du différent, de la caducité et de la mort des êtres, qui se réconciliait avec elle-même<sup>7</sup>.

Or, cette *Darstellung* de la justice éternelle, cette mise en scène du retour à l'unité réconciliée des actions individuelles, indispensable, selon lui, pour la compréhension correcte du tragique, se trouvait absente dans ces termes, non seulement dans les travaux spéculatifs de Schiller, qui parlaient d'une imbrication fragile des parties séparées dans le déroulement scénique, mais encore dans une plus grande mesure dans ses études historiques et dans sa dramaturgie. A cet égard, l'effet que la lecture de *Wallenstein* produisit sur le jeune Hegel fut extrêmement significatif<sup>8</sup>. La fin du drame apportait en elle-même non seulement la chute d'un homme sous un destin aveugle, et non sous le *fatum* de la propre nature, mais lui imposait aussi un «triste silence» dans lequel la mort s'emparait de la vie. Bien que le caractère indéterminé du duc de Friedland, le fait qu'il soit au dessus de la *qualitas* d'appartenir à l'Etat et de devoir obéir, par conséquent aux ordres de l'Empereur Ferdinand II, et que l'assomption du destin de sa décision constituaient, selon Hegel, un «tout» tragique, il trouvait extrêmement insatisfaisant le fait que ce choix se heurte simplement à son opposé, sans l'intermédiaire d'aucune théodicée. Le drame de Schiller lui déchirait complètement le cœur : il n'était pas tragique, mais terrifiant que l'ombre d'Albert de Wallenstein ne puisse rien «récupérer» de la splendeur de son passé, que rien ne reste réintégré à la vie historico-politique du peuple allemand, à son éthicité (*Sittlichkeit*). Le fait de succomber complètement sous les intérêts de simples qualités (c'est-à-dire, ses amis et ses ennemis, la «matière en

fermentation» des hommes, disait Hegel), le fait de tomber sous la récurrence des pouvoirs traditionnels était proprement insupportable après avoir manifesté une grandeur personnelle qui paraissait être bien au dessus de ceux qu'il avait sauvé et après avoir pu fonder un pouvoir légitime qui instaure la paix en Allemagne. Il pouvait apparaître tragique qu'une âme noble et autosuffisante comme Wallenstein, capable d'aspirer au plus haut, soit incapable d'atteindre un but, qu'il prétende toujours à quelque chose de plus élevé et que son objet le rejette, car on percevait la lutte de la vie avec elle-même, mais que la mort ravage complètement le paysage, était selon son opinion, incroyable (*un glaublich*), abominable (*abscheulich*), et faisait que deux des objectifs prioritaires de la tragédie grecque, la purification et la sérénité, se perdent définitivement pour le drame moderne, et pour le jeune Hegel, il était fondamental de relier la théologie politique avec la représentation de la peur et de la compassion propres au bel art hellène.

A première vue, c'est la véritable portée du catastrophique qui était en jeu, sa négation complète de la vie ou sa réaffirmation, ainsi que la possibilité de sa narration, de l'assimilation de cette infortune par le langage dramatique. Ils s'affrontent tous deux à la nécessité ou à la contingence de la rencontre malheureuse entre l'écriture, l'histoire et la fatalité. De fait pour Hegel, le matériel avec lequel comptait Schiller aurait trouvé une meilleure place dans un roman. Sa conception théâtrale faisait perdre au personnage toute concrétion. A notre avis, la raison était évidente : l'histoire de Wallenstein constituait une épopée bourgeoise et non une œuvre de théâtre parce que la réalité effective qu'il racontait était déjà agencée en prose. En traitant de la recomposer de manière dramatique l'ensemble perdait sa cohésion. Il est bien connu que tout œuvre d'art, pour Hegel, devait se produire d'une seule traite comme le motif représenté devait s'unir de lui-même sans rien recueillir, ni rien prendre de l'extérieur en montrant la nécessité interne de son union<sup>9</sup>. Avec le roman, il pouvait se rendre compte du caractère multilatéral des intérêts mis en jeu, des caractères, des circonstances et des événements propres de la guerre de trente ans ; mais pour que l'histoire soit *vraiment* tragique, elle devait être *originellement* poétique c'est-à-dire, que le hasard entre en conflit avec la volonté du héros et que le poème dramatique reflète sa réconciliation<sup>10</sup>, ce qui dans le cas de *Wallenstein*, pour ne pas parler de la Modernité dans son ensemble, était pour le moins discutable.

Mais, cela s'est-il vraiment passé ainsi ? Comment Schiller aurait-il argumenté s'il avait pu connaître les désaccords de Hegel ? L'important dans ce sujet est de clarifier quelle fut la raison fondamentale qui motiva cette première rencontre manquée, et, pour cela, rendre manifeste les différences de conception du tragique qu'ils défendaient tous deux, car nos héros avaient compris de manière très différente la spécificité de la poésie dramatique grecque, en particulier, et dans un sens plus large le sentiment du sublime et ce que nous pourrions dénommer, dans les termes métaphysiques chers à l'époque, la tragédie «intime» de l'esprit.

Malgré l'amertume et le rejet que provoqua à Hegel la fin de *Wallensteins Tod*, l'horreur du dénouement, dans la mesure où il avait été motivé par la décision malheureuse du héros, par l'expression de sa volonté aussi contradic-

toire qu'elle soit, continuait à laisser apparaître le caractère tragique de l'autodétermination de la vie, de sa *Bestimmung* originaire, de son destin. A vrai dire, Hegel projetait dans Schiller un des *Leitmotive* de sa propre pensée pendant ces années : «Leben gegen Leben»<sup>11</sup>. Comme nous pouvons le voir tout au long des écrits préparatoires de *L'esprit du christianisme* et de manière encore plus significative dans son *Fragment de système*, achevé en septembre 1800, peu de mois avant la lecture de la pièce théâtrale de Schiller, l'idée directrice qui identifiait la proposition hégélienne dans la période appelée de Francfort, sa logique de l'amour était l'unification de la vie avec elle-même, son assomption et conservation, à travers l'excision et l'intégration de ses opposés, à travers l'expérience de sa reconnaissance dans chaque instance finie<sup>12</sup>. Cette religion de la contrariété réconciliée, que Hegel transférerait à Iéna à sa méthode dialectique et postérieurement à la conception de la tragédie antique de sa théorie esthétique, renfermait tant l'élévation de l'individuel à l'universel que la douloureuse intégration du discordant, non dans un Tout teinté de romantisme, mais dans une unité harmonique surgie de la restitution des divergences et de la rencontre en elles de l'être avec lui-même, une fois assimilée son apparente unilatéralité. Cet être, en tant que synthèse de l'objet et du sujet, n'était pas autre que la «vie pure», la source de toutes les vies séparées, de ses impulsions et de ses actes, sans diversité, sans multiplicité réelle, sans l'abstraction du déterminé. Pour cela, prendre conscience de la vie impliquait, pour Hegel, la compréhension de ce qu'était l'homme, de la déchirure de ses différences, de la douleur et de la mort, et, avec elle, de l'amour réflexif capable de transcender la partialité du délimité, propre à l'activité représentative de l'entendement (*Verstand*), pour déclarer le caractère non absolu de la pluralité<sup>13</sup>. Ce qui ne signifiait pas que la vie se confronte à elle-même, ni qu'elle annule son autre, mais qu'elle soit capable de se poser devant soi, affrontant sa propre différence, en s'occupant d'elle, c'est-à-dire, en réfléchissant spéculativement en elle jusqu'à relier (*verbinden*) le détaché, la particularité des multiples configurations du vivant :

La vie ne peut justement pas être seulement considérée comme unification, comme relation, mais elle doit en même temps être considérée comme opposition ; si je dis qu'elle est la liaison de l'opposition et de la relation, alors cette liaison elle-même peut à son tour être isolée, et on peut objecter qu'elle s'opposerait à la non-liaison. Je devrais donc m'exprimer ainsi : la vie est la liaison (*Verbindung*) de la liaison et de la non-liaison. (...) Dans le tout vivant sont posés en même temps la mort, l'opposition, l'entendement, c'est-à-dire en tant que multiple, multiple qui est vivant et qui, en tant que vivant, peut se poser comme un tout, par où il est en même temps une partie, c'est-à-dire pour lequel il y a du mort, et qui est lui-même mort pour l'autre. Ce fait que le vivant est, dans son être, une partie, se supprime dans la religion, la vie limitée s'élève à l'infini<sup>14</sup>.

Cette opposition réconciliée dans laquelle la vie *se reconstruit* elle-même à travers l'universalisation des morts particulières, ce retour à soi-même moyennant la *religatio* cordiale de ses «limitations» était ce qui, pour Hegel, manquait dans la composition dramatique de Schiller. *Wallenstein* représentait la lutte entre des volontés individuelles, entre des manifestations ou des extériorisations

de la vie comprises comme de simples points stables, subsistants et fixes. Une fois représentée la disposition de ces natures, une fois fixée sa distribution, l'œuvre rendait singulière la position du héros, *déterminait* sa noblesse et son indépendance, les *présentait* au sein du devenu, du produit (le camp où se développait l'action), et, ainsi, anticipait seulement l'empire terrible de la mort qui annonçait la tombée du rideau. L'autre de la vie était vainqueur sur scène parce que la composition avait préalablement isolé ses héros, en les présentant comme quelque chose de déjà réfléchi, comme quelque chose de «mort». Le fait d'avoir fixé son opposition, de l'avoir «assujettie», était ce qui empêchait l'élévation de l'homme de la vie finie à la vie infinie. Autrement dit : le *Wallenstein* de Schiller manquait d'esprit, n'arrivait pas à présenter la multiplicité comme une unité concordante, vivante, mais comme une configuration abstraite, c'est-à-dire, empêchait que la vie se sache elle-même. Au contraire, le savoir de l'esprit amenait avec lui une nouvelle érotique, une autre manière de penser l'attachement :

Le concept de l'individualité inclut en soi l'opposition à la multiplicité infinie, ainsi que la liaison avec celle-ci ; un homme est une vie individuelle dans la mesure où il est un autre que tous les éléments, que l'infinité des vies individuelles en dehors de lui ; [mais] il n'est une vie individuelle que dans la mesure où il est un avec tous les éléments, avec toute l'infinité des vies hors de lui. Il n'est que dans la mesure où le tout de la vie est divisé, lui étant une partie, et tout le reste l'autre partie ; [mais en même temps], il n'est que dans la mesure où il n'est pas une partie, et où rien n'est séparé de lui<sup>15</sup>.

Comme nous venons de le dire, pour Hegel, ce type d'unification ne se donnait vraiment que dans l'amour. Quand la totalité des individus, comme il arrivait d'un point de vue cosmopolite, était considérée à partir de ses dépendances mutuelles, chaque élément perdait alors une partie de son autonomie et de sa valeur, car celles-ci pouvaient uniquement consister dans leur contribution à la domination d'autrui. Dans le meilleur des cas, l'individu pouvait s'installer impérialement au centre de toutes choses, ou considérer la fin de la collectivité comme quelque chose de suprême et de faussement propre ; mais ceci impliquait un dédain des autres et de soi-même en tant que membres minuscules d'un tout mort, simplement matériel. Ce néant stérile est ce que, selon Hegel, l'homme ne pouvait pas supporter, et c'est ce qui faisait de la fin de *Wallenstein* quelque chose d'horrible. Néanmoins, son héros représentait quelque chose de l'indépendance (*Unabhängigkeit*) intime que chaque homme sentait en lui-même, du caractère éternel d'une liberté que seul l'amour était capable de faire paraître dans son être intime et de reconnaître dans son extériorité. C'est grâce à cela que se rétablissait dans l'œuvre de Schiller, même si elle était partiellement quelque chose de vraiment tragique, un reflet fidèle de la vie propre, dans la mesure où la résolution défavorable de *Wallenstein* s'était inclinée en faveur de ce sentiment général d'inconditionnalité pour qui les oppositions existent seulement à l'intérieur d'une unité plus élevée, pour qui la séparation et la propriété provoquent seulement l'indignation :

L'amour exclut toutes les oppositions ; il n'est pas l'entendement, dont les relations laissent toujours le multiple

[être] en tant que multiple et dont l'unité elle-même est <opposition> faite d'oppositions ; il n'est pas [non plus] la raison, qui oppose purement et simplement son acte de déterminer au déterminé ; il n'est rien de limitatif, rien de limité, rien de fini ; il est un sentiment, mais pas un sentiment singulier ; du sentiment singulier, parce qu'il n'est qu'une vie partielle et non pas toute la vie, la vie sort en se dissolvant, elle tend à la dispersion dans la multiplicité des sentiments <et de la vie>, pour se trouver dans ce tout de la multiplicité ; dans l'amour, ce tout n'est pas contenu comme dans la somme de plusieurs particuliers séparés ; en lui, la vie même se trouve elle-même, comme un redoublement de soi-même et comme l'unité de soi-même. (...) Dans l'amour, le séparé est encore présent, mais plus comme séparé, il est présent comme uni, et le vivant sent le vivant. (...) L'amour est indigné de ce qui est encore séparé, il est indigné d'une possession<sup>16</sup>.

A notre avis, la colère que sentit Hegel après la lecture de *Wallenstein* était de ce type. Schiller maintenait séparés la volonté et le devoir, la vie et la mort, la noblesse du héros du tout auquel il appartenait, son indépendance effectivement réelle de l'adhésion à la rationalité objective de l'Etat. Cette excision avait pour objet, comme il le signalera postérieurement dans les *Cours d'esthétique*<sup>17</sup>, la reconstruction de l'autonomie (*Selbstständigkeit*) individuelle face aux relations politiques de la société civile tissées pendant la Modernité. Dans ce sens, la révolte contre l'ordre en vigueur que Karl Moor représentait dans *Les bandits* et sa défense d'un droit autonome face à l'oppression et l'injustice anticipaient le *pathos* le plus élevé d'un *Wallenstein* qui, à la tête de son armée, s'élevait en un nouveau régulateur indépendant des relations politiques. L'œuvre laissait voir comment les pouvoirs publics, dans un Etat légalement ordonné, ne répondaient ni à des volontés particulières ni à la mesure du caractère de ses individus. Il se produisait plutôt le contraire, les décisions et la volonté individuelles se montraient subordonnées à la stabilité donnée, elles semblaient tomber sous la domination d'une universalité qui s'imposait toujours de manière coercitive. *Wallenstein* devait vérifier comment n'importe quelle décision, qui défie le devoir contracté par son armée avec le pouvoir et le gouvernement universellement reconnu, serait condamnée à l'échec, voire même, entraînerait avec lui la solitude de celui qui serait dépossédé, à partir de ce moment, de tous les moyens pour la réussite de ses fins et la mort de celui qui serait seulement considéré comme une menace pour l'ordre de l'Etat. Pour Hegel, cette caractérisation, bien qu'elle pouvait rendre compte de la forme historique de la figure de la légalité moderne, d'une structure juridico-politique qui rendait ridicules, par exemple, les exploits à la «Don Quichotte», seulement risibles dans ce nouveau contexte, était excessivement uniforme et rigide, elle ignorait le mouvement actif des individus dans sa vive opérativité et ne prenait pas en compte la totalité individuelle et l'autonomie effectivement réelle qui, à son avis, pouvaient aussi se rencontrer, même si elles étaient niées à la fin de l'œuvre, dans la tragédie de Schiller, défenseur d'un nouveau temple éthique indépendant face à la nécessité légale. C'était justement cette excision non médiatisée entre la volonté et la loi qui convertissait le triomphe final de la mort en quelque chose d'insupportable.

Hegel était favorable à l'idée que la tragédie, au lieu d'affirmer unilatéralement un pôle de la collision, réalise

une réconciliation entre la substance éthique et la nécessité spirituelle interne en approfondissant les caractères individuels et subjectifs qui diversifiaient et enrichissaient l'action théâtrale, tout en les harmonisant avec le hasard externe des conjonctures. Cette unité conflictuelle entre la subjectivité, ses objectifs et la contingence structurait le développement du poème tragique. Pour que l'ensemble constitue une totalité vive, les fins du courage subjectif devaient s'étendre à l'universalité, se rendre en soi substantielles, comme cela arrivait, à son avis, dans la «tragédie philosophique absolue» : le *Faust* de Goethe et, de forme analogue, dans *Les bandits* et, jusqu'à une certaine mesure, dans *Wallenstein* :

Wallenstein conçoit un grand dessein universel, l'unité de l'Allemagne et la paix, fin qu'il manque à la fois à cause des moyens qui sont les siens, qu'il contrôle seulement de manière extérieure et artificielle, et qui se brisent et dévient de leur but précisément quand les choses deviennent sérieuses pour lui, et à cause de son soulèvement contre l'autorité impériale, contre la puissance de laquelle toute son entreprise ne peut que se fracasser. D'une manière générale, ce genre de fins profanes universelles, que poursuivent Karl Moor et Wallenstein, ne peuvent pas être réalisées par *un seul* individu dont les autres deviendraient des instruments obéissants, mais elles s'imposent par elles-mêmes, soit avec la volonté de beaucoup, soit contre et sans leur conscience<sup>18</sup>.

Le dénouement malheureux dramatisé par Schiller signifiait la défaite de n'importe quelle tentative de réaliser et d'assumer le substantiel des propres fins comme des droits humains absolus. La catastrophe laissait entrevoir que la fin universelle prétendue n'était rien d'autre qu'une particularité qui visait à sa satisfaction, une impulsion du cœur. Était-ce en soi et pour soi réellement de cette manière ? Est-ce que la tragédie de la décision, en tant que sérieux du vrai *pathos* schillérien, ne démentait pas cet enthousiasme subjectif ? Pour Hegel, le fait que Schiller ait essayé de restaurer le principe de la tragédie antique dans le théâtre moderne faisait que l'action puisse prendre une justification éthique. Pour cela, comme il l'avait déjà souligné dans *L'esprit du christianisme et son destin*<sup>19</sup>, il fallait mettre en scène le destin de la faute nécessaire d'un être beau. *Wallenstein* atteignait partiellement cet objectif ; mais sa fin horrible rappelait à Hegel le *Trauerspiel* du peuple juif ou l'horreur de *Macbeth*, dans la mesure où il supposait la séparation des propres liens naturels, la destruction du caractère sacré de la nature humaine, l'abandon des dieux et le violent choc frontal contre la foi et ses aspirations propres. La raison de tout cela était que la mort du héros venait de l'imposition externe d'une légitimité objective, du pouvoir du Kaiser. Cette coercition empêchait que la relation entre les termes opposés représentés puisse se découvrir comme le mouvement d'une seule totalité non scindée à la recherche de son harmonisation. Cette soumission brutale de la vie du héros aux pouvoirs traditionnels paressait un châtement qui échappait à la logique non exclusive du destin tragique :

Dans cette puissance hostile, l'universel et le particulier ne sont pas non plus séparés au sens où la loi, comme universel, est opposée à l'homme ou à ses inclinations comme au particulier. Le destin est seulement l'ennemi, et l'homme s'oppose à lui également comme une puissance combattante ; au contraire, la loi comme universel domine le particulier, tient l'homme sous son

obéissance. (...) Mais le destin présente sur la loi pénale, relativement à la possibilité de la réconciliation, l'avantage de se situer à l'intérieur de la sphère de la vie : au contraire, un crime tombant sous le coup de la loi et du châtement se trouve dans une zone d'oppositions insurmontables, de réalités absolues. (...) Dans le destin au contraire, la puissance ennemie est la puissance de la vie rendue hostile, ainsi la crainte du destin n'est pas la crainte d'une réalité étrangère<sup>20</sup>.

Pour Hegel, l'étrangeté pouvait seulement faire partie d'une position qui ne comprendrait pas le sens d'un être réuni, qui abandonnerait la nécessité d'une réconciliation non établie par des lois, ni opposée à elles. La disparition de Wallenstein paraissait entraîner avec lui toute vie et proclamer la victoire définitive de la mort ; mais cela supposait de ne pas être attentif au lien étroit de toutes les deux avec le pouvoir du destin :

L'anéantissement de la vie n'est pas un non-être de la vie, mais sa scission, et l'anéantissement consiste dans sa métamorphose en un ennemi. La vie est immortelle et une fois tuée elle apparaît sous les traits de son fantôme terrifiant qui déploie toutes ses ramifications, qui déchaîne ses Euménides. (...) La vie n'est pas distincte de la vie, car la vie est dans la divinité-une. (...) Mais dans le châtement comme destin, la loi est postérieure à la vie et au-dessous d'elle. Elle est seulement une brèche dans la vie, la vie déficiente comme puissance ; et la vie peut guérir ses blessures ; la vie hostile divisée peut retourner en elle-même et supprimer le mauvais ouvrage du crime, la loi et le châtement<sup>21</sup>.

Mais pour que la vie revienne à elle-même, une réunification (*Vereinigung*) de caractère amoureux effectivement étranger à la problématique de Schiller était nécessaire. Bien que la lutte entre la conjoncture externe, les hésitations du héros et la possibilité d'un viol de l'éthicité par celui-ci, reflétaient dans *Wallenstein* le vrai sens du tragique, le dénouement sanglant n'était rien d'autre qu'un crime infâme, dont les conditionnements étaient entièrement contingents en tant que particuliers. C'est pourquoi il existait un manque d'harmonie entre el *pathos* en soi éthique du héros et la domination des caractères individuels et de ses relations. Le conflit de l'éthicité de la fin – la base essentielle et la condition objective de la tragédie – n'était pas résolu, et c'est pour cela que le poème de Schiller perdait en profondeur et en beauté. A la suite de ce dysfonctionnement, la caractérisation propre des personnages se transformait en quelque chose d'abstrait et, par conséquent, de formel. Les individus représentés manquaient de vivacité, ne ressemblaient pas à des hommes concrets, mais à de simples personnifications. Ce caractère abstrait-subjectif rendait impossible un scénario pleinement humain, dans lequel la vie se rencontre elle-même dans son intégrité, pleine d'esprit et d'imagination poétique. Pour cela, il était nécessaire que les caractères tragiques soient réels, c'est-à-dire, divers et individuels, mais aussi sublimes devant la nécessité, dotés d'une intimité immédiate en même temps que d'une grande force d'expression. Cette plénitude d'âme, cette «éternelle grandeur» qui, incontestablement pour Hegel, était consubstantiel au génie de Schiller, ne se rencontrait pas n'importe où dans sa poésie dramatique, prisonnier d'une violence dont l'expansion tumultueuse manquait d'un véritable noyau<sup>22</sup>.

Une des raisons de ce diagnostic était la collision entre la fermeté de ses héros et leur fragilité interne. La dissension, la faiblesse de l'irrésolution et la fluctuation de la réflexion, propres des personnages du théâtre moderne, faisaient que ses figures soient parfois changeantes et hésitantes de manière excessive, assujetties à une double passion qui les lançait d'une décision à une autre, d'un acte à un autre. Pour Hegel, le problème n'était pas tant la concrétisation d'un tout différentiel ou scindé que la position de la discorde dans un unique individu, car le jeu tragique résidait dans l'harmonisation de ce *polemos*. Comme le *Clavigo* de Goethe, Wallenstein était un homme double, déchiré par des intérêts opposés. Cette circonstance pouvait être lue de la part du spectateur comme le symptôme d'un caractère peu ferme et inachevé, et détruisait tout effet tragique. Pour que l'action accomplisse son but, il ne devait laisser aucun doute que le héros, malgré la sécurité de sa trempe, sentait les sphères opposées de la vie comme quelque chose aussi de sacré. A cela devaient s'ajouter la nécessité de choisir entre les deux, l'impossibilité de ne pas exclure une des alternatives et l'affirmation ferme, décidée et pathétique de ce destin. L'hésitation pouvait seulement être une transition vers ce type de résolution, c'est-à-dire que tout désaccord interne nécessitait de se ressaisir en soi-même, périr en lui et se réconcilier avec son *fatum*. Cependant, Wallenstein succombait devant la vigueur de l'autorité impériale sans arriver à dépasser la tragédie subjective de son caractère, l'oscillation entre son indépendance et son indétermination. Son malheur faisait de lui une victime sur l'autel de l'unique tempérament consolidé de l'œuvre : la ferme volonté de l'Empereur. De la même façon que dans *La Pucelle d'Orléans*, Schiller développait avec une emphase excessive l'hésitation du courage de son héroïne, ce qui provoquait que la pièce dans son ensemble tourne autour de la volubilité de son idiosyncrasie, rendant ainsi tortueuse la dialectique de la trame. Cette accentuation du déséquilibre convertissait le pathétique en quelque chose de simplement triste et douloureux, et rabaisait l'œuvre à une expérience de la finitude humaine plus pénible que réellement tragique.

De même, le pouvoir réactif des relations et des intérêts opposés était suffisant pour montrer l'unilatéralité et la contradiction des différentes fins recherchées par les personnages. Il n'était pas nécessaire de déplacer ce conflit vers l'âme d'un seul héros. La discorde des volontés rendait évidente par elle seule le caractère insoutenable d'une subjectivité vide qui ne s'élève pas à la collision jusqu'à faire émerger ce qui en soi et pour soi était implicite dans son caractère. L'indétermination pure empêchait l'irruption du vrai sens de la beauté tragique : la fermeté d'une vie qui, ancrée en elle-même et à la réalisation de ses fins, terminait entraînant sa propre disgrâce.

Il est vrai que cette ruine de la vie par elle-même, liée à la force d'âme, malgré sa subjectivité disproportionnée, se rencontrait aussi présente dans *Wallenstein* ; mais il manquait un dénouement qui le justifie de manière éthique. L'action dramatique donnait lieu à l'évolution interne d'une grande âme noble, jusqu'à un certain point auto-suffisant, et à sa lutte autodestructive contre les conjonctures ; mais la fin de la tragédie ne pouvait pas ne pas produire l'existence d'une justice qui ne soit pas abstraite, c'est-à-dire, qui puisse réconcilier la particularité des fins :

Dans la tragédie antique, c'est la Justice éternelle, cette puissance absolue du destin, qui sauve et maintient l'accord de la substance éthique –face aux puissances particulières qui s'autonomisent et ce faisant entrent en collision–, et qui du fait de la rationalité intérieure de son autorité nous satisfait par le spectacle des individus en train de faire naufrage. Et, donc, quand une justice semblable intervient dans la tragédie moderne, elle est d'une part plus abstraite, du fait de la particularité des fins et des caractères, et d'autre part, du fait de l'aggravation du non-droit et du crime auxquels les individus se voient contraints quand ils veulent s'imposer, elle est de nature plus froide, criminologique. (...) Ce type de dénouement se représente de telle manière que les individus se fracassent contre la puissance existante qu'ils voulaient défier en exécutant leurs desseins particuliers. Wallenstein, par exemple, périt ainsi de la fermeté du pouvoir impérial. Mais le vieux Piccolomini lui aussi, qui en voulant imposer l'ordre légal a trahi son ami et abusé de la forme de l'amitié, est châtié par la mort de son fils sacrifié<sup>23</sup>.

Par conséquent, Wallenstein ne pouvait pas apparaître devant le spectateur comme un héros conforme à son destin. Le désastre de son individualité mondaine n'entraînait aucun bonheur supérieur. Sa ruine était celle de tout paradigme de justification, celle de n'importe quel modèle expiatoire qui sauve la débâcle du contingent, à travers l'accord éternel du dissemblable. L'entière égalité de sa volonté jusqu'à la fin du drame montrait la force inébranlable de sa liberté subjective ; mais celle-ci apparaissait toujours confrontée à tous ses relations et ses malheurs. Son caractère indemne n'évitait pas que la collision soit toujours présente et que la mort triomphe amèrement sur la caducité du terrestre. Schiller nous confrontait à l'obligation contingente de devoir supporter le destin de la finitude, comme si elle était quelque chose d'externe ou d'étranger à nous-mêmes, mais pas à la nécessité absolue de nous sentir réconciliés avec nous-mêmes, de nous reconnaître heureux dans le malheur, sereins devant l'expression d'un *pathos* universel. Bien qu'il avait toujours souligné que la vérité poétique résidait dans la concrétisation de la possibilité d'agir librement au dépend de la légalité<sup>24</sup>, en sauvegardant toujours la force de son ipséité morale, cette autonomie du caractère, selon Hegel, demeurait dans *Wallenstein* simplement dévastée, et cela non dans le but de ne plus être quelque chose d'abstrait et de pouvoir être restituée ou assimilée dans l'unité supérieure de la vie, mais pour être anéantie complètement par une altérité vide, aussi vide que la suprématie du néant.

Schiller, au lieu de raconter de quelle manière le caractère double de l'homme moderne pouvait se transcender dans la figure d'un Etat capable d'unir le strictement politique à l'éthique et au religieux, accentuait la nature structurelle des oppositions, en montrant la contradiction insurmontable entre la liberté individuelle et le pouvoir établi. Pour cela, il donnait la voix à l'ossuaire de l'histoire, et avec lui, à la ruine des idéaux bourgeois, histoire dévastée par le passage du temps destructeur. Si la mémoire, selon Hegel, était la potence à laquelle, étranglés, étaient pendus les dieux grecs, le drame historique de Schiller constituait, non seulement la sépulture de Wallenstein, mais encore la tombe de la théodicée. Hegel ne pouvait accepter l'existence d'un conflit qui n'implique pas sa résolution et, dans ce sens, ce qui demeurait clairement insupportable n'était pas tant la faillite du pro-

jet d'unification du Saint Empire désiré par le duc de Friedland, dont le décès ratifie la paix de Westphalie, que le fait que Dieu puisse avoir abandonné le monde. Le premier pouvait «se résoudre» dans l'avenir à travers l'instauration d'un nouvel Etat de la part d'un autre conquérant : le «Thésée» de *La constitution de l'Allemagne*, par exemple ; le second, pour le jeune Hegel, était simplement inconcevable.

## Notes

<sup>1</sup> Hegel, G. W. F., *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2004, p. 227 : «Es ist das Substantielle, was sich [in der Tragödie] darstellt, in Entzweiung, Verwicklung kommt, aber den Sieg davonträgt und sich als die Macht über die Entzweiung zeigt. Die Versöhnung ist deswegen der Ausgang der Tragödie». Comme nous le développerons par la suite, le terme «substantiel» fait référence ici à l'éthique dans sa pureté immédiate, c'est-à-dire, au divin dans sa réalité mondaine.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 235. Prenons en compte que l'universalité (*Allgemeinheit*) de laquelle Hegel parle ici a une nuance logique qui la rapproche du sens de «généralité». En tout cas, cela signifie «libre égalité à elle-même dans sa détermination» et, considérée de manière abstraite, son identité avec elle-même, «avec la signification expresse qu'en elle est contenu en même temps le particulier et le singulier» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in Sämtliche Werke*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1988, vol. 20, §§ 112-113, pp. 98-99. Trad. fr. : *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1979, vol. I, §§ 112-113, pp. 241 y 410).

<sup>3</sup> Cf. *ibid.* pp. 227-232.

<sup>4</sup> Schiller, J. C. F., «Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie», in *Werke in drei Bänden*, München, Carl Hanser Verlag, 1966, vol. III, pp. 471-477.

<sup>5</sup> Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Aesthetik, in Sämtliche Werke, op. cit.*, 1971, vol. 12, p. 142. Trad. fr. : *Cours d'esthétique*, Paris, Aubier, 1995, vol. I, p. 135.

<sup>6</sup> Hegel, G. W. F., *Philosophie der Kunst oder Ästhetik, op. cit.*, p. 221.

<sup>7</sup> Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Aesthetik, in Sämtliche Werke, op. cit.*, 1964, vol. 14, pp. 532-533. Trad. fr. : *Cours d'esthétique, op. cit.*, 1997, vol. III, p. 496.

<sup>8</sup> Hegel, G. W. F., «Über Wallenstein», in *Sämtliche Werke, op. cit.*, 1968, vol. 20, pp. 456-458. Trad. fr. : «L'impression immédiate... [Sur Wallenstein]», in *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Paris, Vrin, 1997, pp. 410-412. Sur ce sujet, nous pouvons consulter les travaux de José L. Villacañas *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller*, Madrid, Visor, 1993, pp. 297-327, *La Filosofía del idealismo alemán*, Madrid, Síntesis, 2000, vol. II, et «Otro final para Wallenstein», in *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía*, n. 133, 2007, pp. 113-131.

<sup>9</sup> Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Aesthetik, in Sämtliche Werke, op. cit.*, 1964, vol. 12, p. 398. Trad. fr. : *Cours d'esthétique, op. cit.*, vol. I, p. 394.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, vol. 14, p. 395. Trad. fr. : *ibid.*, vol. III, pp. 368-369.

<sup>11</sup> Hegel, G. W. F., «Über Wallenstein», art. cit., p. 458. Trad. fr. : «L'impression immédiate...», art. cit., p. 412.

<sup>12</sup> Cette «dialectique in nuce» de la vie de l'esprit, proposée par Hegel entre 1798 et 1800, a été développée d'une manière excellente par F. Duque dans sa monumentale *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, pp. 356-369. De la même manière, nous avons été spécialement intéressés par le commentaire du *Systemfragment* de Jacques Taminiaux : *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967, pp. 206-211.

<sup>13</sup> Hegel, G. W. F., «Der Geist des Christentums und sein Schicksal», in Nohl, H., *Hegels theologische Jugendschriften*, Frankfurt am Main, Minerva, 1966, pp. 302-303. Trad. fr. : «L'esprit du christianisme et son destin», in *Premiers écrits (Francfort 1797-1800), op. cit.*, p. 281.

<sup>14</sup> «Systemfragment von 1800», in Nohl, H., *op. cit.*, p. 348. Trad. fr. : «Opposition absolue... [Fragment de système de 1800]», in *Premiers écrits, op. cit.*, pp. 372-373.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 346. Trad. fr. : *ibid.*, p. 370.

<sup>16</sup> «Die Liebe», in Nohl, H., *op. cit.*, pp. 379-380. Trad. fr. : «C'est à cette fin que sert tout le reste... [L'amour]», in *Premiers écrits, op. cit.*, pp. 348-350.

<sup>17</sup> Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Aesthetik, in Sämtliche Werke, op. cit.*, 1971, vol. 12, pp. 266-267. Trad. fr. : *Cours d'esthétique, op. cit.*, vol. I, pp. 260-261.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1964, vol. 14, pp. 564-565. Trad. fr. : *ibid.*, vol. III, p. 525.

<sup>19</sup> Hegel, G. W. F., «Der Geist des Christentums und sein Schicksal», in Nohl, H., *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, p. 260. Trad. fr. : *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin, 1988, p. 24.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 280-282. Trad. fr. : pp. 49-51.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 280-281. Trad. fr. : *ibid.*, id.

<sup>22</sup> Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Aesthetik, in Sämtliche Werke, op. cit.*, 1964, vol. 14, p. 569. Trad. fr. : *Cours d'esthétique, op. cit.*, vol. III, p. 529.

<sup>23</sup> *Ibid.*, vol. 14, pp. 572-573. Trad. fr. : vol. III, pp. 531-532.

<sup>24</sup> Cf. Schiller, J. C. F., «Über das Pathetische», in *Werke, op. cit.*, vol. II, pp. 443-444. Trad. fr. : «Du pathétique», in *Du sublime*, Arles, Sulliver, 2005, pp. 98-100.

---

# *Quantulacumque lucretiana*. Nuove piste di ricerca sulla fortuna di Lucrezio nel tardo Rinascimento

Paolo Cherchi

---

**Abstract:** This essay collects evidence of Lucretius's presence in areas where researchers have not ventured, convinced that he was largely a poet who was read for excerpting precious images but disregarded his materialistic ideas. This essay proves that he was read by literary theorists, mythographers, meteorologists, embryologists, scholars interested in magnetism, and in the causes of dreams. The quotations culled in this paper point out new paths of investigation, and prove by and large that in Italy Lucretius was held as a serious observer of natural phenomena long before Gassendi made him popular by the middle of the Seventeenth Century.

**Keywords:** Lucretius, mythography, meteorology, magnetism, dreams.

*All'amico Vittore Bocchetta*

## Introduzione

La fortuna di Lucrezio in Italia parte da Napoli e in un particolare momento della sua cultura quando, verso la metà del Seicento, l'opera di Gassendi dischiude il potenziale filosofico dell'atomismo con le sue tesi sulla mortalità dell'anima, sulla natura della materia e anche sul cosmo, tutti campi in cui dominava la tradizione aristotelica e scolastica. A partire da quel momento la conoscenza più o meno generica e cauta del *De rerum natura* diventò una presenza viva che offriva stimoli e soluzioni e proposte alternative ai sistemi filosofici vigenti. Fu come una rivelazione che, in quanto tale, avvenne in modo inaspettato, secondo quanto ci dicono due testimonianze. La prima è di Vico, nella sua *Vita*:

Or, per sapere ordinatamente i progressi del Vico nelle filosofie, fa qui bisogno ritornare alquanto indietro: che, nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia d'Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla; onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio<sup>1</sup>.

La seconda è di Pietro Giannone:

Aveano in Francia le *Opere* di Pietro Gassendo acquistata grandissima fama, così per la sua molta erudizione, ed eloquenza, come per aver fatta risorgere la Filosofia d'Epicuro, la quale al paragone di quella d'Aristotele, e specialmente di quella insegnata nelle Scuole, era riputata la più soda, e la più vera. Si procurò farle venire in Napoli, e quando furono lette, fu incredibile l'amor de' giovani verso questo Scrittore, presi non

men dalla sua dottrina, che dalla grande, e varia letteratura; onde in breve tempo si fecero tutti Gassendisti; e questa filosofia era da' nuovi filosofanti professata; ed ancorchè Gassendo vestisse la filosofia d'Epicuro con abiti conformi alla religion cattolica, che professava, nulladimeno, poiché il maggior sostenitore di quella era Tito Lucrezio Caro, si diede con ciò occasione a molti di studiar questo Poeta infin a que' tempi incognito, e sol a pochi noto<sup>2</sup>.

Il nostro interesse non entra in merito all'episodio culturale appena ricordato, e si limita a registrarlo solo per constatare e per contestare, almeno in parte, la convinzione che, anteriormente alla "scoperta" post-gassendiana, Lucrezio fosse semplicemente un autore da cui si potevano estrarre frasi e immagini mirabili. Questa dipende in gran parte dai campi in cui è stata rilevata la presenza lucreziana, e sono prevalentemente testi di poesia e meno spesso di morale; ma spostando la ricerca su campi scientifici, quali la meteorologia e il magnetismo, l'impressione di un Lucrezio semplice forgiatore di massime e di splendide metafore ne esce alquanto alterata. Il lavoro che presentiamo aspira semplicemente a mettere in luce alcune piste rivolte verso campi di ricerca dove Lucrezio è citato come *auctoritas* e perfino discusso, e a tal fine abbiamo raccolto una serie di *quantulacumque*, ossia di "cose utili per quanto piccole siano", limitando la ricerca quasi esclusivamente all'Italia. Ma per contestualizzarla, premettiamo qualche paragrafo sullo stato attuale della ricerca.

## 1. Fortuna rinascimentale di Lucrezio

Tre libri recenti e tutti stranieri hanno ricostruito da angolature diverse la *Rezeption* di Lucrezio nel Rinascimento. Il primo è di Susanna Longo Gambino<sup>3</sup>, il secondo è di Alison Brown<sup>4</sup> e il terzo è di Ada Palmer<sup>5</sup>. Sono lavori eccellenti, e proprio per questo hanno i loro limiti dal momento che si concentrano su un argomento per poterlo svolgere al meglio. Il libro della Gambino Longo si attiene agli aspetti morali ma anche su quelli scientifici per mostrare come la fisica epicureo-lucreziana entrò in circolazione attraverso i poemi scientifici che imitavano Lucrezio e quindi senza avere quella autorevolezza che invece in tal campo spetta ai trattati. Alison Brown limita la sua ricerca alla Firenze Medicea; e se questo *focus* ha il vantaggio di mostrare le diverse reazioni di un ambiente culturale e civico-politico come quello fiorentino davanti all'affascinante e problematico *De rerum natura* (d'ora in poi *DRN*), il taglio localistico

lo sottrae ad un termine di paragone che consentirebbe di apprezzare meglio il valore di questa ricerca. Il libro di Ada Palmer affronta il tema da una prospettiva assolutamente nuova, cercando apprezzamenti dell'opera lucreziana nelle glosse marginali lasciate dai suoi lettori, e non solo italiani. Tale metodo rivela la reazione intima di molti lettori che ammiravano il poeta, ma che spesso rimanevano perplessi davanti al suo messaggio; però per quanto riguarda la fortuna del *DRN* queste reazioni rimangono relegate ai *marginalia* e risultano in gran parte inerti perché non suscitano alcun dialogo culturale. Nel complesso sono libri che bisogna consultare spesso e che danno una buona idea della fortuna di Lucrezio nella fase che precede la "scoperta" di un poema che non solo era "pagano", ma era radicalmente opposto ad ogni concetto di religione. Sono anche libri che, come dicevamo, perseguono temi specifici e lasciano in penombra, quando non addirittura nel buio più completo, altre zone in cui Lucrezio fu presente, a volta con cenni fugaci e a volte con testimonianze più impegnate. In questo nostro lavoro indicheremo alcune di queste zone dove ci pare valga la pena fare dei sondaggi per avere un'idea più ampia e varia della fortuna di Lucrezio anteriore all'acclamazione napoletana.

Premettiamo uno schematico abbozzo di questa fortuna. Essa comincia con la scoperta del *DRN* fatta da Poggio Bracciolini nel 1417 nel monastero di Fulda, o molto più probabilmente in quello di Murbach. In Italia l'opera fu pubblicata nel 1473 e quindi nel 1504, poi nel 1512, nel 1515 e 1517. Leon Battista Alberti certamente conobbe l'opera lucreziana<sup>6</sup>, e particolarmente ammirati ne furono i poeti e gli umanisti della corte aragonese di Napoli. Ma la natura "empia" dell'opera ne limitò l'apprezzamento e la diffusione. Marsilio Ficino ne apprestò un commento che in seguito bruciò<sup>7</sup> perché trovava l'opera contraria alla fede cristiana. Per la stessa ragione il Concilium Florentinum nel 1517 la bandì dalle scuole, e chi trasgrediva tale editto veniva multato e gli era interdetta la gloria eterna. Autori che lo echeggiarono, come Aonio Paleario nel suo *De animorum immortalitate* (1536) e Marcello Palingenio con il suo *Zodiacus vitae* (1535-1536), finirono al rogo.

Tuttavia, quest'opera "non cristiana" era pur sempre un "classico", ed era un documento di lingua che non poteva essere ignorato. Ma anche sotto questo riguardo si presentava con alcune peculiarità poiché la sua lingua era sollecitata di neologismi o di termini tecnici che creavano difficoltà di comprensione anche per gli umanisti più proventi. Tali aspetti, in parte contraddittori e in parte complementari, determinarono la fortuna del *DRN* nel Quattro e Cinquecento. Che dovesse apparire un'opera di grande valore lo dimostra il fatto che Machiavelli la copiò di suo pugno, probabilmente affascinato dalla sua opposizione alla religione, all'idea della Provvidenza o di un qualsiasi intervento divino sui fatti naturali e sulla storia. Ma proprio questi pregi apparivano negativi ad altri lettori tanto da sconsigliarne l'uso per l'insegnamento. L'ambiguità tra diffidenza e ammirazione fece sì che l'opera non venisse mai inclusa nell'*Index librorum prohibitorum* fino a quando, tradotta in lingua volgare da Alessandro Marchetti<sup>8</sup> nel Seicento ma pubblicata postuma nel 1737 e quindi accessibile ad un pubblico più vasto, fu ritenuta

pericolosa; tra l'altro l'*Anti-Lucrece* — il poema postumo in versi latini del cardinale Melchor de Polignac (1745) — confermava l'urgenza di prendere di petto l'atomismo di Gassendi e dei suoi numerosi seguaci. In generale si può dire che il *DRN* creò un disagio diffuso tanto che Girolamo Fracchetta sentì il bisogno di comporre una *Breve spositione di tutta l'opera di Lucretio* (Venezia, Paganini, 1589), con l'intento di dimostrare che il *DRN* avesse parti compatibili con l'insegnamento aristotelico e cristiano. Il fatto che in Italia il testo non fu mai più stampato dopo le edizioni ricordate, vorrà pur dire qualcosa. Fuori dall'Italia, l'edizione commentata di Denys Lambin (Parigi, 1564) suscitò molta attenzione e l'atomismo lucreziano destò un certo interesse soprattutto fra i pensatori di formazione scettica come Montaigne. Comunque stessero le cose, l'Italia scoprì e lesse il *DRN*, ma, da quel che ne sappiamo, riscosse in modo esclusivo l'attenzione dei poeti. Si cita a riprova la presenza di alcune immagini lucreziane nella letteratura del tempo. Celeberrima fra queste è la similitudine della medicina amara che viene propinata ai fanciulli con il miele, similitudine ripresa e diffusa da Tasso in un'ottava (*Gerusalemme liberata*, I, 3) tradotta quasi alla lettera da *DRN* 1: 935-942. La sua fortuna sarà dovuta soprattutto al fatto che si attagli con grande congruità alla poesia morale, e in effetti fu ripetuta con frequenza anche nei trattati di poetica e perfino nella letteratura medica del periodo<sup>9</sup>. Di per sé dice poco sulla fortuna dell'opera di Lucrezio, tanto che spesso la si ripete senza indicarne la fonte. Semmai avrebbero un peso maggiore i passi lucreziani raccolti in alcuni florilegi<sup>10</sup> e citati in opere varie; ma sono pur sempre sentenze e metafore e paragoni preziosi che, essendo numerosi, creano l'impressione che l'intera opera lucreziana rimanesse ridotta soltanto a queste immagini. Lo conferma una concisa testimonianza del primo Seicento, mai fino ad ora rilevata. Si deve al benedettino Costantino de' Notari:

Delle tare che si danno a Lucretio quella della difficoltà è facilissima ad ischernire, conciosiacosa che e la penuria nella quale in quei tempi la lingua latina si ritrovava e la novità della materia, ch'egli intraprese a trattare lo sospinsero a così fatto mancamento. Oltre che ci giova il credere che s'egli non fusse stato di immatura morte prevenuto, havrebbe in gran parte migliorato, e ripoliti i suoi versi, e con tutto ciò piacquero in maniera a Virgilio, ch'egli n'invole parecchi, e gli trasferì di peso nella sua Eneide, il che altresì il Venosino, e de gli istessi disse Ovidio *Carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti/ Exitio Terras cum dabit una dies*. Ma per quanto ad alcune cose di men buona filosofia s'appartiene, delle quali volse egli essere acerrimo difensore, et alla miscredenza a cui si ostinatamente si diede in preda, non possiamo se non con ragione riprenderlo e condannarlo, e ci dovrebbe rincrescere con tutto il cuore ch'un tanto uomo che non fusse stato e nella dottrina più sodo, e nella religione più pio, che s'havendosi proposto un così infelice argomento, riuscì nondimeno in tanti luoghi eminentissimo, et ove per gratia d'esempio tratta de' principij delle cose, del nascere, e tramontare delle stelle, degli eclissi dell'uno e l'altro luminare, della natura de' fiumi, dell'arco celeste, et altre meteorologiche impressioni, si fa scorgere arguto, sottile, terso, e facilissimo, se ne' proemij de' libri, e ne gli essemj, et in non poche similitudini, e nelle digressioni, come nel disprezzo della morte, del non darsi in preda a i libidinosi piaceri, delle cause de' sonni, de gli insonni, e de' morbi, egli è copioso, ampio, magnifico, chiaro et ornato, Dio immortale, quanto gran frutto, quanta infinita utilità



havressimo da lui sottratta, se si fusse appigliata a più grave, e più probabile disciplina? In quanta ammirazione di se stesso avrebbe eccitati gli uomini, quanti infiniti seguaci avrebbe egli ritrovati, s'in vece de i delirij dell'Epicuro, avesse voluto svelarci la grandezza e la maestà dell'accademiche contemplazioni, se si fusse mostrato parteggiano de gli aristotelici dogmi, o pur entrato nel portico de' più rigidi filosofanti, ci avesse insegnati e pensieri, e costumi di maggior severità?<sup>11</sup>

Notari era un dogmatico ma non lo era in modo ottuso, e quanto dice su ciò che lui salverebbe in Lucrezio — vari temi di tipo naturalistico e meteorologico — risulterà piuttosto oculato. In ogni modo, il suo giudizio ribadisce l'impressione generale dei suoi contemporanei che Lucrezio fosse autore di bei frammenti poetici, ed è un'impressione che perdura ancora oggi.

I dati che seguono modificheranno tale impressione e mostreranno che Lucrezio fu apprezzato come “scienziato” ancor prima della “scoperta” indicata da Vico e da Giannone. Lo ritroveremo come autore frequentato da lettori che badavano al contenuto del *DRN* più che ai suoi fiori poetici. Cercheremo queste tracce nei trattati di meteorologia, sul magnetismo, sui sogni e vari altri; ma non dimenticheremo il mondo delle “poetiche”, che a quei tempi cominciavano a proporsi come “trattati scientifici” sulla letteratura.

## 2. Il potenziale magistero

Del resto che Lucrezio avesse molto da insegnare e in vari campi lo dice chiaramente, pur senza entrare in dettagli, Alessandro Piccolomini:

Democrito non solamente nel tempo poi stimato filosofo eminentissimo, e nelle sue sententie da molti huomini dottissimi seguito, sì come è Leucippo, e da altri: ma se i tempi che seguirono poi fu reputato assai, e tenuta in grandissima la setta sua e seguita da huomini eccellentissimi, come Eustachio filosofo d'acutissimo intelletto, e doppo lui tra i latini Lucretio, i cui libri non leggo mai che della lor dottrina, e dolcezza, e eleganzia non stupisca di maraviglia<sup>12</sup>.

E a conferma delle conoscenze scientifiche nel *DRN*, si legga questo altro passo:

E conseguentemente quella parte di circumferentia de la terra che viene a mostrare di coprirci una sì piccola cosa, come ci appare il sole, apparentoci egli appena di larghezza di due piedi (come dice Lucrezio) in apparentia di linea retta, e non di circolare ci si dimostra, come ben'apertamente demostrar possono li perpeitivi<sup>13</sup>.

Ma un passo non meno interessante è il seguente:

La qual cosa applicando a proposito nostro dico che nata che fu da prima l'arte del fabro, roza, e semplice com'è da credere, non da altra occasione se non c'havesse l'huomo osservato che il ferro per il fuoco si fa maneggiabile, e per le percosse mentre che gli è infocato diventa trattabile in più figure, come ben dimostra Lucrezio nel quinto libro; nata dico che il tal guisa fu quell'arte, cominciarono i primi fabri ad infocare il ferro, non havendo martello, la battevano con qualche cosa dura et pesante ...<sup>14</sup>

È un passo interessante perché il contesto in cui si trova descrive l'evoluzione del pensiero dell'uomo primitivo che provando e osservando arriva con il tempo a costruire sistemi di ragionamento. Il tema tornerà in Vico, nonché in Hobbes e in vari altri pensatori moderni che si allontanano dalla nozione dell'età dell'oro per capire l'evoluzione dell'uomo dallo stato dei “bestioni” a quello dell'uomo cittadino e filosofo. Lucrezio aveva trattato il tema a chiusura del quinto libro (5: 1091-1457); Piccolomini lo echeggia con grande anticipo rispetto ai pensatori ricordati, e lo fa in un'opera che studia come arrivi a formarsi lo “strumento della filosofia”, secondo quanto indica il titolo dell'opera. Nel prologo Piccolomini riprende vari punti lucreziani per arrivare a concentrarsi nell'evento esplicitamente ricordato, cioè sulla scoperta del fuoco e del modo di utilizzarlo nella lavorazione del ferro (5: 1281-1293). Quest'ultima considerazione ci suggerisce di cercare impronte di Lucrezio nella letteratura eurenematica o degli “inventori”. E in effetti sembra confermarcelo il classico in materia, ossia Polidoro Virgilio che nel suo *De rerum inventoribus* (1499) si rifà a Lucrezio per ricordare chi per primo creò una battaglia<sup>15</sup>.

## 3. Poesia, miti, simboli

Poiché uno dei quesiti maggiori riguardanti Lucrezio prima della “scoperta” era se considerarlo un poeta o un espositore di temi filosofici, sarebbe utile vedere non solo quanto dissero indirettamente o in privato gli imitatori o i lettori che glossavano le sue parole, ma cosa dicevano gli autori di poetiche. Non dà un'idea sufficiente del volume e della natura del dibattito rimandare al *Della Poetica* di Francesco Patrizi da Cherso, anche perché fu in gran parte sconosciuta ai lettori del Cinque e del Seicento<sup>16</sup>. Per costruire un quadro più informato bisogna sfogliare almeno la raccolta *dei Trattati di poetica e retorica del '500*<sup>17</sup> dove è frequente la menzione del *DRN*. Lo si menziona a volte riguardo all'uso di termini tradotti o semplicemente trasportati dal greco (Giulio Camillo Delminio, *Della imitazione*, I, p. 164<sup>18</sup>), a volte riguardo alla *dispositio* (ivi, pp. 267 e seg.), o anche la scelta degli elementi per creare una similitudine (Idem, *Trattato delle materie che possono venire sotto lo stile dell'eloquente*, I, p. 335 e p. 348), e così molti altri punti della retorica discussi da vari autori. Il tema più ricorrente è quello della liceità dell'uso dei versi o della poesia per trattare argomenti naturalistici e non eroici od elegiaci o comici. Il fenomeno si spiega nel contesto delle discussioni sulla poetica aristotelica e sui generi poetici, e il *DRN* era un poema troppo importante per non farne parte. L'argomento è trattato da Alessandro Leonardi, *Dialoghi dell'invenzione poetica* (II, p. 220); da Gian Piero Capriano (*Della vera poetica*, II, p. 301); da Orazio Toscanella (*Precetti della poetica*, II, p. 621) per nominare solo alcuni. Questo tema s'incasta, ad esempio, con il discorso sull'utile e sul bello (Alessandro Corriero, *Breve et ingegnoso discorso contra l'opera di Dante*, III, p. 280 e seg.), sulla catarsi (Lorenzo Giacomini, *Della purgazione della tragedia*, III, p. 348), o più in generale il *DRN* viene usato come esempio di poema narrativo (Francesco Ceruti, *Dialogus de Comedia*, III, p. 210 seg.). La natura e la qualità del poema si prestavano ai sosteni-

tori di opinioni disparate. Fra tante spiegazioni della comicità causata non da figure retoriche ma da reazioni psicologiche, ci piace ricordare un prelievo dal *DRN* attuato da Giangiorgio Trissino, sommo critico cinquecentesco:

Vedesi ancora che l'uomo mai di sua natura non s'allegra del ben altrui, se non per accidente, cioè per qualche comodo che indi ne spera. [...] Ma se vede che caggia nel fango e che se imbratti, ride, perché quel mal che non si trova in noi (come dice Lucrezio) sempre è mirabil a mirarlo in altri. (*Della poetica*, II, p. 70)

C'è l'eco di:

Suavi mare magno turbantibus ventis  
e terra magnum alterius spectare laborem" (2: 1-2);

E ci piace ricordare quest'osservazione perché la ripropone più tardi un precettista barocco delle "acutezze", Matteo Pellegrini *Delle acutezze* (Genova, Farroni-Pesagni-Barbieri, 1639, cap. V, p. 88); e ai nostri giorni Benjamin Blumenberg nel titolo del suo *Schiffbruch mit Zuschauer*, reso in italiano come *Naufragio con spettatore*.

Una pista molto feconda di prestiti lucreziani è quello dei mitografi, i quali, dovendo spiegare la natura di alcuni miti, ricorrono a Lucrezio che dei miti offre sempre descrizioni e soprattutto interpretazioni. Vincenzo Cartari lo utilizza per spiegare il mito della "gran madre", ossia la terra<sup>19</sup>. Natale Conti nelle sue *Mythologiae* cita Lucrezio per descrivere Giunone<sup>20</sup>; lo adduce come fonte per dire come Prometeo rubò il fuoco agli dei per portarlo all'uomo<sup>21</sup>, per descrivere i campi Elisi<sup>22</sup> e Fetonte<sup>23</sup>. Il Pierio, o Piero Valeriano Bolzani, ricorre numerose volte al *DRN* per chiarire alcuni simboli o per avere conferme delle sue interpretazioni. A rigore Pierio non era un mitografo, ma piuttosto un interprete di forme simboliche — lettere, oggetti e anche miti — e il suo *Hyeroglyphica* (1556) può essere considerato un repertorio di oggetti e personaggi assurti a simboli nel corso della storia: una civetta, per fare un esempio, ha acquistato nel tempo una serie di significati diversi da quello denotato originariamente. I simboli, in altre parole, sono segni che esprimono idee, come i geroglifici egiziani, che con immagini rappresentano idee, nozioni e concetti. Il ricorso a Lucrezio in quest'opera è frequente perché risolveva l'origine di alcune metafore risalendo all'oggetto o evento o persona che veniva poi metaforizzato in un contenuto. Così per fare un esempio le "excubiae", cioè veglie o anche risvegli, erano rappresentate dal gallo (vd. Lib. 24, cap. XX)<sup>24</sup> come viene comprovato da una citazione di Lucrezio. Possiamo considerare Pierio come una sorta di ponte fra i mitografi e gli autori dizionari o enciclopedie di simboli che ebbero un notevole successo nel Seicento.

In tali repertori Lucrezio ha un posto preminente. Alla fine del Cinquecento, inaugurano la serie di tali opere i due volumi dei *Commentaria symbolica* del bresciano Antonio Ricciardi. Si tratta proprio di un repertorio organizzato con tassonomia alfabetica, e molte sono le voci ricavate dal *DNR*. Un esempio:

Cybelem turrato capite fictam, significat terram sustinere urbes  
cum turribus, et montes, ex quo Lucretius:  
Muralique caput summum cinxere corona

Eximiis munita locis, quod sustinere urbes,  
Quo nunc insignis per magnas praedita terras  
Horrida fertur divina matris imago (*DRN*, 2: 606-607)<sup>25</sup>.

Citazioni lucreziane di questo tipo sono frequenti, e si capisce che lo siano perché non sono accompagnate da commenti ingombranti.

Ad un secolo di distanza usciva il voluminosissimo *Mundus symbolicus in emblematum universitate formatus* di Filippo Piccinelli, pubblicato in edizione ampliata nel 1681 e poi varie volte ristampato. I rimandi a Lucrezio sono frequenti, e sono particolarmente interessanti perché sono posteriori al rilancio del *DRN*, quando l'interesse per i problemi tipicamente barocchi del linguaggio metaforico e figurato erano un po' usciti di moda: il che viene a significare che il Lucrezio pre-Gassendi forgiatore di belle immagini non aveva perso lustro.

Sarebbe interessante per il versante "letterario" della fortuna lucreziana studiare il ruolo del *DRN* nel concetto di "meraviglia" che caratterizza la poesia barocca; ma per motivi di spazio dobbiamo rimandare ad altra occasione. Tuttavia, ricordiamo almeno, chiudendo questa sezione, il "ritratto" di Lucrezio fatto da Marino, autore del principio "è del poeta il fin la meraviglia":

Gli effetti di Natura  
E i secreti del ciel seppi e cantai,  
e la mia penna oscura  
con la luce del nome immortalai.  
Ma la vita futura  
Incredulo filosofo negai.  
Tutto intesi e spiai,  
ma più secernendo assai lunge che presso  
tutto conobbi alfin, fuor che me stesso<sup>26</sup>,

dove vengono sintetizzate le linee su cui procedeva la fortuna di Lucrezio: poeta della scienza e non del cuore, poeta "empio" e di lingua oscura, ma potente rivelatore dei segreti della natura. Marino però da questo naturalista che scrive in versi aveva ripreso nell'*Adone* (VII, ottave 76-80) il celebre inno a Venere "Aeneadum genitrix, hominum divumque voluptas" con cui esordisce il *DRN*.

#### 4. Meteorologia

Le osservazioni meteorologiche (tuoni, fulmini, piogge, venti, terremoti e via dicendo) che Lucrezio distribuì negli ultimi due libri ebbero molti imitatori: ad esempio, Pontano ne fece tesoro nel suo poemetto *Urania*, e Marullo le imitò nei suoi *Hymni naturales*. Ma la pista che vorremmo indicare non è quella degli imitatori, quanto quella dei trattatisti che ci avvicinano in modo più diretto al Lucrezio "naturalista". Nella pista meteorologica vedremo una parabola che si ripeterà in altri campi: i primi avvertimenti non sono clamorosi, ma crescono quanto più ci avviciniamo alla rivoluzione scientifica.

Il trattato meteorologico in cui troviamo i primi echi del *DRN* sono *I Meteori* di Cesare Rao (ca. 1532 - ca. 1588) pubblicati a Venezia nel 1582. L'autore di Alesano in provincia d'Otranto<sup>27</sup>, noto per le sue opere paradossali, sembrerebbe il meno qualificato per scrivere un'opera di argomento naturalistico, e le sue menzioni di

Lucrezio costituiscono un piccolo giallo il cui imbroglio sarebbe troppo lungo da districare, anche se offrirebbero una mostra della circolazione per vie carsiche di elementi lucreziani, passando da un paese all'altro, da un autore ad un altro.

*I Meteori* esordiscono con una prefazione in cui l'autore spiega le difficoltà che incontra nel trattare una materia scientifica in una lingua che non ha una tradizione in questo senso. E ricorda una situazione identica a quella descritta nella *Rhetorica ad Herennium*, allora attribuita a Cicerone; ma forse Rao sapeva che Lucrezio prima di Cicerone aveva parlato della *aegestas patrii sermonis* (*DRN*, 1: 830-34 e 3: 260-64). Notiamo questa possibilità perché potrebbe costituire una tessera nello stabilire il rapporto Rao/Lucrezio. In ogni modo il problema del volgare e il linguaggio scientifico era vivo ai giorni di Rao<sup>28</sup>.

Rao menziona esplicitamente Lucrezio in due occasioni. La prima si dà nel trattato primo:

Né mi conturba vedere, che con una certa determinata misura di tempo si fanno questi due movimenti del flusso e riflusso, succedendo l'uno a l'altro con ordine maraviglioso, poscia che in molte altre cose naturali si veggono ordini, e regole piene di maraviglia, secondo che ben Lucretio molte ne racconta nel suo quinto libro<sup>29</sup>.

In effetti nel quinto libro del *DRN* si parla dei moti ripetuti e ciclici, come quello degli astri, del giorno e della notte, della luna.

La seconda menzione si ha nel trattato sesto al capitolo XI che è una sorta di elenco enciclopedico di fiumi, fonti, laghi e paludi:

Scrive Plinio nel libro XXXI del lago chiamato Averno presso il mare nel seno di Baia, il quale ha proprietà tale che non mai vi passa sopra augello, che non cada morto ne l'acqua, et così dicono il medesimo avvenire a Pozzuoli. Lucretio Poeta rende la ragion naturale dicendo che per la spessezza de gli alberi, e de la gran ombra, ne esce un vapor sì grosso, e furioso, ch'affoga gli uccelli<sup>30</sup>.

Effettivamente Lucrezio dedica a questa fonte ben cento versi (6: 738-839) e solo quattro di questi (740-46)<sup>31</sup> indicano che gli uccelli muoiono, ma non fa menzione dell'aria spessa e dei boschi. Rao ricava la nozione dalla traduzione italiana della *Silva de varia lección* di Pietro Messia:

Di un altro lago in Italia scrive Plinio chiamato Averno, presso il mare nel seno di Baia, il quale ha proprietà tale, che giamai vi passa sopra uccello che non cada morto nell'acqua, et hoggi dicono che il medesimo avviene di Pozzuolo. Lucretio Poeta rende la ragion naturale, dicendo per la spessura de gli alberi, et della grande ombra ne esce un vapor sì grosso, e furioso, che affoga gli uccelli<sup>32</sup>.

Il raffronto è ineccepibile, e lo conferma quella variante di "spessura degli alberi" e "spessezza degli alberi". Dunque la presenza di Lucrezio in questo caso non è dovuta ad una lettura diretta. Tuttavia il dato appena rilevato pone nuovi problemi: uno di questi è da dove riprendeva Mexía il riferimento a Lucrezio? E un altro è il seguente: la dipendenza indicata implica che Rao non avesse letto Lucrezio? Al primo rispondiamo che la Spagna ebbe

anch'essa la sua particolare tradizione lucreziana, e in questa bisognerà cercare la risposta<sup>33</sup>; quanto al secondo, daremo in seguito alcune prove che Rao lesse il *De Rerum Natura*. Per il momento ricordiamo che quella ricordata non è l'unica prova di plagio. Da Mexía l'autore pugliese riprende almeno altre tre similitudini che ci limitiamo a segnalare. Le prime due sono contigue e riguardano il suono del tuono paragonato prima allo strappo di una cartapeccora e quindi a quello del ferro rovente immerso nell'acqua<sup>34</sup>, — corrispondenti rispettivamente a *DRN* 6: 111-113 e 6: 148-149 —; ma questa volta l'opera di Mexía sono i suoi *Diálogos* nella traduzione italiana<sup>35</sup>. Ancora un'immagine riguardante la differenza di tempo nel vedere il fulmine e sentire il tuono, simile alla vista di uno spaccalegna visto da lontano, di cui vediamo prima l'acceta che scende e poi sentiamo il suono — presente in Lucrezio, (6: 160-172) e in Rao, (ca. 133<sup>f</sup>) ma anche in Mexía, dal quale deriva il pugliese (*Dialoghi*, cit., p. 89). Ci sono però due similitudini che sono ricavate da Lucrezio senza l'intermediario di Mexía: una riguarda il suono del terremoto simile a quello delle ruote del carro sul selciato (ca. 132<sup>v</sup> = *DRN*, 6: 548-549), e un'altra compara il suono del tuono a quello di una vescica che scoppia (ca. 132<sup>v</sup> = 6: 129-131). Ci sembra una prova che Rao leggeva il *DRN*, sempre che anche in questo caso non si rifaccia ad altri intermediari che non conosciamo.

Lo scrittore pugliese però ha il merito di farci intravedere una pista che si immaginerebbe feconda di echi. E con questa ipotesi di lavoro, abbiamo sfogliato molte opere meteorologiche che abbondarono nel secondo Cinquecento, sia in volgare — opere di Fausto da Longiano, di Francesco di Vieri, di Annibale Romei, di Alessandro Maffei, di Nicolò Vito di Gozze, di Tommaso Tommai e numerosi altri<sup>36</sup> — sia in latino — bastino come esempio i quattro ponderosi studi di Ludovico Boccadiferro dedicati a ciascuno dei quattro libri dello Stagirita —; ma la nostra ricerca è stata infruttuosa. Per buona sorte ci ripaga l'improvvisa apparizione dopo quale decennio di un trattato ricco di tracce lucreziane. È un'opera del napoletano Giovan Battista della Porta.

Il *De aeris transmutationibus* di Della Porta apparve nel 1610 a Roma presso l'editore Bartolomeo Zanetti, quindi a ridosso del giudizio di Costantino de' Notari, e a quasi trent'anni di distanza da *I Meteori* di Rao. È dedicata a Federico Cesi, il fondatore dell'Accademia dei Lincei, e pertanto si pone sotto l'auspicio di un autentico cultore delle scienze naturali. E a queste scienze Della Porta dedicò gran parte della sua attività, benché non goda di grande credito fra gli specialisti per l'uso di elementi magici e "istrionici"<sup>37</sup>. Qualunque sia il merito scientifico del *De aeris transmutationibus*, è chiara la sua dipartita radicale dal sistema idrodinamico dei *Meteora* di Aristotele, caposaldo per molti secoli della scienza meteorologica occidentale, incluso quella araba. In quel sistema, l'atmosfera è generata dalle "esalazioni" dalla terra e dal mare, e le "zone" atmosferiche, nettamente separate, sono dovute al grado di densità dell'aria che, a sua volta, determina il movimento dell'atmosfera. Della Porta invece ritiene che i movimenti dell'atmosfera siano dovuti al calore del sole, e in questo è vicino a Telesio. Lucrezio, come Epicuro, non nega i principi generali aristotelici, ma sottolinea con maggior forza gli aspetti dell'osservazione empirica o

sensoriale e dà un peso minore ai principi fisico-matematici di quanto non facciano i peripatetici<sup>38</sup>. Ritiene inoltre che la spiegazione dei fenomeni meteorologici serva a fugare tanti timori suscitati dai *mirabilia* che spesso vengono interpretati come manifestazioni del divino. E basterebbe quest'ultimo aspetto per giustificare l'utilità della scienza meteorologica, come sottolinea Della Porta nel suo primo capitolo, "De huius scientiae utilitate"<sup>39</sup>, dove invoca, non a caso, l'*auctoritas* di Lucrezio:

Cetera, quae fieri in terris caeloque tuentur  
Mortales, pavidis cum pendent mentibus saepe  
Efficiunt animos humiles, formidine divum  
Depressoque premunt ad terram propterea quod  
Ignorantia causarum conferre deorum  
Cogit ad imperium res et concedere regnum.  
Quorum operum causas nulla ratione videre  
Possunt ac fieri divino numine rentur. (*DRN*, 6: 50-57)

Abbiamo citato per esteso, ma non lo faremo per tutti i casi in cui Lucrezio viene ricordato: sono così numerosi che formerebbero un opuscolo. Ne diamo invece l'elenco perché si visualizzi l'ingente presenza lucreziana, indicando prima il tema, poi il *locus* nel *De aeris transmutationibus* (libro, capitolo e pagina) e quindi i versi del *DRN*.

*De aeris proprietatibus* (I, 4, pp. 17 e 18 = *DRN*, 6: 178-179, e 306-313); *De Typhone vento, latine procella* (I, 26, p. 69 = *DRN*, 6: 438-442; I, 26, p. 70 e sg. = *DRN*, 6: 423-442); *De nube maiorum opiniones et confutationes* (II, 2, pp. 87 e sg. = *DRN*, 6: 451-467); *De pluvia maiorum nostrorum opiniones et nostra* (II, 3, p. 80 = *DRN*, 6: 495-516); *De finali tonitruum causa* (III, 8, p. 137 = *DRN*, 6: 379-396); *De tonitruo maiorum opinionis et confutationes* (III, 9, p. 138 = *DRN*, 6: 204-210; III, 9, p. 140 = *DRN*, 6: 145-149; III, 9, p. 141 = *DRN*, 6: 137-142; III, 9, p. 143 = *DRN*, 6: 116-120); *Aristotelis opinio et reliquorum confutatio* (III, 10, p. 144 = *DRN*, 6: 150-155, e 6: 130-131, e 6: 160-172); *De variis fulminum problematibus* (III, 12, p. 152 = *DRN*, 6: 357-378); *Aliquot fulminum miracula* (III, 14, p. 156 = *DRN*, 6: 348-356); *De maris origine et loco maiorum opinionum* (IV, 2, p. 167 = *DRN*, 6: 608-630); *De fluminum scatebris theologorum opiniones* (IV, 17, p. 191 = *DRN*, 6: 631-638); *Lucretii et alienorum sententiae de Nili inundatione* (IV, 29, p. 212 = *DRN*, 6: 712-714, e 6: 715-728, e 6: 735-737); *De subterraneis ignibus maiorum opiniones* (IV, 34, p. 223 = *DRN*, 6: 680-700); *De terremoto* (IV, 36, p. 225 = *DRN*, 6: 565-577); *Democriti, Thaletis et Lucretii opiniones, terremotus causam in aquis pontium et earum confutationes* (IV, 38, p. 229 = *DRN*, 6: 552-556); *Anaximenes, Asclepiodori et Lucretii opiniones terram esse terrae-motus causam et earum confutationes* (IV, 39, p. 231 = *DRN*, 6: 544-551); *Archelai, Callisthenis, Metrodori et Lucretii opiniones aere-motus terrae-motus causam pontium et earum confutationes* (IV, 40, p. 233 e sg. = *DRN*, 6: 577-584); *Aristotelis, Theophrasti, Possidonii et Stratonis de terremoto causa opiniones et earum confutationes* (IV, 42, p. 237 e sg. = *DRN*, 6: 557-564); *Cur post terremoto pestilentia oriatur* (IV, 50, p. 253 = *DRN*, 6: 806-817).

Come si vede, le citazioni, spesso piuttosto estese, sono ricavate tutte dal sesto libro del *DRN*, e da quanto si può dedurre dai titoli non sono tutte accompagnate da consenso per le tesi lucreziane. Il che, però, non ha per noi grande rilevanza dal momento che ci interessa mostrare soltanto che la presenza di Lucrezio era ben viva prima che si arrivasse alla "scoperta" del secondo Seicento, ed era

soprattutto una presenza che animava le discussioni. Lasciamo agli specialisti il compito di analizzare il contributo lucreziano al pensiero di Della Porta e valutare se questo fu pari al volume delle citazioni. Affermiamo, però, che l'entità del contributo e dell'impegno fanno presentare come imminente la riscoperta di Lucrezio, e la ricerca condotta su questa pista produrrà altre testimonianze lucreziane. Possiamo ricavare tale previsione considerando come i pochi accenni visti nei *Meteorologi* di Cesare Rao promettevano altri rinvenimenti, ma non immaginavamo che sarebbero stati così cospicui<sup>40</sup>.

## 5. Generazione spontanea e mostri

Un'altra pista di ricerca potrebbe essere quella della "madre natura" generatrice degli uomini. Quel "mater natura" sarà da interpretare come "materies natura", intendendo la "materia" come la radice prima della vita? Lucrezio affronta il problema nel libro quinto quando dice:

tum tibi terra dedit primum mortalia saecla.  
multus enim calor atque umor superabat in arvis,  
hoc ubi quaeque loci regio opportuna dabatur,  
crescebant uteri terram radicibus apti  
quos ubi tempore maturo patefacerat aetas  
infantum  
[...]  
quare etiam atque etiam maternum nomen adepta  
terra tenet merito. (5: 805-822)

Il principio biologico contenuto in questi versi era di portata grandissima e il passo lucreziano ha sollecitato numerose interpretazioni moderne<sup>41</sup>. Basti dire che contraddiceva la tesi cristiana della creazione di Adamo, la quale, però, conosceva anche la tradizione che Dio avesse creato il primo uomo dal fango<sup>42</sup>. I contributi italiani favorevoli all'idea della creazione spontanea sono notevoli e numerosi, e ricordiamo solo il *De spontaneo viventium ortu* di Fortunio Liceti, opera imitata poi anche nel titolo da Daniel Senneret<sup>43</sup>. Liceti cita Lucrezio varie volte, prima ricordando come "suavissime suo more" descriva la peste che porta alla distruzione della memoria (cita: 6: 1213-1214)<sup>44</sup>, poi un'altra volta nel quarto libro riferendo esplicitamente le idee lucreziane sulla generazione spontanea:

Politissimus idemque purissimus Latinae linguae fons noster  
Lucretius etiam spontaneum inanimis attribuit suavissime concinens  
Nec quum subsiliunt ignes ad tecta domorum  
Et celeri flamma degustant ligna, trabesque  
Sponte sua facere id fine vi subigente putandum est<sup>45</sup>.

Tale tesi viene ripudiata con forza dalla linea cristiana, di cui riportiamo una testimonianza:

Alii certis conversionibus coeli, et astrorum motibus, dixerunt maturitatem quandam extitisse animalium ferendorum: itaque terram novam semen genitale retinentem, folliculos ex se quosdam in utero similitudinem protulisse, cum quibus et delirans Lucretius: *Crescebant uteri terra radicibus imis*. Eosque comaturuissent, natura cogente ruptos animalia tenera profudisse. Deinde terram ipsam humore quodam, qui esset lacti similis, exuberasse, eoque alimento esse animantes esse nutritos.

Quod vero non de brutis dumtaxat animantibus, sed de homine locutus fuerit Lucretius ex sequenti eiusdem carmine clare elicitur:

— — maternum nomen adepta  
terra tenet merito, quoniam genus ipsa creavit  
humanum, atque animal prope certo tempore fudit  
omen, etc.<sup>46</sup>

La teoria della generazione spontanea dell'uomo venne superata nel Seicento dalle grandi scoperte embriologiche che in Italia ebbero campioni come Francesco Redi i cui esperimenti dimostrarono che la generazione *ex materia putrida* era semplicemente una credenza da leggenda.

Da affiancare ai temi biologici sono le discussioni sui mostri di cui si occupa anche Lucrezio. A questo proposito ricordiamo che Benedetto Varchi in una sua lezione fiorentina, trattando dei mostri, cita Lucrezio, il quale da poeta avrebbe creduto che

Atlante reggesse il cielo colle spalle, che Encelado rivolgendosi sotto Mongibello facesse tremare tutta Cecilia [ ... ] ma quando ebbe a favellare come filosofo disse nel primo libro, quasi volendo rimproverare quello n'aveva letto et sentito  
Denique cur homines tantos Natura creare  
Non potuit, pedibus per pontum qui vada possent  
Transire, et magnos manibus divellere montes  
Multaque vivendo vitalia vincere secla?<sup>47</sup> (1: 199-202)

Del problema, contestando l'*auctoritas* di Lucrezio a proposito dei mostri e in particolare del centauro, si occupa Tasso nel suo dialogo *Il messaggero*:

Lucrezio, il quale come tu sai, fu più filosofo che poeta, negando che i centauri e si fatte spezie miste si possano ritrovare, manifestamente a l'isperienza ripugna; perciocché non solo da' cavalli e da gli asini nascono i muli, ma da' lupi e da le cagne nasce quell'animale che in sembianza il cane ritiene non so che di lupo, il quale è detto licisca [ ... ] Nè la ragione che Lucrezio adduce è di alcun valore perciocché egli dice che, se possibil fosse che di due spezie diverse nascesse una spezie mista, ne seguirebbe che l'animale nel fior de la sua gioventù invecchiarebbe, essendo l'uomo di venticinque anni giovinetto e 'l cavallo decrepito: onde se 'l centauro si ritrovasse, egli sarebbe in un medesimo tempo, per la discordanza de' semi e de' principi naturali, sarebbe ne la gioventù e nell'estrema vecchiaia<sup>48</sup>.

Con molta probabilità la ricerca sulla letteratura taratologica potrebbe arricchire il repertorio delle citazioni lucreziane. Lo stesso si può supporre per la letteratura medica in generale. Lo fa sospettare che un esperto in materie mediche quale era Girolamo Mercuriale non esitasse a ricordare l'autorevolezza di Lucrezio per emendare i testi di Ippocrate e di Aristotele e altri. Lo capiamo solo al vedere i titoli dei capitoli delle *Variarum lectionum libri quatuor* dove viene allegata tale *auctoritas*. Ad esempio: I,1: "De oesophago, et stomacho locus Galeni emendatus, et Aristoteli conciliatus, Lucretius defensus, Pollucis locus correctus, et alter Hippocratis indicatus de concoctione" (a ca. 2<sup>r</sup> si cita *DRN*, 4: 1169); IV, 16: "Locis Hipp[ocrati] restituti et collati Lucretio, Arist[oteli] loco restitutus, et alter defensus" dove si cita *DRN*, 4: 1040-1043, a p. 117. Lucrezio è molto presente e lo confermano varie citazioni come quella di ben 48 versi (6: 1090-1137) nel libro VI (p. 78 e seg.)<sup>49</sup>.

## 6. Magnete

La presenza di Lucrezio va cercata nei trattati sul magnetismo, non foss'altro perché sarebbe stato il primo ad indicare l'etimologia del nome "magnete" riportandolo alle sue origini geografiche:

Quam magnetam vocant patrio de nomine  
Magnetum quia fit patriis in finibus ortus (6: 908-909)

versi ricordati dal ferrarese Niccolò Cabeo nella sua *Philosophia magnetica*<sup>50</sup>. Questi (II, 2) cita e commenta un ampio passo dal *De rerum natura* fondamentale per l'atomismo in quanto spiega i concetti del vuoto e dell'attrazione degli atomi:

Principio fluere e lapide hoc permulta necessesest  
semina sive aestum, qui discutit acera plagis,  
inter qui lapidem ferrumque est cumque locatus.  
hoc ubi inanitur spatium multusque vace fit  
in medio locus, extemplo primordia ferri  
in vacuum prolapsa cadunt coniuncta, fit utque  
anulus ipse sequatur eatque ita corpore toto.  
nec res ulla magis primoribus ex elementis  
indupedita suis arte conexa cohaeret  
quam validi ferri natura et frigidus horror.  
quo minus est mirum, quod dicitur esse alienum,  
corpora si nequeunt e ferro plura coorta  
in vacuum ferri, quin anulus ipse sequatur;  
quod facit et sequitur, donec pervenit ad ipsum  
iam lapidem caecisque in eo compagibus haesit. (6: 1002-1015)

In questi versi è adombrata la teoria "corpuscolare" alla quale Cabeo aderisce pur se dissente dalla teoria aristotelica sulla materia<sup>51</sup>, ed è comunque compatibile con la *physica particularis* che i gesuiti insegnavano nei loro corsi e che preparava il terreno per un tipo di fisica sperimentale.

Cabeo, si serviva delle opere di Leonardo Garzoni<sup>52</sup> e di William Gilbert<sup>53</sup>, ma era sotto ogni rispetto uno studioso ferratissimo anche in fatto di meteorologia, come prova il suo *In quatuor libros metereologicorum Aristotelis commentaria* (Roma, Corbelletto, 1646), e presenta già vedute scientifiche di natura sperimentale<sup>54</sup>. Ma già prima degli autori ricordati, l'importanza di Lucrezio nel campo del magnetismo non era sfuggita a Giambattista Della Porta che alla calamita dedica tutto il settimo libro del suo *Magiae naturalis*<sup>55</sup>.

Non procediamo oltre a vedere gli sviluppi delle ricerche sul magnetismo attuate in Italia — si pensi ai Leone Allacci, bibliotecario alla Vaticana, ai Cristoforo Clavio e agli Athanasius Kircher, entrambi professori al Collegio Romano — dove i rimandi e le citazioni di Lucrezio sono frequenti. A noi premeva dimostrare soltanto che percorrendo la pista del "magnetismo" troviamo testimonianze che presentano sotto una luce nuova la fortuna di Lucrezio nel secolo fra il secondo Cinquecento e i primi del Seicento. Aggiungiamo, semmai, che la maggior parte degli autori qui ricordati erano gesuiti, e si interessavano particolarmente al magnetismo per combattere le teorie copernicane, convinti com'erano che la forza geomagnetica dipendesse in gran parte dalla posizione della terra nel cosmo.

## 7. Sogni

Un'altra pista da seguire sarebbe quella della letteratura dei sogni. Letteratura abbastanza ricca (Atermidoro Daldiano, Cipriano Giambelli, Paolo Grassi...) per le funzioni che al sogno venivano assegnate, ora di messaggio divino ora di premonizione e ora come effetto di malessere fisico. Lucrezio sostiene l'eziologia fisiologica, e in questo senso fa pensare la seguente citazione che si trova nel *Lume notturno* di Cesare Merli del 1614 in un capitolo "Della causa efficiente interna de sogni animali", in cui riporta i versi lucreziani:

In somnis eandem plerosque videmus obire  
Causidicos causa agere et tempore lites<sup>56</sup> (4: 965- 966)

Gli stessi versi e una sequenza simile sono riportati nel *Serraglio degli stupori del mondo* di Tomaso Garzoni. Quest'opera iniziata da Tomaso, fu integrata e portata a termine dal fratello Bartolomeo che gli sopravvisse. L'opera è divisa in appartamenti a loro volta suddivisi in stanze. Nell'"appartamento dei sogni" e nella "stanza terza", Bartolomeo integra il testo del fratello con quest'aggiunta:

E Lucrezio mostrò d'averla [un verso di Terenzio] conosciuta in quei versi:

In somnis eadem plerosque videmus obire  
Causidicos causas agere, et componere leges  
Induperatores pugnare, et praelia obire;  
Nautas contractum cum ventis degere bellum  
Et quo quisque fere studio defunctus adhaeret,  
Aut quibus in rebus multum summum ante morati (6: 963-968)

È una citazione che altera l'ordine dei versi dell'originale e cambia alcune parole. Contengono un'immagine che diventò un *topos*, visto che li ritroviamo nel *Trattato de' sogni* di Gio. Battista Segni:

Imperatores pugnare et praelia obire  
Nauta cum ventis contractum degere bellum<sup>57</sup>,

con la spiegazione che certi sogni sono generati da cause fisiologiche o da timori superstiziosi, come sostiene Lucrezio; e questo perché la natura dei sogni diventava sempre più materia di studio medico ed escludeva ogni intervento trascendentale.

## Conclusioni

Le "cose da poco" raccolte in questo lavoro mostrano un'attenzione assidua all'opera di Lucrezio in settori culturali che tendono alla scienza o quanto meno all'osservazione di fenomeni naturali traducibili in numeri e leggi anziché in versi. Sono osservazioni che precorrono l'età della verifica sperimentale in rottura con la tradizione dogmatica aristotelica. Insomma, vicino al Lucrezio amato per le sue immagini poetiche, c'è il Lucrezio naturalista che ha nuociuto alla sua reputazione di poeta fino al punto che Tasso gli disputava il titolo di poeta: se la poesia si definisce come imitazione delle azioni umane,

allora dovrebbero «essere cacciati da questo numero [di poeti], i poemi di Empedocle, e di Lucrezio, e di Oppiano»<sup>58</sup>; e Tasso pensava sicuramente a tanti poeti che da Pontano a Marullo e Aonio Paleario avevano scritto poemi sulla natura ad imitazione del grandissimo Lucrezio<sup>59</sup>. Eppure, nonostante quest'imputazione, non si è fatto sforzo alcuno per vedere la portata della "scienza di Lucrezio" e la sua influenza. Anche per questo è apparsa come una cosa impreveduta e inaspettata la "scoperta"; ma ora risulta che gli scienziati o i naturalisti lo leggessero con attenzione prima della rivelazione portata da Gassendi. Da questo punto in poi comincerà il trionfo dell'atomismo che le nostre *quantulacumque* non registrano, ma che in qualche modo lo preparano e lo fanno prevedere. L'atomismo si porrà come un'alternativa potente rispetto alla tradizione aristotelica, e le nostre "cose per quanto piccole", tutte a loro modo e misura, lasciano intravedere una tensione che culminerà poi in una sistemazione vincente. Possiamo dire, insomma, con Violaine Giacomotto-Charra «nous parait certain que l'influence plus ou moins souterraine du texte ne saurait être, dans la pensée scientifique de ce début du XVI<sup>e</sup> siècle, négligée»<sup>60</sup>.

## Note

<sup>1</sup> Giovan Battista Vico, *Vita*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, p. 15.

<sup>2</sup> Pietro Giannone, *Istoria Civile del Regno di Napoli*, Napoli, Palmyra, 1763, t. IV, pp. 120-121. Entrambe le testimonianze qui ricordate sono ricavate dallo studio di Pierre Girard, *La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico*, in «Quaderni Materialisti», vol. 5, febbraio 2018.

<sup>3</sup> S. Gambino Longo, *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Epicure à la Renaissance italienne*, Paris, Champion, 2004.

<sup>4</sup> Alison Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 2010.

<sup>5</sup> Ada Palmer, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 2014. Ricordiamo solo questi due libri, ma vari altri sono apparsi in questi anni di straordinario interesse per l'opera lucreziana, ad esempio, Frank Lestringant (a cura di), *La Renaissance de Lucrèce*, Paris, PUF, 2010.

<sup>6</sup> Cfr. Silvia Gambino Longo, *Alberti lettore di Lucrezio. Motivi lucreziani nel «Theogenius»*, «Albertiana», 4 (2001), pp. 69-84.

<sup>7</sup> Cfr. Gerard Passannante, *Burning Lucretius: On Ficino's Lost Commentary*, in «Studies in Philology», 115 (2018), pp. 267-285.

<sup>8</sup> Su questa traduzione piuttosto libera del matematico pisano, si vedano Mario Saccenti, *Lucrezio in Toscana*, Firenze, Olschki, 1966; Gustavo Costa, *Epicureismo e pederastia. Il Lucrezio e l'Anacreonte di Alessandro Marchetti secondo il Sant'Uffizio*, Firenze, Olschki, 2012.

<sup>9</sup> Sul tema ha scritto un intero libro Valentina Proserpi, *Di soavi licor gli orli del vaso: la fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*. Torino, N. Aragno, 2004.

<sup>10</sup> Su questi florilegi si veda Ángel Jacinto Traver, *La importancia de las polianteadas para la recepción de Lucrecio en España durante los siglos XVI y XVII*, in «Philologica Canariensis», 20 (2014), pp. 135-152.

<sup>11</sup> Costantino de' Notari, *Del duello dell'ignoranza e della scienza, Parte seconda. Dogmatica*, Milano, Bordoni, Locarni, Lantoni, 1608, Libro quarto, cap. II, pp. 499-500. Su Notari si veda il mio *Costantino de' Notari e la sua replica all'Examen di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in «Bruniana & Campanelliana», in corso di stampa.

<sup>12</sup> Alessandro Piccolomini, *La seconda parte della filosofia naturale*, Venezia, Giorgio de' Cavalli, 1565, cap. VI: "Che infiniti corpi distinti e separati tra di loro per natura insieme non possano trovarsi", p. 123, e qui vd. anche III, 10, p. 326.

<sup>13</sup> Ivi, Libro terzo, cap. 10, "Che la terra secondo sé, sia ridotta a rotondezza", p. 326.

<sup>14</sup> Alessandro Piccolomini, *Instrumento della filosofia*, Venezia, Giorgio de' Cavalli, 1565, "Proemio", ca. 13<sup>v</sup>.

<sup>15</sup> Polydorus Virgilius, *De rerum inventoribus libri octo*, II, 10, Basilea, Isingrinum, 1545, p. 113. La *princeps* è del 1499 ed è costituita solo da 3 libri.



<sup>16</sup> Si veda l'introduzione di Danilo Aguzzi Barbagli alla sua edizione del *Della Poetica*, Firenze, Sede dell'Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 3 voll., 1969. Il rimando a Patrizi è in Longo Gambino, cit.

<sup>17</sup> Sono curati da Bernard Weinberg, per la collana "Scrittori d'Italia", Bari, Laterza, 4 voll., 1970-1974.

<sup>18</sup> Indichiamo, per semplificare, il volume e la pagina dei *Trattati di poetica*, cit.

<sup>19</sup> Si veda Vincenzo Cartari, *Le immagini de i dei de gli antichi*, Venezia, Marcolini, 1556, ca. XXXXII<sup>v</sup>.

<sup>20</sup> Natalis Comitis, *Mythologiae sive explicationes fabularum libri decem*, Turnoni, Linocerus, 1596, II, cap. IV, p. 118. La princeps è del 1567.

<sup>21</sup> Ivi, II, vi, "De Vulcano", p. 125.

<sup>22</sup> Ivi, III, xix, "De campis Elysiis", p. 236.

<sup>23</sup> Ivi, VI, i, "De Faetonte", p. 467.

<sup>24</sup> Nell'ed. di Colonia, Frissen, 1685, il cap. "excubiae" è a p. 288.

<sup>25</sup> Antonio Ricciardi, *Commentaria symbolica*, Venezia, Franceschi, 1591, 2 vol. La citazione è dal vol. I, ca. 182<sup>v</sup>. È interessante che l'autore attribuisca la fonte del "simbolo" al Pierio, "Valerianus fol. 321", perché conferma quanto dicevamo sul rapporto tra mitografia ed "ermeneutica symbolica".

<sup>26</sup> Giambattista Marino, *La Galleria*, a c. di Marzio Pieri, Padova, Liviana, 1979, vol. I, p. 165.

<sup>27</sup> Su questo autore si rimanda alla voce "Rao, Cesare" nel *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 86 (2016), curata da Pietro Giulio Riga.

<sup>28</sup> Cfr. Donato Verardi, *I Meteorologi di Cesare Rao e l'aristotelismo in volgare nel Rinascimento*, in «Rinascimento Meridionale», III (2012), pp. 107-120. Sull'aspetto generale del volgare, Donato Verardi, *Lingua italiana e divulgazione scientifica nel Rinascimento. L'esperienza intellettuale di Cesare Rao*, in «Esperienze letterarie», 38 (2013), pp. 57-64. Più in generale, Luca Bianchi, *Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca*, in «Bruniana & Campanelliana», 15 (2009), pp. 367-385. A p. 378, n. 3, elenca alcuni "volgarizzamenti" delle *Meteorologica* incluso quella di Antonio Brucioli, del 1555.

<sup>29</sup> Cesare Rao, *I meteorologi*, Venezia, Varisco, 1582, Trattato primo, cap. VII, "Del moto de gli elementi", ca. 14<sup>v</sup>. Si cita sempre da questa edizione, l'unica esistente.

<sup>30</sup> Ivi, Trattato sesto, ca. XI "De molti fonti, fiumi, paludi, e laghi, le cui acque hanno maravigliose proprietà e virtù", ca. 100<sup>v</sup>.

<sup>31</sup> Tutte le citazioni lucreziane sono tratte dall'ed. curata da J. Martin, Stuttgart, Teubner, 1969 (ristampa della lipsiense del 1969); ma le citazioni presenti nei testi che riportiamo rimangono nella forma presentata dagli autori.

<sup>32</sup> Pietro Messia, *Selva rinnovata di varia lettione*, trad. di Mambrino Roseo e Francesco Sansovino, Venezia, Bartolomeo Dei, 1616; Parte seconda, cap. 28 "Di molti laghi et fonti, le cui acque hanno maravigliose proprietà", p. 223. Ricordiamo che l'originale, *Silva de varia lectione*, apparve nel 1540, ma poi con l'aggiunta di una quarta parte uscì nel 1550-1551. La traduzione italiana di Francesco Sansovino apparve a Venezia, Tramezzino, nel 1560. Noi citiamo dall'ed. ricordata perché contiene anche la traduzione dei *Dialogos* dello stesso Mexia fatta da Alfonso Ulloa alla quale presto faremo riferimento.

<sup>33</sup> Per il momento rimandiamo ad Angel Jacinto Traver Vera, *El sabio epicúreo en Lucrecio II 1-13. Fuentes y recepción en los Siglos de oro españoles*, in *El retrato literario, tempestades y naufragios, escritura y reelaboración. Actas del XII Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, a cura di Pablo Luis Zambrano Carballo, Miguel Ángel Márquez Guerrero, Antonio Ramírez de Verger Jaén, Universidad de Huelva, 2000, pp. 449-457. Jacinto Vera annuncia la pubblicazione della sua tesi di dottorato che dovrebbe coprire il tema dall'antichità (almeno da Isidoro) ad oggi. Di questo lavoro per il momento è accessibile online solo l'indice, e non sappiamo se vi si considerano i testi di Mexia. Al dossier ispano-italiano possiamo aggiungere una tessera dovuta a Francisco Sánchez, El Brocense, nel commento agli *Emblematas* di Alciato, precisamente all'emblema 146, *Consiliarii principum*, in cui si citano i versi di Lucrezio relativi al Centauro (5: 878-891). Cfr. Andreae Alciati *emblemata cum commentariis Claudii Minois L.C. Francisci Sanctii Brocensis et notis Lurentii Pignorii patavini*, Padova, Tozzi, 1621, p. 625b. L'immagine del Centauro simbolo del principe uomo/bestia ricorda quella del *Principe* di Machiavelli (cap. 18).

<sup>34</sup> Trattato ottavo, cap. 1 "Del tuono, e lampo", ca. 130<sup>v</sup>-131<sup>v</sup>.

<sup>35</sup> Pedro Messia, *Dialoghi*, trad. Ulloa che, come abbiamo detto sono stampati all'interno della *Selva rinnovata*, cit. con numerazione propria, e qui il passo che ci interessa è a p. 88.

<sup>36</sup> Dati su questa letteratura si trovano in Craig Martin, *Meteorology for Courtiers and Ladies: Vernacular Aristotelianism in Renaissance Italy*, in «Philosophical Readings, online Journal of Philosophy», 2/2 (2012),

p. 3-14; e dello stesso autore ma con una veduta generale sulla disciplina, *Renaissance Meteorology. Pomponazzi to Descartes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011.

<sup>37</sup> L'aggettivo è di Sergius Kodera, *Giovan Battista della Porta's Historic Science*, Berkeley, California Italian Studies, 2012, che lo intende nel senso di "teatrale" o al modo di "presentare la scienza al pubblico delle corti". Lo stesso autore ha curato la voce "Della Porta, Giovanni Battista" per la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* dove non menziona neanche in bibliografia il *De aeris transmutationibus*. Indispensabile per la valutazione culturale di quest'opera è lo studio di Arianna Borrelli, *Heat and Moving Spirits in Telesio's and Della Porta's Meteorological Treatises*, in *Bernardino Telesio and Natural Science in the Renaissance*, a cura di Pietro Daniel Omodeo, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 66-95. Borrelli prende a base della sua ricerca l'edizione di Paoletta (vedi *infra*) ma non presta alcuna attenzione alla presenza di Lucrezio.

<sup>38</sup> Si veda Federik Bekker, *Epicurean Meteorology*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

<sup>39</sup> Giovan Battista della Porta, *De aeris transformationibus*, a cura di Alfonso Paoletta, I, 1, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000, p. 13. Tutte i riferimenti sono a quest'edizione.

<sup>40</sup> Non ci occupiamo in questo lavoro dell'attenzione che la disciplina della "optica" riservò a Lucrezio. Tuttavia ricordiamo almeno che Della Porta ne cita la *auctoritas* (DRN, II, 798-809) nel *De refractione optices parte libri novem*, IX, 2, Napoli, Carlino e Antonio Pace, 1593, p. 191: Della Porta, evidentemente, era un lettore assiduo e attento di Lucrezio.

<sup>41</sup> Per indicazioni bibliografiche, si veda Michael Pope, *Embryology, female semina and male vincibility in Lucretius De rerum natura*, in «Classical Quarterly», 69 (2019), pp. 229-245.

<sup>42</sup> Sull'argomento si veda P. H. Schrijvers, *Lucrece et les sciences de la vie. Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum*, 186. Leiden, Brill, 1999.

<sup>43</sup> Si veda, Hiro Hirai, *Atomes vivants, origine de l'âme et generation spontanée chez Daniel Sennert*, in «Bruniana & Campanelliana», 13 (2007), pp. 477-495.

<sup>44</sup> Fortunio Liceti, *De spontaneo viventium ortu*, I, 33, Vicenza, Bolzeta, 1613, p. 39.

<sup>45</sup> Ivi, IV, 1, p. 252 sg. Il testo di Lucrezio è tolto da 2: 191-193. Si noti, però che il testo lucreziano ha "tigna" e non "ligna".

<sup>46</sup> Simone Maioli, *Dies caniculares, colloquium II, "De hominis creatioe, lapsu, generatione et educatione"*, Magonza, 1616, p. 51 sg. La prima ed. è del 1597.

<sup>47</sup> Benedetto Varchi, *Prima parte delle lezioni nella quale si tratta della Natura, della generazione del corpo umano, e de' mostri*, Firenze, Giunti, 1560, ca. 127<sup>v</sup>.

<sup>48</sup> Torquato Tasso, *I dialoghi di Torquato Tasso*, a cura di Cesare Guasti, Firenze, Le Monnier, 1858, vol. I, p. 246.

<sup>49</sup> Gerolamo Mercuriale, *Variarum lectionum libri quatuor*, Venezia, Percacino, 1570.

<sup>50</sup> Niccolò Cabeo, *Philosophia Magnetica in qua magnetis natura penitus explicatur*, Ferrara, Suzzi, 1629, I, 1, p. 2.

<sup>51</sup> Vedi Craig Martin, *With Aristotelians like These, Who Needs Anti-Aristotelians? Chymical Corpuscular Matter Theory in Niccolò Cabeo's Meteorology*, in «Early Science and Medicine» 11 (2006), pp. 135-61.

<sup>52</sup> Leonardo Garzoni, *Due trattati sopra la natura, e le qualità della calamita*, composti attorno al 1580 e rimasti inediti, ma comunque circolavano. Ora si consultano nell'edizione di Monica Ugaglia, *Trattati della calamita*, Milano, Franco Angeli, 2005; qui a p. 214 c'è un rimando all'auctoritas di Lucrezio. Della Ugaglia si veda anche *The Science of Magnetism before Gilbert. Leonardo Garzoni's Treatise on the Loadstone*, «Annals of Science» 63 (2006), pp. 59-84. Sull'ambiente che si occupava dei temi del magnetismo, si veda in generale Christoph Sander, *Early-Modern Magnetism: Uncovering New Textual Links between Leonardo Garzoni SJ (1543-1592), Paolo Sarpi OSM (1552-1623), Giambattista Della Porta (1535-1615), and the Accademia dei Lincei*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu» 85 (2016), pp. 303-63: è un articolo fondamentale sia per la storia dei "plagi" sia per le scoperte nel campo dei testi e dei manoscritti. Dello stesso autore si veda ora *Magnets: Der Magnetstein und der Magnetismus in den Wissenschaften der Frühen Neuzeit*, Leiden - Boston, Brill, 2020.

<sup>53</sup> William Gilbert, *De magnete, magneticisque corporibus et de magnetis tellure. Physiologia nova, plurimis et argumentis et experimentis demonstrata*, Londra, Short, 1600. Gilbert cita varie volte Lucrezio: p. 3 (riporta la spiegazione che il poeta "secta Epicuri" dà dell'attrazione magnetica); p. 8 (origine del nome da Magnesia); p. 40-50 (perché il movimento dell'attrazione magnetica non può essere se non in linea retta e in certe condizioni atmosferiche). Ricordiamo, in via eccezionale,

l'opera di Gilbert perché fu presto conosciuta in Italia ed è spesso discussa da Cabeo. Inoltre "l'interprete" o traduttore italiano del *Magia naturalis*, inveisce spesso contro Gilbert che avrebbe plagiato Della Porta e lo avrebbe insultato (*Della magia natura libri XX*, Napoli, Carlino e Vitale, 1611. Il traduttore o "interprete" Giovanni De Rosa, è probabilmente uno pseudonimo dello stesso Della Porta (cfr. Louise George Clubb, *Giambattista della Porta, Dramatist*, Princeton, Princeton University Press, 1965, p. 35). Per la conoscenza degli autori italiani all'estero e per il loro contributo alla storia del magnetismo, si rimanda all'informatissimo Christoph Sanders, *art. cit.*

<sup>54</sup> Si veda Alfonso Ingegno, "Cabeo, Niccolò", In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 15, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972; Ugo Baldini, *Legem impone subactis: Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540-1632*, Roma, Bulzoni, 1992.

<sup>55</sup> Io Batp. Portae, *Magiae naturalis libri XX*, Napoli, Salviano, 1589. Qui il libr. VII, "De miraculis magnetis", pp. 127-149, e a p. 139 si citano i versi di Lucrezio, 6: 910-916. Una versione precedente dell'opera dell'aportiana apparve nel 1558 in quattro libri e non conteneva il libro che qui citiamo.

<sup>56</sup> Cesare Merli, *Il lume notturno ovvero pratica di sogni*, Venezia, Zatta 1568, p. 76.

<sup>57</sup> Gio. Battista Segni, *Trattato de' sogni*, Urbino, Ragusi, 1591, cap. III, p. 43.

<sup>58</sup> Torquato Tasso, *Discorsi del poema eroico*, I, in *Opere*, Venezia, Monti e Compagno, 12 voll., 1735-1742, la citazione è ricavata dal vol. V, 1735, p. 348.

<sup>59</sup> Su quest'aspetto della fortuna di Lucrezio, si veda Silvia Gambino Longo, *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance*, Paris, Champion, 2004.

<sup>60</sup> Violaine Giacomotto-Charra, *L'influence de Lucrèce sur les theories des éléments à la Renaissance: concepts et representations*, in «Cahiers Saulnier no. 27 "La Renaissance de Lucrèce"», F. Lestrigant, E. Nava (dir.), Paris, PUPS, 2010, pp. 97-112. L'autrice studia in particolare due testi italiani, il *De elementis et eorum mixtionibus* del cardinale Gasparo Contarini, (Parigi, 1548) e i *Commentarii in universam physicam Aristotelis* di Giovanni Valcurio (Lione 1544), due testi in cui in modo diverso si avvertono le influenze delle teorie atomiste. Nella nostra ricerca non abbiamo considerato il campo della fisica, intesa come costituzione della "materia" e le nozioni ad esse correlate dello spazio e del vuoto.