

La muerte de Hegel y el espíritu del hegelianismo. Prefacio al “capítulo final” de la Historia del espíritu universal

PhD. **Javier Fabo Lanuza**. Universidad Complutense de Madrid
javierfabo@gmail.com Recibido: 25/3/2020

Resumen

La muerte de Hegel es tomada frecuentemente por los intérpretes como el acontecimiento que marca el final de la metafísica. Lo que generalmente se asume con ello no es sólo una determinada periodización de la historia de la filosofía, sino también una muy determinada interpretación de su “final” como agotamiento de algo que ha llegado al final de sus fuerzas y se desvanece como algo caduco y obsoleto. Pero si esto es así, ¿cómo explicar entonces los constantes repuntes del hegelianismo a lo largo del s. XX? ¿Son las últimas apariciones de una sombra del pasado que se deja ver por última vez antes de desvanecerse por completo? ¿O son más bien las manifestaciones de un espíritu vivo que se niega a ser enterrado como un “perro muerto”? ¿Es verdaderamente la muerte de Hegel como la del perro, o más bien como la de espíritu que mira a la muerte a los ojos y emerge renovado de ella? ¿Son las diversas reacciones contra Hegel que se suceden a lo largo del pensamiento postmetafísico la clara expresión histórica de una nueva conciencia filosófica que ha conseguido romper el lazo con la metafísica, o son más bien el síntoma de una nueva enajenación del espíritu destinada a escribir un nuevo capítulo de la Historia universal? El objetivo de este artículo es evidenciar el hegelianismo como el momento decisivo y final del despliegue del espíritu en el camino hacia la autoconciencia universal.

Palabras clave : Hegel, Nietzsche, Kojève, metafísica

Abstract

The death of Hegel and the spirit of Hegelianism.
Preface to the “final chapter” of the History of the universal spirit

Hegel's death is frequently taken by interpreters as the event that marks the end of metaphysics. What is generally assumed with it is not only a certain periodization of the history of philosophy, but also a very determined interpretation of its "end" as exhaustion of something that has reached the end of its forces and vanishes as something expired and obsolete. But if this is so, how can we explain then the constant upsurges of Hegelianism throughout the s. XX? Are they the latest appearances of a shadow from the past that is last seen before fading away entirely? Or are they rather the manifestations of a living spirit that refuses to be buried like a "dead dog"? Is Hegel's death truly like the one of the dog, or rather like the one of the spirit that looks death in the eye and emerges renewed through it? Are the various reactions against Hegel that occur throughout post-metaphysical thought the clear historical expression of a new philosophical consciousness that has managed to break the link with metaphysics, or are they rather the symptom of a new alienation of the spirit destined to write a new chapter of universal history? The objective of this article is to highlight Hegelianism as the decisive and final moment of the spirit deployment on the path to the universal self-consciousness.

Keywords : Hegel, Nietzsche, Kojève, metaphysics

La muerte de Hegel y el espíritu del hegelianismo. Prefacio al “capítulo final” de la Historia del espíritu universal

PhD. Javier Fabo Lanuza. Universidad Complutense de Madrid
javierfabo@gmail.com Recibido: 25/3/2020

Hegel y el final de la metafísica

a) El final de la metafísica *tras* Hegel

Que la disolución del Sistema hegeliano marca el “final de la metafísica” es algo generalmente admitido por los intérpretes. Lo que generalmente se asume con ello no es sólo una determinada periodización de la historia de la filosofía que situaría a Hegel al término de la misma (al término al menos del ciclo clásico de la “gran filosofía”), sino también y, sobre todo, una muy determinada interpretación de ese “final” que no puede por menos que repercutir en el significado que se otorga a esa historia, así como en el modo en que se delimita su comienzo y su decurso como “metafísica”. Se trata de aquella interpretación del final de la metafísica como *agotamiento* y *extenuación* de algo que ha llegado al final de sus fuerzas y su vitalidad, y que se desvanece como algo caduco y obsoleto.

Una interpretación como ésta parece asomar en la filosofía de Nietzsche, en su interpretación del final de la metafísica como decadencia y hundimiento (*Untergang*) de todo orden precedente y que marca una clara discontinuidad con todo lo venidero. En este preciso sentido, la metafísica finaliza en tanto que desaparece en el desierto del nihilismo, habilitando con ello el espacio para un “nuevo comienzo”. La misma concepción del “final” asoma en la crítica nietzscheana de la religión, cuya afirmación de la muerte cancela toda forma de continuidad redentora. En ambos casos, “final” significa lo mismo que “muerte”, bien entendido que esta palabra no significa aquí nada más que el mero dejar de ser desprovisto de toda forma de continuidad ulterior.

He aquí el sentido anticristiano del “final” y de la “muerte” que permite a Nietzsche dirigir el *dictum* de la “muerte de Dios” contra el cristianismo: a diferencia de la muerte cristiana, la del nihilismo es una muerte que no goza del “final feliz” de la resurrección. El mismo sentido anticristiano permite dirigir ese *dictum* contra la dialéctica hegeliana, cuyo desenlace especulativo no hace sino expresar conceptualmente la misma idea de resurrección cristiana: la resurrección del Espíritu

que supera el poder de lo negativo y cura sus heridas «sin dejar cicatriz»¹. A diferencia de la negatividad hegeliana, que vivifica la sustancia y propicia su resurrección como sujeto, la negatividad nietzscheana es estéril, pues carece del potencial vivificador y generador de la dialéctica². La misma esterilidad de lo negativo es esgrimida por Heidegger contra Hegel, cuando especifica la relación esencial que el *Dasein* mantiene con la nada y con la muerte: frente a esa “muerte” inofensiva, despojada de su aguijón y domesticada por el influjo de la dialéctica, en la que todo está asegurado y acomodado al final feliz de la reconciliación, Heidegger sitúa el *Dasein* ante una muerte *que no es más que muerte*, y en la que encuentra por tanto el insuperable límite de su finitud³.

En esta interpretación de la muerte y del final como “finitud” se concentra el potencial “antimetafísico”, “anticristiano”, “antidialéctico” y “antihegeliano” de las filosofías de Nietzsche y Heidegger. No debe extrañar, que el mismo tópico del “final de la metafísica” sea el recurso utilizado por los críticos de Hegel para enterrarlo como a un perro muerto. También a esa expresión subyace una muy determinada y beligerante interpretación del “final” y de la “muerte” como *nada más que muerte*: una interpretación en la que desaparece todo el sentido cristiano y redentor de la muerte, así como todo el potencial dialéctico de la negatividad como momento de la vida del Espíritu. Como para Nietzsche y Heidegger, lo decisivo para los críticos de Hegel no reside tanto en el simple hecho de la muerte de Dios (de Hegel, de la metafísica, etc.), cuanto *en el sentido de esa muerte*: en asegurarse de que Dios no muere como el fénix que resurge de sus cenizas⁴, ni tampoco como el Espíritu que mira a la muerte a los ojos⁵ y la supera, sino como un simple animal, como el perro⁶.

¹ Hegel, G. W. F. WW 3, s. 492 / p. 773.

² Esto es lo que Deleuze afirma cuando reivindica el carácter dramático que la muerte de Dios adopta en Nietzsche: «la fórmula “Dios ha muerto” no es una proposición especulativa, sino una proposición dramática, la proposición dramática por excelencia» (Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, p. 214), pues en ella la muerte no está tomada como puente hacia la vida (“reactiva” y “cristiana”) del espíritu: «La vida muere, pero renace como reactiva. La vida reactiva es el contenido de la supervivencia como tal, el contenido de la resurrección. Sólo ella es la elegida por Dios, sólo ella tiene gracia ante Dios, ante la voluntad de la nada El Dios crucificado resucita: ésta es la otra falsificación de san Pablo, la resurrección de Cristo y nuestra supervivencia, la unidad del amor y de la vida reactiva.» (*Ibid.*, p. 216)

³ Heidegger, M. GA 68, s. 28 / p. 55: «La negatividad como desgarramiento y separación es la “muerte” —el señor absoluto, y “vida del espíritu absoluto” no significa otra cosa que *soportar y solventar* [ertragen und austragen] la muerte. (Pero esta “muerte” no se puede tomar nunca en serio; ninguna *katastrophé* posible, ninguna caída y subversión posible; todo está amortiguado y allanado. Todo está *ya incondicionalmente* asegurado y acomodado).»

⁴ Hegel, G. W. F. WW 13, ss. 455-456 / p. 261.

⁵ Hegel, G. W. F. WW 3, s. 36 / p. 136.

⁶ Llama poderosamente la atención que esta interpretación de la muerte característica de los críticos de Hegel reaparezca en el que pasa por ser el gran precursor del hegelianismo en el siglo XX. En un profundo pasaje, A. Kojève escribe: «El ser que Hegel tiene en mente es Logos porque bebe y come, porque nace, vive y muere, y porque muere de una vez por todas, sin resucitar. Su realidad espiritual es la revelación (discursiva) de su realidad sensible, y no puede separarse de ésta. Pues semejante

b) El final de la metafísica *en* Hegel

Al enterrar a Hegel como a un perro muerto, los críticos de Hegel unen el destino de su filosofía al de la metafísica dogmática, enterrada también por Kant sin honores. De esta manera, creen reconocer en Hegel el último bastión del dogmatismo, y en la disolución de su Sistema el final de la metafísica tradicional, sin apenas considerar la contundencia con la que Hegel había diagnosticado ya el “ocaso” (*Untergang*) de la metafísica en la Alemania postkantiana de su tiempo, que huye de la metafísica «como de la peste»⁷. A juicio de Hegel, Alemania ofrece «el singular espectáculo de ver a un

separación significaría para él no la ascensión al cielo luminoso, sino una disolución en la noche de la nada («diese Nacht [...]»), es decir, simple y llanamente, muerte. / Y por eso hay de decir que el *Geist* hegeliano, que es *Wissenschaft* y *absolutes Wissen*, no es Dios, sino el Hombre: es el Sabio que ha alcanzado efectivamente la perfección sin querer ni poder renegar de la imperfección temporal de la que ha surgido, y que está plenamente “satisfecho” con el mero hecho de haber comprendido y explicado —es decir, “justificado” si se quiere— esa imperfección, mostrando que sin ella no habría podido comprender» (Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 480). Este pasaje condensa el carácter “antimetafísico” y “anticristiano” del pensamiento de Kojève, pero no por ello “antidialéctico” y “antihegeliano”, como ocurría en los críticos de Hegel. La ecuación entre estos cuatro términos se rompe en el texto de Kojève a causa de la peculiar comprensión de la resurrección que en él se delinea. Kojève entiende este concepto como el paso a la trascendencia abstracta, lo que difiere sustancialmente del sentido hegeliano (y quizá también cristiano) de la expresión. De ahí que el rechazo a la resurrección así entendida no implique (como para los críticos) un rechazo del avance de la dialéctica hacia la reconciliación especulativa. A pesar de lo provocativo de su retórica, el texto de Kojève no establece nada que no sea perfectamente hegeliano, a saber: que el espíritu es, en su expresión más acabada, siempre espíritu real, y que su reconciliación (y, por tanto, la resurrección) tiene lugar inmanentemente, pues ésta no es sino la experiencia misma del espíritu en la realidad efectiva. El interés del enfoque ateo de Kojève reside en que deja ver sin pudor sus prejuicios hacia el concepto de resurrección, que son también los prejuicios de los críticos de Hegel hacia el momento especulativo de dialéctica, permitiéndonos descubrir con ello la incomprensión de la terminología hegeliana que se oculta tras su crítica. La misma incomprensión rodea al concepto hegeliano de Dios, que Kojève interpreta también en clave trascendentalista: «En definitiva, podemos decir entonces esto: todo Sistema de Saber absoluto *teo-lógico* ve en el Concepto una entidad *eterna* que se *relaciona* con la Eternidad. Y al revés, *esta* concepción del Concepto desemboca necesariamente, una vez desarrollada, en un Saber *teo-lógico*. Si la Eternidad, como en Platón, está situada *fuera* del Tiempo, el Sistema es rigurosamente *mono-teísta* y radicalmente *trascendentalista*: el ser de Dios es *esencialmente* distinto al ser de quien habla de él; y este Ser divino es absolutamente uno y único, es decir, eternamente idéntico a sí mismo o excluye todo cambio.» (*Ibid.*, p. 399). Para una confrontación del concepto kojéviano de Dios con el genuinamente hegeliano *cf. infr.* nota 80.

⁷ Hegel, G. W. F. *WW 2*, s. 575: «Denken? Abstrakt? —*Sauve qui peut!* Rette sich, wer kann! So höre ich schon einen vom Feinde erkaufte Verräter ausrufen, der diesen Aufsatz dafür ausschreit, daß hier von Metaphysik die Rede sein werde. Denn *Metaphysik* ist das Wort, wie *abstrakt* und beinahe auch *Denken*, ist das Wort, vor dem jeder mehr oder minder wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft. / Es ist aber nicht so böse gemeint, daß, was denken und was abstrakt sei, hier erklärt werden sollte.»

pueblo culto desprovisto de metafísica»⁸, pues «lo que antes [...] se llamaba metafísica ha sido, por así decirlo, extirpado de raíz [mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden], desapareciendo de la lista de las ciencias.»⁹

Pasajes como éstos parecen evidenciar la clara conciencia que Hegel tenía del final de la metafísica cuyo anunciamiento es atribuido generalmente a Nietzsche. Pero, ¿cómo entender el encaje de este motivo postmetafísico en el que pasa por ser el último gran Sistema de metafísica? ¿Se trata verdaderamente del mismo motivo? También en este caso, lo decisivo reside en determinar el significado de que palabra “final”, pues bien pudiera ocurrir que éste adquiriera en la filosofía de Hegel un significado muy diferente del que le otorga el pensamiento postmetafísico; toda vez que, como venimos apuntando, lo que aparece ahí no es tanto *el* diagnóstico del final de la metafísica como tal, cuanto *una determinada interpretación* de ese final que no tiene por qué coincidir con la hegeliana.

Por lo pronto, conviene reparar en la diferente reacción que la constatación del final de la metafísica suscita en Hegel y autores postmetafísicos como Nietzsche: mientras que Nietzsche saluda con entusiasmo la muerte de Dios y el final de la metafísica (su diagnóstico tiene el carácter de una proclamación, una celebración de la libertad que supone haberse sacudido el yugo de la metafísica), Hegel percibe este hecho como una dolorosa realidad, como el claro índice del empobrecimiento espiritual de la cultura de su época, a la que compara con un «templo bien ornamentado, pero sin sagrario»¹⁰. Testimonio de ello es el uso de la palabra “*Untergang*” por parte de Hegel, que nos da a entender que el final de la metafísica no aparece en su diagnóstico una proclama o un nuevo evangelio, sino como un doloroso acontecimiento en el que algo que se hunde y se pierde.

La filosofía de Hegel se presenta en este contexto como el remedio, como el antídoto capaz de revitalizar la cultura de su tiempo que, como toda manifestación espiritual, hunde sus raíces y extrae su vitalidad de la metafísica. En este sentido, la metafísica debe ser entendida como el centro espiritual de la cultura, como el corazón del que debe volver su nueva vida. Es, en efecto, desde esta vocación netamente revitalizadora desde donde debe ser entendido el programa hegeliano de refundar la metafísica, y no desde la pretensión restauradora del dogmatismo que le atribuyen sus críticos. Frente a esta interpretación ampliamente difundida entre los críticos de Hegel, conviene recordar que Hegel define su “Lógica objetiva” como la «verdadera crítica»¹¹ de la metafísica tradicional, y que la «metafísica propiamente dicha»¹² que está llamada a ser su “Lógica subjetiva” no tiene otra pretensión que la de infundir savia nueva y revitalizar la osamenta muerta de la lógica tradicional. Más que de “restauracionismo”, su actitud ante la metafísica debe ser calificada, por tanto, de

⁸ Hegel, G. W. F. WW 5, ss. 13-14 / (I), pp. 183-184.

⁹ *Ibid.*, s. 13 / (I), p. 183.

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Ibid.* (I), ss. 61-62 / p. 211.

¹² *Ibid.*, (I), s. 16 / (I), p. 185.

“regeneracionismo”. Ni en la dialéctica ni en el Sistema que de ella resulta hay nada que sugiera una pretensión edificante: «La filosofía debe guardarse muy mucho de querer ser edificante»¹³. Hegel entiende la dialéctica como el movimiento y la vida inmanente del contenido, y el Sistema como el organismo y la vida del todo que brota de este movimiento.

El mismo lenguaje vitalista atraviesa la filosofía Nietzsche, sólo que con un sentido enteramente opuesto: la vida no aparece en ella como el antídoto capaz de curar a la metafísica de su mal (el mal del entendimiento), sino como el veneno capaz de erradicarla y, por así decir, curar el mal que la propia metafísica es. La diferencia no puede ser, por tanto, más radical: mientras Hegel concibe la metafísica como la fuente de vida que debe ser regenerada, Nietzsche la concibe como la enfermedad que debe ser sanada y de cuya curación debe brotar una vida diferente. Se comprende, por tanto, que desde esta perspectiva la revivificación hegeliana de la metafísica no pueda por menos que aparecer como una restauración de la metafísica dogmática, que amenaza con hacer retroceder a la filosofía a tiempos anteriores a Kant. Tal es también la interpretación de Schelling, que acusa a Hegel de promover «un nuevo wollfianismo», y *mutatis mutandis*, la de Heidegger, que reconoce en su filosofía la «consumación onto-teológica de la metafísica». Ambos sientan los pilares de aquella línea de interpretación que identifica el Sistema de Hegel con el último bastión de la metafísica dogmática y su disolución con el definitivo final del mal que ha introducido en Occidente.

El renacimiento hegeliano y su ambivalencia

Sin embargo, la filosofía de Hegel retorna repetidamente tras este supuesto final en el escenario del autodenominado “pensamiento postmetafísico” con «un discurso

¹³ Hegel, G. W. F. WW 3, s. 17 / p. 117.

que aún seduce y fascina»¹⁴ y que «conserva plena actualidad»¹⁵. Clara muestra de ello son los múltiples “renacimientos hegelianos” que jalonan la historia cultural de Occidente con una «concordancia impresionante»¹⁶, y de entre los que cabe destacar el acontecido en Francia en los años 30 del pasado siglo¹⁷, cuya influencia alcanza una

¹⁴ Cuartango, R. *Hegel: Filosofía y Modernidad*, p. 7: «Volvemos otra vez la vista sobre Hegel. / Este “otra vez” pretende convertirse en el motivo principal de las páginas siguientes, porque él remite a una suerte de “inevitabilidad” que parece acompañar a la filosofía hegeliana no podemos desprendernos de este pensamiento cuando nos enfrentamos a una filosofía que, de un lado, responde a pretensiones supuestamente insostenibles en la actualidad y, a causa de ello, parece avejentada y, por otro, resulta en muchos (y principales) aspectos completamente actual, incluso retador, como si tuviera bastante que decir y se encontrará a punto de entrar en disputa. En realidad, continúa representando un importante papel como lugar de referencia, lo que se debe, entre otras razones, a que los caminos iniciados por ella siguen produciendo efectos: nuestro pensamiento remite en cierto modo al hegeliano, puesto que presuponen sus conceptos o, en todo caso, la distancia crítica frente a ellos. Un cierto aroma hegeliano interesa aún al mundo de ideas presente. Eso es lo que, más allá de ciertas exigencias y aspiraciones que ahora son vistas como históricamente condicionadas, convierte a un proyecto filosófico en una fuente de incitación: su discurso aún seduce y fascina. Lejos de haberse convertido en un hecho del pasado al que únicamente se volvería por razones de curiosidad histórica, se trata de algo que inquieta puesto que aporta mucho que pensar.»

¹⁵ Hondt, J. d'. *Hegel, filósofo de la historia viviente*, p. 10: «¡Consideremos a Hegel a la luz de nuestro siglo! / Así, nuestra tarea no se limitará a defender a un extranjero infortunado. Se tratará de valorar un pensamiento que interesa a nuestra época y que nos afecta íntimamente; se tratará de defender un patrimonio y de mostrar una herencia cultural que no es un osario, sino un manantial inagotable. / Este peregrinaje a los orígenes de ningún modo niega lo ya realizado; por el contrario, destaca por su riqueza. Hegel quiso persuadirnos generosamente de que el presente se nutre de todo lo que fue grande en el pasado. Un sentimiento de gratitud, siquiera mínimo, nos impulsa a retribuir su generosidad y a demostrar que en este sentido también él conserva plena actualidad.»

¹⁶ Althusser, L. “Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire”, p. 258. De entre ellos cabe mencionar el que tuvo lugar en los países escandinavos hasta la década de 1870, en Polonia y Rusia hasta finales de s. XIX, en Estados Unidos y el Reino Unido durante la segunda mitad del s. XIX o en Italia hasta finales del siglo XX.

¹⁷ En su “Rapport sur l'état des études hégéliennes en France”, redactado para el Congrès de l'Association Hégélienne en 1930, A. Koyré se excusaba por no tener gran cosa que decir. Hasta la fecha, la filosofía de Hegel no pasaba de ser un capítulo más de la literatura romántica superado por el progreso científico y cuyo impacto en la cultura francesa del momento era prácticamente inexistente. Tal era al menos la opinión de Brunschvicg, que Koyré no dejaba de citar en su informe y que no era más que el reflejo de una situación que se remontaba a la década de 1840. Todavía no podía imaginarse el sorprendente renacimiento que la filosofía de Hegel iba a experimentar. El fenómeno conocido como “Hegel renaissance” comenzó en Francia con la tesis de J. Wahl titulada *Le malheur de conscience en Hegel* (1929), que propició una serie de publicaciones sobre Hegel, entre las que cabe destacar las de Alain en *Idées* (1931), así como el número especial de la *Revue de métaphysique* (1931) que incluye artículos de Hartmann y Croce. La iniciativa de Wahl fue proseguida por el curso de A. Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pronunciado en la Escuela de altos estudios durante los años 33-39 y al que asistieron los más célebres intelectuales de la época, entre los que se encontraban: J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, R. Aron, R. P. Fressard, R. Caillois, L. Althusser, etc. Resultado de este seminario fueron algunas de las más importantes contribuciones a los estudios hegelianos que tuvieron lugar durante las décadas de los años 40-50, de entre las que cabe destacar las de E. Weil (1950) y las de J. Hyppolite (1946, 1952). Para entonces, la filosofía de Hegel gozaba ya de una renovada actualidad, tal

dimensión secular. Todavía en la década de los 60, Gadamer recuerda este acontecimiento con las siguientes palabras:

«La filosofía de Hegel experimentó en nuestro siglo un sorprendente retorno, después de haber desempeñado, durante décadas, el papel de cabeza de turco y de haber representado, desde el punto de vista de las ciencias empíricas, la quintaesencia de una especulación recusable.»¹⁸

Ninguneado por el positivismo y proscrito por el neokantismo, Hegel volvió a ser de la noche a la mañana un autor de vanguardia. Fenómenos como la reacción contra el neo-kantismo o el eclipse del bergsonismo se deben en buena medida al fuerte impacto que su inesperado retorno causó en el panorama intelectual del momento, cuyos efectos se expandieron a todos los rincones de Europa y a todos los ámbitos de la cultura: «Sus ideas, junto con las imágenes que las ilustran, desbordan la audiencia puramente filosófica, contaminan las actividades y las doctrinas. Encontramos el hegelianismo hasta en la sopa [On met l'hégélianisme à toutes les sauces]»¹⁹. En apenas una década, Europa entera se había movilizadado para desenterrar el cadáver del filósofo y no parecía dispuesta a permitir una nueva inhumación. Imperaba más bien la percepción generalizada de que su filosofía representa la herencia cultural de Occidente. Testimonio de ello son las palabras que Merleau-Ponty en 1946:

«Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo —por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis—; e inaugura la tentativa de exploración de lo irracional y de su incorporación a una razón ensanchada que sigue siendo la tarea de nuestro siglo. Si no renunciamos a la esperanza de una verdad, más allá de las posturas divergentes, y si, con el más fuerte sentimiento de subjetividad, conservamos el deseo de un nuevo clasicismo y de una civilización orgánica, en el orden de la cultura no hay tarea más urgente que la de enlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo.»²⁰

y como refleja el propio Koyré en el "Postfacio" de 1961 a sus *Études d'histoire de la pensée philosophique*: «La philosophie de hégélienne à connu une véritable renaissance».

¹⁸ Gadamer, H.-G. *La dialéctica de Hegel*, p. 75. Declaraciones similares se suceden a lo largo del s. XX, como las de J. d'Hont en 1966 (cf. *supr.* nota 15), o las de Ch. Taylor en 1975 («[...] el interés renovado [por Hegel] continúa sin disminución hasta el día de hoy», p. 470).

¹⁹ Hondt, J. d'. *Hegel et l'hégélianisme*, p. 3.

²⁰ Merleau-Ponty, M. *Sentido y sinsentido*, pp. 109-110. Encontramos el mismo tipo de declaraciones dos décadas más tarde, esta vez en el coloquio sobre Bataille organizado por el grupo Tel Quel en Cerisy-La-Salle en 1972, en el que Sollers declara que hay que representarse a Nietzsche, Bataille, Lacan y el marxismo-leninismo como los efectos de «la explosión del sistema hegeliano». Las comparaciones con los grandes referentes de la tradición cultural de occidente no podían hacer esperar. La popularidad de Hegel llegó a tal punto que Lavelle pudo decir del autor que «desempeña en la filosofía del siglo XX un papel comparable al que éste había desempeñado en la última parte del siglo XIX» (Serreau, R. *Hegel y el hegelianismo*, p. 90). El propio R. Serreau se atrevió a comparar la influencia de su filosofía con la de Aristóteles en la Antigüedad: «Después de permanecer olvidada o desconocida durante más de dos tercios del siglo, la filosofía de Hegel conoce desde hace unos cuarenta años un remozamiento tal que hace de ella la doctrina más sobresaliente de la filosofía moderna, el equivalente de lo que fue

Ahora bien, si la filosofía de Hegel pudo copar el interés de la cultura europea no fue sólo por constituir la culminación del pasado cultural, sino también una inspiración para el presente²¹ y una promesa de todo lo venidero en filosofía²². No se trataba sólo, por tanto, de que todo lo grande en filosofía procediera de Hegel, sino de que en lo sucesivo debía reivindicar también su patronazgo²³. Tras propagarse por todos los lugares de Europa, el hegelianismo se extiende a todas las dimensiones del tiempo:

«Hegel como pasado insuperable [...]; Hegel como gran poder espiritual del presente; Hegel como posible inspiración de un pensamiento futuro.» (trad. mía)²⁴

Declaraciones como éstas ponen de manifiesto el sorprendente renacimiento que la filosofía de Hegel experimentó en apenas unas décadas. Pero lo verdaderamente sorprendente no es sólo lo repentino de este renacimiento, sino las condiciones nada propicias en las que tuvo lugar. Mientras Kaltenbrunner hacía su elogio, F. Lombardi declaraba que «la especulación hegeliana contiene todo lo que indigna al pensamiento

antiguamente la doctrina de Aristóteles.» (*Ibid.*, p. 104). La importancia de Hegel en la configuración cultural de occidente es reconocida hasta por críticos como Heidegger o Adorno: «Apenas se encontrará hoy un pensamiento teórico de cierta importancia que, interprete con objetividad la experiencia de la conciencia, y no sólo de la conciencia sino también del hombre corporal, y, sin embargo, no se haya alimentado de filosofía hegeliana» (Adorno, Th. *Tres estudios sobre Hegel*, p. 30). Particularmente significativo a este respecto resulta el siguiente texto de Zubiri: «La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. [...] lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la Filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la Metafísica, desde Parménides a Schelling.» (Zubiri, X. «Hegel y el problema metafísico», p. 225).

²¹ Spinoza Lolas, R. «Hegel y el problema del método», p. 69: «Hegel se nos actualiza una y otra vez; y nunca envejece y siempre da de sí conceptos que nos permiten ver el estado de la cuestión de lo que acontece a la altura de los tiempos.»

²² Glockner, H. *Hegel I. Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie*, p. 54: «Wie Kant und der Deutsche Idealismus zusammengehören, so gehören auch Hegel und das Neunzehnte Jahrhundert zusammen. Nicht bloß die Vergangenheit, auch die Zukunft erhält von dem Genius ihr Gepräge, und selbst wo sie den Buchstaben seines Werkes zerstört, zeigt sie sich noch von seinem Geist erfüllt.»

²³ Hondt, J. d'. *Hegel et l'hégélianisme*, p. 5: «Formule aisément réversible: tout ce qui aspre a la grandeur, en philosophie, et aussi parfois ailleurs, à notre époque, revendique le patronage de Hegel.» Cf. también: Heidegger, M. *GA 36/37*, p. 13: «Welches ist diese Hauptstellung, in der sich alle wesentlichen Kräfte der abendländischen Geistesgeschichte wie in einem großen Block sammelten? Das ist die Philosophie Hegels. Sie ist einmal nach rückwärts die Vollendung der Geschichte der abendländischen Philosophie; sie ist aber zugleich nach vorwärts unmittelbar der Ausgang für die Gegnerschaft der großen Männer und Wegbreiter im 19. Jahrhundert: Kierkegaard und Nietzsche. / In der Auseinandersetzung mit Hegel spricht die ganze abendländische Geistesgeschichte vor ihm und nach ihm bis in die Gegenwart zu uns. In solcher wahrhaft geschichtlichen Auseinandersetzung finden wir in das Grundgeschehen unserer eidensten Geschichte zurück.»

²⁴ Kaltenbrunner, G.-K. «Hegel heute», p. 9.

actual y ya inmediatamente empezó a indignar tras Hegel»²⁵. Ejemplos como éste dan una idea de la ambivalencia que envuelve al fenómeno del “Hegel renaissance”, en el que los elogios se abren camino entre el rechazo y los ataques más implacables. K. Rosenkranz constataba esta situación ya en 1870:

«Se podría creer que después de tantos y complejos descalabros que, según el lenguaje de los contrincantes, padeció el sistema hegeliano, éste tendría que haberse pulverizado en la nada [...] sin embargo, sigue siendo objeto incesante de la atención pública; sin embargo, sus contrincantes continúan alimentándose de su polémica; sin embargo, las naciones latinas van cada vez más lejos en su aspiración por apropiarse de él; por tanto, el sistema de Hegel siempre constituye el punto central de la agitación filosófica. Ningún otro sistema sigue ejerciendo ahora una atracción tan general: ningún otro ha vuelto, en igual medida, los demás sistemas contra él mismo, ningún otro tiene [...] semejante disposición y posibilidad para recibir todos los verdaderos progresos de la ciencia.»²⁶

La misma hostilidad que Rosenkranz constata en Alemania, cabe constatarla también en Francia, donde las corrientes de pensamiento dominantes a finales del siglo XIX y comienzos del XX, o bien fueron claramente hostiles al hegelianismo, o bien lo ignoraron pura y simplemente; incluso el que cabe considerar como instigador de la primera recepción de Hegel en Francia (Victor Cousin) acabó acusando a Hegel de promover un “ateísmo disimulado”, llegando a afirmar que «su filosofía perdió a Francia». El siguiente pasaje de Althusser detalla la presencia de esta ambivalencia en el pensamiento burgués en la Francia de 1930:

«La aparición de Hegel en la filosofía burguesa en Francia hace una veintena de años es un fenómeno que no podemos tratar a la ligera. Antes de 1930, el pensamiento burgués francés mostraba una tenacidad sin precedentes en el desprecio e ignorancia de Hegel. Las antiguas traducciones de Vera (*Enciclopedia*), salpicadas de suculentos contrasentidos, dormían en las profundidades de las bibliotecas. Los únicos que se interesaron en Hegel fueron los socialistas (como Jaurès en su tesis latina, Lucien Herr y Andler). La buena filosofía burguesa no tenía más que injurias que dirigirle. Hegel era alemán, el mal alemán... de la guerra del 14, el padre espiritual de Bismarck y William II, la fuerza imperante del derecho, etc. Toda la insensatez del chauvinismo de la primera guerra imperialista se hizo eco en el entendimiento de nuestro Boutroux, nuestro Bergson, nuestro Brunschvicg. Lejos de esta filosofía oscura, de esa “violencia a la razón”, de esta dialéctica horrible, nuestros filósofos tenían para ellos Descartes y la evidencia, el simple gesto del espíritu claro y “la gran tradición del espiritualismo francés”. El todo finaliza en las imprecaciones del Viejo Brunschvicg sobre la edad mental de Hegel, el infantilismo y la mitología. Ahora bien, he aquí que este dios muerto, cien veces cubierto de insultos y tierra, sale de su tumba. [...]. ¿Qué significa todo este alboroto? Si consideramos de hecho los ciento veinte años que nos separan de la muerte de Hegel, vemos en el pensamiento burgués contra Hegel dos actitudes contradictorias:

²⁵ Lombardi, F. “Philosophie nach Hegel”, p. 363.

²⁶ Rosenkranz, K. *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, p. 317.

hostilidad, ignorancia o desprecio en las últimas décadas del siglo XIX; y a principios del siglo XX un creciente interés. ¿Cómo entender este viraje?»²⁷ (Trad. mía)

Sabemos que el “Hegel renaissance” estuvo motivado en buena medida por el descubrimiento de los escritos de juventud por parte de W. Dilthey. Estos escritos mostraban a un Hegel diferente, difícilmente clasificable en la visión del idealismo transmitida por el positivismo, el neokantismo o el bergsonismo, y que habría sido capaz de seducir a dos de las corrientes filosóficas más exitosas del siglo XX: el marxismo y el existencialismo.²⁸ El respaldo de esta moda intelectual puede explicar el auge del hegelianismo en la primera mitad del siglo XX, mas no su vigencia durante la segunda mitad del mismo siglo, en la que buena parte de la antipatía hacia Hegel provino justamente de su vinculación al marxismo; de un marxismo que, a ojos de la clase burguesa, le hacía aparecer como el «arma espiritual del proletariado»²⁹. Vinculada al nombre de Marx, la popularidad de Hegel se desvanecía con la misma rapidez con la que había irrumpido en el escenario europeo: «En 1945, todo lo moderno proviene de Hegel [...]. En 1968, todo lo moderno es hostil a Hegel»³⁰. No es casualidad que en ese mismo año G. Deleuze constatará que el «aire de la época» estaba dominado por un «anti-hegelianismo generalizado»³¹, o que apenas dos años después, M.

²⁷ Althusser, L. *Op. cit.*, pp. 251-253. Cf. también: Hondt, J. d'. *Hegel et l'hégélianisme*, p. 49: «L'accueil qu'on lui a réservé frisait la grossièreté: on détestait cet étranger, on se méfiait de cet esprit confus, de ce mystique bizarre, de ce penseur scandaleux. / Quelle ingratitude envers un homme qui avait témoigné à l'égard de la France d'une si vive sympathie, d'une si constante admiration!»; Knoop, K. *Hegel und die Franzosen*, p. 104: «Wir dürfen aber wiederum nicht außer auch lassen, das die Begriffe Hegel und Hegelianismus in Frankreich häufig als Sammelnamen für unsere gesamte idealistische Philosophie, ja für das deutsche Wesen überhaupt oder vielmehr für seine charakteristischen Schwächen Gebrauch gemacht werden. Es gibt in Frankreich eine Art von negativem Hegel-Mythus; als die größte Erscheinung des deutschen Idealismus hat Hegel wie etwa Karl der Große im Mittelalter die Legenden und Sagen des Denkens, die eigentlich anderen zukommen, auf sich gezogen.»

²⁸ A pesar de su intento materialista de inversión, lo cierto es que «todos los marxistas son conscientes de su “herencia hegeliana”» (Beyer, W.R. “Warum Hegel heute”, p. 8). Lo mismo cabe decir mutatis mutandis del existencialismo: a pesar del carácter marcadamente antihegeliano de su fundador, lo cierto es que la influencia de Kierkegaard fue decisiva en la recepción de la filosofía de Hegel que tuvo lugar en J. Wahl y J. Hyppolite: «[...] l'existentialisme, dans l'époque de son triomphe, a cherché à « récupérer » plus ou moins Hegel à son profit, en insistant pour cela sur les œuvres de jeunesse, et en s'arrêtant tout particulièrement à la *Phénoménologie*. Il opposait les œuvres de jeunesse, vivantes, existentielles, dramatiques aux œuvres de la maturité, l'*Encyclopédie* par exemple, considérées comme les signes d'une pensée sclérose, vieillie, réconciliatrice» (Hondt, J. d'. *Hegel et l'hégélianisme*, p. 52). A la influencia de Hegel en estos ámbitos todavía es preciso añadir la que ejerció en ámbitos como la fenomenología (M. Henry, J.-L. Nancy, etc.) o el psicoanálisis (J. Lacan, J. Kristeva, J. Butler, S. Zizek, etc.).

²⁹ Cf. Beyer, W.R. *Loc. cit.*, p. 4.

³⁰ Descombres, V. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*, pp. 30-31.

³¹ Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, p. 1.

Foucault afirmara que «toda nuestra época, sea mediante la lógica o la epistemología, sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel»³².

El pasaje de Foucault no se limita a constatar la pretensión generalizada de escapar de Hegel, sino su frustración ante la imposibilidad de hacerlo³³. Su filosofía se abre camino y se impone ahí donde es combatida y negada, dando lugar a todo tipo de teorías (¿cuasiconspiranoicas?) acerca de su desconcertante actualidad. Ejemplo de ello es la tesis de L. Althusser, que atribuye el auge del hegelianismo a una maniobra de la ideología burguesa («la última palabra del revisionismo universitario»)³⁴ para aplacar el potencial subversivo de un Hegel que había mostrado a Europa su cara más revolucionaria³⁵. Frente a este tipo de teorías, trataré de argumentar que el “renacimiento hegeliano” no tiene nada de desconcertante si se contempla a la luz del concepto hegeliano del espíritu y su relación con la negatividad: el espíritu hegeliano no teme a la muerte, ni siquiera a la muerte de Hegel, prevista por el filósofo como un momento necesario en el camino del Espíritu hacia su autoconciencia universal.

Las apariciones de Hegel en la noche del pensamiento postmetafísico

Conviene no interpretar las reacciones contra la filosofía de Hegel que acompañan al fenómeno de su renacimiento como un síntoma de su declive y debilidad, sino como un claro indicio de su vigencia y vitalidad. No hay necesidad de atacar a lo que carece de fuerza y vigor, ni de combatir lo que está ya muerto y enterrado («Tote Hunde tritt man nicht»)³⁶. Lo mismo vale para la metafísica: si algo ponen de manifiesto las críticas que el pensamiento postmetafísico dirige contra ella es la poca confianza que ese

³² Foucault, M. *El orden del discurso*, p. 70. Cf. también: Descombres, V. *Op. cit.*, Cap. V, donde el autor caracteriza la historia de la filosofía francesa del siglo XX en términos de «una serie de sucesivos intentos de escapar del círculo omnívoro de la dialéctica especulativa de Hegel.»

³³ *Id.*: «Pero escapar realmente de Hegel significa apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizás todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.»

³⁴ Althusser, L. *Loc. cit.*, p. 264.

³⁵ *Ibid.*, p. 265: «Ce grand retour à Hegel n'est qu'un recours désespéré contre Marx, dans la forme de l'impérialisme: un révisionnisme de caractère fasciste ; *Ibid.*, p. 264: «1. que la redécouverte o découverte de Hegel par la pensée bourgeoise c'est spécifiquement liée à l'idéologie bourgeoise de la période impérialiste ; 2. que les penseurs bourgeois doivent falsifier la véritable signification historique de Hegel pour l'utiliser à leurs propres fins ; 3. que cette falsification est destinée à alimenter un critique et une révision, un "dépassement" du marxisme, à détourner les intellectuels de la lutte de classes dans sa phase la plus violente, et à servir d'argument à une idéologie de type fasciste ; 4. que le problème de Hegel est pour la classe ouvrière "résolu depuis longtemps".»

³⁶ Jaeschke, W. "Wer Denkt Metaphysisch?", p. 177: «[...] ein Indiz dafür, dass es der heutigen Philosophie nicht gelingen will, sich zu Hegel in ein bloß historisches Verhältnis zu setzen —und dies wiederum ist ein sicheres Indiz dafür, dass man es bei ihm nicht mit einem „toten Hund“ zu tun hat: Tote Hunde tritt man nicht.»

pensamiento tiene en la eficacia de su propia crítica, la sospecha de que, a pesar las múltiples críticas y enterramientos, la metafísica goza todavía de fuerza y vitalidad. Más que como un perro muerto, la figura de Hegel aparece ante él como un fantasma del pasado que trastoca su visión de la realidad, obligándole a desplazar la frontera con la metafísica cada vez más lejos: el “pensamiento intempestivo” de F. Nietzsche, el programa heideggeriano de una “destrucción de la ontología”, el “deconstruccionismo” de J. Derrida, las “nuevas ontologías” de G. Deleuze y M. Foucault, etc. son tan sólo algunos eslabones en la larga cadena de programas rupturistas que no han dejado de alejar la frontera con la metafísica del lugar en el que fue instaurada por primera vez. El resultado es una curiosa liturgia consistente en hacer con su inmediato predecesor lo mismo que éste habría hecho con el anterior, perpetuando con ello el gesto postmetafísico primordial³⁷. Pero, ¿por qué seguir desplazando el acontecimiento del final de la metafísica cada vez más atrás? ¿Por qué seguir matando a Dios ahí donde la sentencia de Nietzsche parecía haberlo sentenciado a una muerte sin posibilidad de resurrección? Tal y como sospecha Nietzsche, parece como si tras haber matado a Dios, tuviéramos que «vencer todavía a su sombra»:

«Después de la muerte de Buda, su sombra se siguió mostrando durante siglos en una caverna, una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros; ¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!»³⁸

a) El fantasma de Dios

Ahora bien: ¿Qué significa la inquietante presencia de esta sombra tras la muerte de Dios? Y sobre todo: ¿De dónde extrae su poder para poner en guardia a una época supuestamente secularizada que ya no cree en espectros ni fantasmas? Nietzsche

³⁷ Así como Heidegger ve en la “voluntad de poder” de Nietzsche la consumación onto-teológica de la metafísica, así también determinados autores postheideggerianos han creído ver en la Ontología fundamental de Heidegger un residuo metafísico hipostasiado. H.-G. Gadamer habla a este respecto de la «nostalgia del fundamento» que atraviesa el pensamiento heideggeriano. De un modo parecido, G. Vattimo habla del «el *pathos* ontológico y, en el fondo, aún metafísico, presente en el mismo Heidegger» (Vattimo, G. *Las aventuras de la diferencia*, p. 86); por su parte, J. Derrida sugiere que Heidegger «no se sale de la época cuya clausura puede esbozar»: «El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir, de la filosofía. lo cual significaría a su vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozar» (Derrida, J. *De la grammatologie*, pp. 23-24). Derrida reprocha a Heidegger la hipostatización heideggeriana de la diferencia, contra la cual dirigirá el concepto de *diferance*, de un modo parecido a como G. Deleuze reprochará a Derrida la hipostatización de la huella, contra cuyo sesgo estructuralista dirigirá su concepto de “repetición” (cf. Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, p. 90). Cf. también sobre este tema: Vattimo, G. *Op. cit.*, p. 131 y ss.

³⁸ Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, § 108.

piensa que la presencia de esta sombra se debe a la incapacidad humana para matar definitivamente a Dios: los “hombres superiores” han matado a Dios, pero son incapaces de hacerse cargo de las implicaciones de su muerte; lo que para Nietzsche significa llenar el lugar vacío dejado por ella con la fuerza creadora de la voluntad de poder y asumir la suprema tarea de crear valores. Aterrorizados por el vértigo infinito ante ese vacío, esos hombres buscan nuevamente el cobijo de cualquier referente moral, por absurdo que éste pueda ser. Todos ellos se postran ante el asno de Zaratustra, aduciendo que «¡es preferible adorar a Dios bajo esta forma que bajo ninguna! [...]. Mi viejo corazón salta y retoza al ver que en la tierra hay todavía algo que adorar»³⁹. En ausencia de Dios, los hombres se refugian en las sombras de Dios. El teólogo se convierte en idólatra, perpetrando con su servidumbre la misma moral de esclavos que habría dominado la historia durante el reinado del Dios cristiano; con la diferencia de que su servidumbre es ahora todavía más aberrante. De ahí la exhortación nietzscheana a perseguir las sombras de Dios hasta expulsarlas de lo más hondo de sus cavernas, de mostrar su iniquidad a la luz de la voluntad, en el cénit del gran mediodía de la voluntad de poder que acorta y elimina todas las sombras.

La retórica de Nietzsche deja entrever en este punto una estrategia platónica: así como las sombras de la caverna se desvanecen ante el sol de la verdad, así también las sombras de Dios deben ser conjuradas en el gran astro de la voluntad de poder. Una estrategia como ésta resulta, sin embargo, ineficaz contra la sombra hegeliana, cuya vigencia se hace tanto más palmaria y su amenaza tanto más fuerte cuanto más se mira a la luz de la razón. Ello es sabido por todos los críticos de Hegel, que evitan entrar en el vórtice de su dialéctica ante el miedo de quedar atrapados en ella. El Sistema de la razón no puede ser combatido con argumentos. Por el mismo motivo, la sombra hegeliana no puede ser conjurada mediante el remedio platónico contra las sombras. No debe extrañar que el pensamiento postmetafísico haya optado siempre por la estrategia opuesta: sepultar su filosofía en las profundidades del olvido, en lugar de obligarla a comparecer ante la luz de la verdad; y, cuando ello no resulta, deformar su rostro hasta hacerla irreconocible, en lugar de mirarla cara a cara para contemplarla en su supuesta fealdad.

Pero tampoco estos procedimientos han surtido efecto. El espectro hegeliano se burla de sus enterradores postmetafísicos; y con él también la que éstos identifican como la última sombra de Dios, que se pasea a plena luz del día y ante la mirada de todos sin desvanecerse. Ello nos obliga a reconsiderar la naturaleza sombría y espectral que el pensamiento postmetafísico cree reconocer en la figura de Hegel: ¿Es verdaderamente su filosofía un resto hipostasiado de la metafísica dogmática, la última sombra de Dios? ¿Es verdaderamente esta sombra el fruto de la incapacidad humana para matar a Dios y asumir plenamente las consecuencias del nihilismo? ¿Y si la persistencia de esta sombra no se debiera tanto a la incapacidad del hombre para

³⁹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, pp. 423-424.

matar a Dios (como piensa Nietzsche) *cuanto a la incapacidad de Dios para morir*, para morir al menos en el sentido nietzscheano de desaparecer y desvanecerse como las sombras al mediodía?

M. Jiménez Redondo sugiere que el espectro de Hegel se aparece en nuestra época pretendidamente postmetafísica como el claro indicador de su incapacidad para darse alcance a sí misma, para arreglar cuentas con su propia esencia moderna, la cual habría llegado a un grado de elaboración paradigmático en la filosofía de Hegel⁴⁰. Según este punto de vista, el espectro de Hegel retorna para revelarnos la verdad sobre nuestra propia esencial epocal: una verdad que el pensamiento postmetafísico ha querido olvidar, pero que no se deja conjurar como una sombra el pasado⁴¹. Si algo pone de manifiesto el hegelianismo del siglo XX es la vitalidad que todavía anima al (presunto) espectro hegeliano que, tras recorrer Europa con sus continuos renacimientos, continúa abriéndose camino hoy en el insospechado terreno del positivismo analítico.

¿Cómo puede una simple sombra mostrar semejante vitalidad? ¿Es esta vitalidad propia de una simple sombra o espectro del pasado? ¿Y si la filosofía de Hegel no retornara como una simple sombra, sino como un espíritu vengativo que exige arreglar cuentas con sus enterradores, con la conjura postmetafísica que ha querido enterrarlo antes de tiempo? ¿Cómo si no habría podido emerger en un escenario tan hostil, poner en guardia a toda una generación, reuniendo partidarios y detractores en torno a ella y atrayendo a contendientes de signos tan opuestos? Nada de esto parece estar al alcance de una simple sombra, y mucho menos de un perro muerto: la filosofía de Hegel retorna porque sigue viva, y sigue viva porque nunca murió; al menos en el sentido nietzscheano de la muerte. Bajo su apariencia espectral se oculta una vigorosa fuerza que el pensamiento postmetafísico trata de reprimir a toda costa, negándola, ocultándola y deformándola. En estas condiciones, no debe extrañar que la filosofía de Hegel retorne compulsivamente, a la manera del retorno de lo reprimido, y que su presencia aparezca rodeada de su característica ambivalencia⁴².

⁴⁰ Jiménez Redondo, M. "El imposible retorno de Hegel", p. 135: «Nuestra situación parece plantear la necesidad y exigencia general de entendernos acerca de la articulación de los elementos que están a la base de la existencia moderna, acerca de aquella articulación de Grecia, religión cristiana y razón ilustrada, que Hegel tan magníficamente analizó. [...]. Y en este contexto Hegel retorna exigiendo ser pensado precisamente desde lo que hasta ayer era actual, pero se diría que con vistas a un mañana que agrade ya sin concepto claro y respecto al que, por tanto, urge entendernos, o reabrir posibilidades de autocomprensión.»

⁴¹ La razón es que no puede darse alcance sin destruirse a sí mismo: «un pensamiento postmetafísico que quisiese dar alcance a esa experiencia [la experiencia hegeliana del Absoluto] no sólo tiene que acabar haciendo agua, yéndose a pique, y haciéndonos volver a Hegel, sino que lo ignora también casi todo acerca de sí mismo.» (Jiménez Redondo, M. *Porqué no hay manera de librarse de Hegel*, p. 210)

⁴² Lombardi, F. "Philosophie nach Hegel", p. 361: «Es gibt neben Hegel wohl kaum einen anderen Denker, dem wir derart gemischte Gefühle ("sentimenti ambivalenti") entgegenbringen, so oft wir ihm begegnen». Cf. también: Hondt, J. *Hegel et l'hégélianisme*, p. 26: «Le contour de la philosophie de Hegel gardent, malgré tout, quelque indécision. L'intérêt qu'elle suscite se voit périodiquement ravive par des commentaires changeants. Pourquoi cette diversité des interprétations et, corrélativement, des critiques?»

De nada sirve atribuir esta ambigüedad a la proverbial oscuridad del texto hegeliano⁴³, al dislocamiento de su escritura o a la inevitable distorsión que la distancia histórica produce en ella. La ambigüedad persiste tras los continuos esfuerzos por clarificar el texto de Hegel y domesticar las contradicciones de su dialéctica. Lejos de desaparecer, éstas resultan tanto más desafiantes en la sencillez de un Hegel deletreado⁴⁴. Como los monstruos legendarios, su fealdad resulta tanto más aterradora cuando se muestra a la luz.

b) El monstruo hegeliano

A diferencia de las huidizas sombras que se desvanecen a la luz, el monstruo hegeliano resiste la luz de la crítica postmetafísica que intenta descifrarlo, simplificarlo y negarlo. Su innegable presencia perdura tras la disolución de su Escuela, desafiando a la crítica y poniendo en entredicho su discurso acerca del “final de la metafísica”. La pervivencia del que pasa por ser el último gran sistema de metafísica demuestra que si este “final” ha acontecido, no es desde luego en el sentido *negativo* (nietzscheano) de un agotamiento o liquidación de la metafísica, sino en el sentido *positivo* (heideggeriano) de un cumplimiento o realización de la misma. Frente al significado negativo que la palabra adopta en el *dictum* nietzscheano de la “muerte” de Dios, tomamos la palabra en un sentido positivo, ciertamente cercano al de la “*enégeia*” aristotélica; lo que, más que de “final” (*Ende*), exigiría hablar, por tanto, de “fin” (*Zweck*) de la metafísica. En este sentido, la metafísica “finaliza” a la manera de algo que ha llegado a la plenitud de sus fuerzas y ha alcanzado, por tanto, el cumplimiento y la consumación de su esencia. Heidegger utiliza la palabra alemana “*Vollendung*” para expresar este cumplimiento de la metafísica que alcanza su plenitud en la filosofía de Hegel.

Pero si esto es así, ni la filosofía de Hegel puede ser considerada como algo pasado (*vergangen*) o del pasado (*Vergangenheit*), ni el final de la metafísica como algo que

⁴³ Adorno, T. *Op. cit.*, p. 297: «Las resistencias que las grandes obras sistemáticas de Hegel, especialmente la *Ciencia de la lógica*, oponen a la comprensión son cualitativamente distintas de las que acompañan a otros textos con mala fama. La tarea que imponen no consiste simplemente en hacerse de forma segura con un significado que se encuentre sin lugar a dudas en el texto, poniendo en este la debida atención y cierto esfuerzo mental, pues en muchas partes el sentido mismo es incierto, y hasta el momento ningún arte hermenéutica lo ha establecido de modo incuestionable; en todo caso no existen filología hegeliana ni crítica textual suficiente alguna. [...] En el terreno de la gran filosofía, Hegel tal vez sea el único con el cual de vez en cuando no se sabe, ni se puede averiguar de forma concluyente, de qué está hablando, en definitiva, y con el cual no está garantizada ni siquiera la posibilidad de semejante averiguación.»

⁴⁴ Hondt, J. *Hegel et l'hégélianisme*, p. 35: «Réduite, expliquée, pardonnée, l'obscurité persiste. Elle rend partiellement compte d'une réticence persistante des milieux philosophiques à l'égard de Hegel, paradoxalement opposée à un succès populaire équivoque.»

aconteciera en un momento puntual de su historia, sino como el cumplimiento de una tendencia del pensamiento occidental que viene abriéndose camino desde su origen griego. A este respecto, Heidegger habla tanto del “final” que opera ya en el origen mismo de la filosofía (a la manera de un “destino”), como del “comienzo” que reverbera en el final de su historia (a la manera de una memoria), distinguiendo cuidadosamente entre los términos “vergehen” y “verenden”. El primer hace referencia a la historia que pasar y en su pasar va formando parte del pasado; el segundo en cambio, se refiere a la tendencia que se abre camino en esa historia y alcanza en su final ni pleno acabamiento. La palabra “declinar” con la que habitualmente se traduce no acaba de captar el significado del término, parece sugerir la idea de un proceso que se debilita y languidece que en modo alguno se adecúa al significado que Heidegger le confiere. Frente a esta connotación, la palabra alude más bien al proceso de paulatino acabamiento en el que la metafísica alcanza la delimitación y la dimensión de su esencia:

«En la medida en que se piensa la superación como un producto acabado [Gemächte] de la Filosofía, el rótulo más adecuado podría decir: el pasado de la Metafísica. Pero este rótulo suscita nuevos malentendidos. Pasado quiere decir aquí: pasar (marcharse para no volver), disolverse en el haber sido. Al pasar, la Metafísica *está* pasada. El pasado no excluye sino que incluye el hecho de que ahora, no antes, la Metafísica llegue a su dominio absoluto en el seno del ente mismo y en cuanto tal ente, en la figura desprovista de verdad de lo real y de los objetos. Pero experimentada desde los albores de su comienzo, la Metafísica es al mismo tiempo algo pasado en el sentido de que ella ha entrado en su finalización. La finalización *dura* más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la Metafísica.»⁴⁵ (Trad. modificada)

326

Nº 95
Septiembre
noviembre
2020

Se colige de ahí que lo que retorna tras el acontecimiento del presunto final de la metafísica no es tanto la mencionada metafísica (pues no puede retornar lo que nunca desapareció), cuanto *nuestra ceguera ante su vigencia y actualidad*. El que el pensamiento postmetafísico no haya reparado en esta vigencia se debe únicamente al desconocimiento de su verdadera esencia historia, a su tendencia a identificar la metafísica con lo que Kant (¡y Hegel!) llamaba “dogmatismo”. No debe extrañar que el mismo pensamiento tienda a atribuir a la “Dialéctica trascendental” kantiana el dudoso mérito de haber liquidado la metafísica, sin apenas considerar la “ontología del objeto” fundada en la “Analítica trascendental”, ni la “doble metafísica” (de la naturaleza y de las costumbres) que ésta permite edificar, y que responde, en definitiva, al requerimiento inicial de una *Crítica* que preguntaba (¡no lo olvidemos!) por la posibilidad de la metafísica.

A pesar de este tipo de interpretaciones (que abundan entre quienes ven en la filosofía de Hegel una especie de dogmatismo precrítico, la *Crítica* kantiana no hace sino retomar (y reelaborar en el lenguaje de la Modernidad) el problema fundacional de la filosofía desde Platón y Aristóteles. Desde el comienzo de su historia, a la

⁴⁵ Heidegger, M. GA 7, p. 67.

metafísica es inherente la pregunta por su propia posibilidad. De ahí que Aristóteles se refiera a ella como «la ciencia que se busca»⁴⁶: que se busca al intentar poner su propio fundamento, cuestionando así su propia posibilidad. Todavía Kant se pregunta por la posibilidad de la metafísica *como ciencia*⁴⁷, llegando a resolver de manera negativa la cuestión en su “Dialéctica trascendental”, pero aceptando al mismo tiempo la vigencia de la metafísica como “disposición natural”⁴⁸ y su reelaboración en el marco de la *Crítica* como “filosofía trascendental”. Se colige de ahí que si la metafísica es posible en algún sentido no es, desde luego, como ciencia, pero si *como problema* y *como cuestionamiento* acerca de aquellas preguntas que la razón no puede responder, pero a las que tampoco puede renunciar».⁴⁹

He aquí la idea central que recorre la interpretación heideggeriana de Kant en 1929, y que ha inspirado también interpretaciones semejantes sobre las filosofías de Platón⁵⁰, Aristóteles⁵¹, Plotino⁵², etc. El resultado es una línea de lectura de la historia de la filosofía diferente de la que promulga el pensamiento postmetafísico, en la que el intento de superación de la metafísica sería inherente a la propia metafísica y estaría presente ya desde el comienzo. Encontramos esta idea claramente expresada en autores franceses pertenecientes al área de influencia heideggeriana como D. Janicaud, J.-F. Mattéi y P. Aubenque:

«El proyecto de superar [dépasser] la metafísica no es nuevo: no hace falta más que remontarse hasta el nacimiento mismo de la filosofía para detectar los primeros destellos.»⁵³

«[...] la propia metafísica, si la examinamos *in statu nascendi*, incluye en su andadura su propio rebasamiento. Tal es la exhortación que se podría oír tras la preposición *meta*.»⁵⁴

Pero si esto es así, la crítica de Nietzsche no habría sacado a la luz nada que la metafísica no hubiera alumbrado ya con el primer rayo de su aurora griega. Su “genealogía de la moral” no haría sino urdir esa confusión entre metafísica y dogmatismo que heredaría el pensamiento postmetafísico, desdibujando el significado (positivo) de la crítica kantiana como pregunta por la posibilidad y fundamentación de la metafísica y ocultando fatalmente el significado originario de la metafísica como problema. Encontramos claros testimonios de ese significado en el carácter interminable del diálogo platónico, que se prolonga indefinidamente en su ascenso

⁴⁶ Aristóteles. *Metafísica*, 983a20.

⁴⁷ Cf. Kant, I. *KrV*, B 22.

⁴⁸ *Ibid.*, B 21: «[...] sí bien la metafísica no es real en cuanto ciencia, sí lo es al menos en cuanto disposición natural (*metaphysica naturalis*).»

⁴⁹ *Ibid.*, A VII.

⁵⁰ Cf. Martínez Marzoa, F. *Ser y diálogo*.

⁵¹ Cf. Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*.

⁵² Cf. Aubenque, P. *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, p. 7.

⁵³ Janicaud, D. y Mattéi, J.-F. *La métaphysique à la limite*, p. 11.

⁵⁴ Aubenque, P. *Op. cit.*, pp. 93-94.

hacia la definición⁵⁵; en el carácter aporético de la metafísica aristotélica, que se mantiene a medio camino entre la ontología (la “ciencia del ser en cuanto ser”) y la teología (la “ciencia del ente primero y más eminente”); en la naturaleza antinómica de la Razón pura kantiana, cuya anfibolía es responsable de haber convertido la filosofía en un “campo de batalla”⁵⁶, etc.

Comprender la metafísica como problema significa hacerse cargo del valor filosófico de estas aporías que recorren la historia de la metafísica: no como signo de su decadencia y de su final, sino como testimonio de su fuerza y de la lúcida autocomprensión de sí misma como preguntar esencial que alcanza su madurez definitiva en la dialéctica especulativa de Hegel. Por decirlo con las palabras de Jiménez Redondo, en ella tiene lugar el «darse las estructuras de la conciencia moderna conceptualmente alcance a sí mismas en su carácter de Absoluto»⁵⁷, y ello precisamente como algo que no puede acontecer rompiendo con la tradición metafísica, sino «como algo que sólo se cumple recurriendo a Grecia a través de la representación cristiana del espíritu, a través de las representaciones de la “religión revelada”»⁵⁸.

En la filosofía de Hegel tiene lugar el retorno de la metafísica a sí misma, a su esencia impensada como problema. La necesidad de este retorno permanecerá incomprendida mientras el pensamiento postmetafísico no acepte que lo que actualmente pasa por ser una controversia con la metafísica (y con Hegel en particular) no es, en realidad, nada distinto de *la controversia que la metafísica mantiene consigo misma desde el comienzo de su historia y alcanza una madurez definitiva en Hegel*. El que éste perciba la presencia de Hegel como algo amenazador se debe únicamente a que su filosofía muestra aquella parte de sí mismo que no quiere ver y que evita ver deformándola hasta hacerla irreconocible. Pero si esto es así, más que una sombra, lo que el pensamiento postmetafísico descubre en Hegel es en realidad *su propia* sombra; y lo que le asusta de su filosofía no es ningún monstruo, sino su propia esencia enajenada, su propio demonio interior.

328

Nº 95
Septiembre
noviembre
2020

c) El demonio del hegelianismo

Si quiere comprenderse a sí mismo, el pensamiento postmetafísico debe retirar la máscara demoníaca que ha colocado sobre Hegel, descubriendo el verdadero rostro que se oculta tras ella. Ello supone realizar una operación semejante a la que Feuerbach realiza con el espíritu del cristianismo al retirar los engañosos ropajes de la trascendencia con los que lo ha revestido la conciencia religiosa:

⁵⁵ Cf. Martínez Marzoa, F. *Ser y diálogo*, pp. 53 y ss.

⁵⁶ Kant, I. *Op. cit.*, A VIII.

⁵⁷ Jiménez Redondo, M. “Introducción”, *Fenomenología del espíritu*, p. 94.

⁵⁸ *Ibid*, p. 95.

«[...] nuestra época y nuestra teología continúan obsesionadas por la esencia sobrehumana del cristianismo antiguo, por lo menos como un espectro. Para el autor habría sido una tarea completamente desprovista de interés filosófico si se hubiera propuesto demostrar en este trabajo que dicho espectro moderno es sólo una ilusión y un autoengaño por parte del hombre. Los espectros son sombras del pasado y nos imponen necesariamente esta pregunta: ¿qué ha sido este espectro cuando era todavía un ser de carne y hueso?»⁵⁹

La misma pregunta debemos hacernos con el espectro hegeliano: ¿Qué era cuando todavía gozaba de vitalidad, antes de ser enterrado y deformado por sus críticos? Bajo su máscara demoníaca reconocemos el rostro de la metafísica, pero ¿qué metafísica? No, ciertamente, el dogmatismo con el que habitualmente se la confunde, sino la metafísica *como problema*, esto es: como saber que se busca, que pregunta por su propia posibilidad y presiente ya desde el comienzo su propio final. El que el pensamiento postmetafísico haya pensado este “final” en clave de ruptura con la metafísica se debe únicamente al desconocimiento de su pertenencia a la metafísica. No deja de resultar paradójico que el pensamiento que pasa por haber llegado al final crepuscular de su historia y que se arroga el mérito de haber reflexionado más profundamente sobre su significado, sea precisamente el que más lejos está de comprender el sentido de ese “final”. ¿Cómo explicar esta incompreensión precisamente ahí donde lo que cae bajo el punto de mira filosófico es la pregunta por el “final”, ahí donde éste debería resultar tanto más visible, por el sencillo hecho de que es expresamente tematizado?

La conciencia postmetafísica es el claro ejemplo de que una cosa es que algo sea tematizado, y otra muy distinta que sea adecuadamente comprendido y elucidado. Por lo pronto, algo es tematizado cuando ha dejado de ser obvio e inmediatamente comprensible. Ahora bien, ¿hasta qué punto no es esto lo que empieza a ocurrir a partir de la muerte de Hegel, donde el griterío en torno al final de la filosofía dice menos sobre su esencia que el silencio milenario de la metafísica hasta el momento? ¿Hasta qué punto este silencio no es tanto la muestra de una ceguera ante el problema del final, cuanto una muestra de la naturalidad con la que la metafísica lo ha percibido desde el comienzo de su historia? ¿Hasta qué punto no fue esa inmediata comprensión y esa cercanía al problema de la metafísica lo que ha hecho innecesaria toda tematización objetivadora durante milenios?

Como Heidegger advierte acertadamente, el que hoy se hable de la metafísica como algo obsoleto y superado no constituye una prueba de su superación, sino el síntoma más claro de nuestra ceguera ante el fenómeno de su plena realización planetaria. Lo mismo cabe decir de la filosofía de Hegel: el que hoy no aparezca en el pensamiento postmetafísico bajo «la forma externa de una doctrina aceptada y seguida» no habla en contra de esta esta vitalidad. En primer lugar, porque la astucia del Espíritu tiene la capacidad de ejercer su influencia a espaldas de la conciencia

⁵⁹ Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, p. 33.

objetivadora y mucho antes de que la autoconciencia alcance a contemplarla en la transparencia de la Idea. En segundo lugar, porque en un escenario donde la metafísica ha alcanzado su realización sustancial el contenido del Espíritu ya no tiene necesidad de la conciencia para determinar el ser. Así lo expresa Heidegger en su artículo titulado “Superación de la metafísica”:

«A pesar de la cháchara bidimensional sobre la quiebra de la filosofía hegeliana, sigue en pie esto: que en el siglo XIX esta filosofía era la única que determinaba la realidad [Wirklichkeit], aunque no en la forma externa de una doctrina aceptada y seguida, sino como metafísica, como dominio de la entidad en el sentido de la certeza. Los movimientos contrarios a esta metafísica pertenecen a ella.»⁶⁰

En el pasaje de Heidegger resuena de alguna manera la advertencia que K. Marx dirigía a los positivistas de su época en 1875: «Es un grandísimo error considerar que Hegel es un perro muerto», pues Hegel no muere como el perro, sino como el espíritu. Lo que acaso tanto Marx como Heidegger ignoraban es que «Hegel vendría a decir lo mismo respecto del espíritu: Este no es un perro muerto, no puede ser el valle de los esqueletos. [...] Hegel procede a la resurrección de la carne»⁶¹. ¿Es esta resurrección anunciada por Hegel lo que acontece en el fenómeno del “Hegel renaissance”? ¿Es la reacción de los críticos ante este “renacimiento” el último resto de negatividad que el espíritu debe superar para resucitar plenamente y elevarse a la autoconciencia universal? ¿Es el hegelianismo el último vuelo de la lechuza hegeliana en la oscura noche del pensamiento postmetafísico?

Las constantes apariciones del espectro hegeliano en esa noche ponen ante la conciencia postmetafísica un espejo en el que mirarse y reconocer su propia esencia enajenada: su pertenencia a la metafísica de la que quiere desentenderse enterrándola en el pasado de lo ya acontecido. La apertura de esta ruptura histórica es, ciertamente, lo resuena en el prefijo “post-”. Pero, ¿hasta qué punto no hace este prefijo sino reproducir la operación de interno distanciamiento implícita en el prefijo “meta-”? En tal caso, el pensamiento postmetafísico no haría sino redescubrir la operación crítica que la metafísica realiza en el interior de sí misma, al intentar ir siempre más allá de sus propios presupuestos fundamentales, encaminándose siempre hacia su propia crítica, su propio límite y su propio final.

Comprender la metafísica como problema es, en efecto, comprender la necesidad de su final, pero también, igualmente, la necesaria presencia de Hegel en ese final. Ésta no puede calificarse, por tanto, ni de fantasmagórica, ni de “monstruosa”, ni de “demoníaca”. También esta última palabra alude a una suerte de alteridad incompatible con la noción hegeliana de espíritu: el demonio es una entidad extraña, que se apodera de un cuerpo robándole su sustancia y su vitalidad; tiene algo parásito,

⁶⁰ Heidegger, M. *GA 7*, s. 72 / p. 55. Cf. también: Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, § 357: «Nosotros los alemanes somos Hegel aun cuando no hubiera existido ningún Hegel.»

⁶¹ Polo, L. *Hegel y el posthegelianismo*, p. 59.

de huésped indeseado. De ahí que la conciencia postmetafísica haya tratado de exorcizar por todos los medios el demonio hegeliano, aplicándose a ello incluso con el arsenal quirúrgico de la filosofía analítica. Ignora con ello que lo que intenta extirpar no es un tumor maligno, sino parte de su propia sustancia enajenada. El espíritu hegeliano no puede ser tratado como algo extraño o demoníaco. Prevalece en esta imaginería la distorsión propia de la conciencia postmetafísica, incapaz de reconocer su pertenencia al pasado metafísico. No es este pasado, sino su enajenación lo que debe ser superado, lo cual pasa necesariamente por retirar la máscara demoníaca que esta conciencia ha colocado sobre Hegel, para reconocer en él la raíz de su propio ser, de su propia alma o espíritu.

La muerte de Hegel y el espíritu del hegelianismo

Tras la muerte de Hegel, el espíritu hegeliano resucita en su comunidad (en su Escuela), iniciando un nuevo proceso dialéctico. «Hegel está muerto —nada más que su recuerdo sigue vivo—, pero la dialéctica que le portaba sigue su camino»⁶². Ninguna muerte individual puede detenerla (ni siquiera la del propio Hegel), pues la dialéctica es como la llama que vive de la muerte de lo material, la negatividad que se alimenta de la idealidad de lo finito. Pero si esto es así, la muerte de Hegel no marca ningún final (de la metafísica, de la Modernidad, de la Historia, etc.): ella nos es más que un momento en el camino hacia la plena realización del Espíritu; del Espíritu realizado hasta el momento (como sustancia y como sujeto) en la autoconciencia *individual* de Hegel, pero todavía no como autoconciencia *universal*, como Espíritu que es en su comunidad. Todavía queda el último vuelo de la lechuza postmetafísica, cuya misión no es ya contemplar el mundo que ha llegado a su ocaso, sino interiorizar el legado dejado por la última conciencia que lo ha contemplado y elevado a la transparencia del Concepto: la conciencia filosófica, cuya manifestación empírica es la conciencia de Hegel, y cuya desaparición deja ciertamente un legado material (sus escritos: el *corpus hegelianum*), pero también espiritual (sus discípulos: la Escuela hegeliana); si los primeros son la *sustancia* de ese legado, los segundos son el *sujeto* (si bien todavía puramente subjetivo y enajenado) del mismo. En el último vuelo de la lechuza no se trata ya pensar el mundo (de «poner el propio tiempo en conceptos»), sino de interiorizar el legado objetivado y enmudecido en la letra muerta de la obra de Hegel, lo que necesariamente implica despertar también el legado latente en la memoria de los discípulos. De ahí que lo decisivo no resida ya tanto en pensar y contemplar, cuanto en *leer y comprender*: el vuelo de la lechuza postmetafísica es de carácter eminentemente *hermenéutico* y, como tal, abierto a la posibilidad de nuevos extravíos y enajenaciones. A la enajenación del espíritu objetivado en el Libro, que conduce al silencio y al

⁶² Hondt, J. d'. *Hegel et l'hégélianisme*, p. 111.

enterramiento de Hegel, es preciso sumar la del espíritu subjetivado (en el sentido abstracto y unilateral de la expresión) en los discípulos, que conducirá a la fractura y posterior disolución de la Escuela. He aquí los escollos que el espíritu debe afrontar si quiere elevarse de la autoconciencia individual de Hegel a la autoconciencia universal del Espíritu absoluto.

a) La muerte de Hegel y la tumba del Libro

Un primer paso en esa elevación lo dio el propio Hegel al consignar el espíritu que había alcanzado la transparencia del Concepto en su autoconciencia en su obra escrita (o, como dice Kojève refiriéndose a la Lógica, en el Libro). La abstracción de sus signos satisface la exigencia de universalidad del espíritu, pero sólo al precio de perder la transparencia del Concepto, que sólo puede habitar en el espíritu vivo⁶³. El Libro no sería más que “letra muerta” de no existir un espíritu capaz de interpretar e iluminar su significado. He aquí una limitación de la obra escrita con la que Hegel estaba profundamente sensibilizado, pero que Kojève no parece tener en cuenta, al considerar el Libro como la realización misma del Espíritu absoluto («La “existencia-empírica” de la Ciencia en el Mundo no es el Hombre, sino el *Libro*»)⁶⁴ y al establecer la “muerte del hombre” como condición para la lectura del Libro:

⁶³ En un bello pasaje de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* dice Hegel de las filosofías del pasado que «no se conservan en lienzos y mármoles, [ni si quiera] en el papel, en la representación o en la memoria; el elemento en el que se perpetúan no es ninguno de éstos (es decir, no es ningún elemento perecedero de suyo o que pertenezca a mundo de lo perecedero), sino que es el pensamiento, el concepto, la esencia imperecedera del espíritu, a la que no llegan ni las polillas ni los rateros. Las adquisiciones del pensamiento, en cuanto que le han surgido al espíritu, forman el ser del espíritu mismo» (Hegel, G. W. F. *WW* 18, s. 47 / (I), p 42), en el bien entendido de que el espíritu no es una esencia separada de la realidad, sino algo singular, el espíritu real: «La esencia de mi espíritu se halla pues, en mi espíritu mismo, no fuera de él; es mi ser esencial, mi sustancia misma, pues de otro modo carecería yo de esencia. Esta esencia es por decirlo así, la materia inflamable que la esencia universal, en cuanto tal, como algo objetivo, puede hacer que arda y se ilumine; sólo en la medida en que haya ese fósforo en el hombre, es posible la comprensión, la inflamación y la iluminación» (*Ibid.*, s. 96 / (I), 74)

⁶⁴ Kojève, A. *Op. cit.*, p. 347. *Ibid.*, p. 469: «[...] la *Wissenschaft* no es una Ciencia del Espíritu. Es el Espíritu mismo el que es Ciencia: “[D]er Geist ist Wissenschaft”. En efecto: el Espíritu es el Ser revelado a través del *Lógos*, del Discurso, del Concepto; y el *Lógos*, el Discurso o el Concepto son, a fin de cuentas, la Ciencia. El Espíritu es, pues, al Ciencia, y la Ciencia es el Espíritu. O también: la Ciencia es la revelación del Ser (*Sein*); pero el Ser revelado por la Ciencia es *Espíritu*, y no es Espíritu más que en la medida en que es efectivamente, realmente, revelado por la Ciencia. Ahora bien, el Ser no es realmente, efectivamente, revelado por la Ciencia más que en la medida en que ésta misma es real y efectiva. La ciencia debe ser, de formar parte del Ser, insertarse en el Ser; ella también debe aparecer entonces en la *existencia-empírica* (*Dasein*) del Ser, es decir, en el Mundo, y tener ahí una realidad; ella debe *mantenerse*, así pues, en el Mundo. Para que esto sea posible, el Mundo (y, en consecuencia, el Ser) debe incluir al Hombre. Pues el hombre es precisamente el Concepto o el *Logos* que revela el Ser. El Hombre, al existir en el Mundo y estar así en el Ser, revela el Ser en cuanto habla del Ser. O mejor aún: en tanto que realidad humana, el Ser mismo habla de sí mismo y se revela de este modo a sí mismo. Solo que mientras la revelación del ser no sea completa, aun será posible distinguir el Ser (que en este caso no es sino una parte de la

«La Acción del Sabio, es decir, la Ciencia, se separa del Hombre y se traslada al Libro. Cuando el “movimiento-dialéctico” deja de ser movimiento del *Mundo* o Historia, se convierte en movimiento de la *Palabra-Concepto* o “Dialéctica” en el sentido corriente de la palabra. Y esa separación del hombre, se produce porque el Mundo y el Hombre, una vez exentos de contradicciones, ya no pueden “moverse”. Dicho de otra manera, el Mundo está *muerto*; ha *desaparecido* en el *pasado*, con todo lo que esto implica, incluido el Hombre. Y como están muertos, el Mundo y el Hombre-en-el-Mundo ya no pueden servir de soporte material al Concepto “dialéctico” que continua “viviendo” o “moviéndose”. A partir de ahora, el soporte material del “movimiento” perpetuo del Concepto está en *el Libro* que se titula *Logik*: este Libro (“Biblia”) es el *Logos* eterno encarnado.»⁶⁵

Pero lo cierto es que, para Hegel, ni la Lógica es el *lógos* encarnado (sino la mente de dios «antes de la creación del mundo y del espíritu finito»⁶⁶), ni puede decirse sin más que su lectura presuponga la “muerte del hombre”. Es verdad que Kojève no entiende esta muerte en un sentido existencial (como desaparición de la humanidad empírica), sino en un sentido esencial, como desaparición de la condición humana entendida como espíritu finito y acción negatriz⁶⁷: el hombre destinado a leer la Lógica no es el que actúa y transforma el mundo, sino el que contempla la totalidad desde la cumbre del “final de la Historia”. Tampoco este final debe ser entendido en el sentido de la destrucción del mundo empírico, pues lo único que desaparece en él es su evolución y su devenir: una Historia que ya no evoluciona puede considerarse con toda razón “acabada” y “finalizada”, del mismo modo que un hombre que no actúa

Totalidad) y la *revelación* del Ser. Y el Concepto, en tanto que distinto al Ser que revela, *es* el Hombre propiamente dicho. Pero el Concepto aspira a unirse al Ser; aspira a englobar la *totalidad* del Ser. Y ese “movimiento” del Concepto hacia la Totalidad es el *devenir* del Hombre, es decir, el Tiempo, la Historia. Al final de ese “movimiento”, el Ser *coincide* con el Concepto y el Concepto con el Ser. El Hombre, por tanto, deja de existir. Ahora bien, el Concepto *total*, que se separa del Hombre propiamente dicho (del Hombre *opuesto* al Mundo, es decir, del Hombre que no es sino una *parte* del Ser total) y que coincide con la *totalidad* del Ser, *es* la Ciencia y *existe* en tanto que Ciencia en el Libro. Esta Ciencia *es* la totalidad revelada del Ser, es decir, el Espíritu.»

⁶⁵ *Ibid.*, p. 464.

⁶⁶ Hegel, G. W. F. *WW* 5, p. 44 / p. 199.

⁶⁷ Kojève, A. *Op. cit.*, p. 492: «Y el Hombre es esencialmente *Negatividad*, ya que el Tiempo es *Devenir*, es decir, la *aniquilación* del Ser o del Espacio. El Hombre es, pues, una Nada que nada y que sólo se mantiene en el Ser (espacial) *negando* el Ser, toda vez que esta Negación es la Acción. Ahora bien, si el Hombre es *Negatividad*, es decir, Tiempo, no es eterno. Nace y muere en tanto que Hombre. Él es “*das Negative seiner selbst*”, dice Hegel. Y nosotros sabemos qué significa eso: el Hombre se suprime en tanto que Acción (o *Selbst*) al dejar de *oponerse* al Mundo, tras haber creado en éste el Estado universal y homogéneo; o desde el plano cognitivo: el Hombre se suprime en tanto que *Error* (o “Sujeto” *opuesto* al Objeto) tras haber creado la verdad de la “Ciencia”». *Ibid.*, p. 486: «La superación del Hombre (es decir, del Tiempo, es decir, de la Acción) en beneficio del Ser-estático (es decir, del Espacio, es decir, de la Naturaleza) es, pues, la superación del Error en beneficio de la Vida. Y si la Historia es indudablemente la historia de los errores humanos, quizá el Hombre mismo no sea sino un error de la Naturaleza que “por casualidad” (¿libertad?) no ha sido eliminado inmediatamente.»

puede considerarse en cierta manera “muerto”; bien entendido que lo que muere aquí no es tanto el hombre como tal, cuanto su necesidad (*Bedürfnis*) de actuar, su deseo, o lo que es lo mismo: su finitud.

Pero si esto es así, la muerte del hombre no puede ser (como pretende Kojève) la muerte del espíritu, sino precisamente la condición de su vida y su resurrección como Espíritu absoluto. Sólo una concepción no idealista del hombre (más inspirada en Marx que en Hegel) puede concebir la superación de la negatividad y de la finitud inherentes a la acción humana como una muerte *del espíritu mismo*. Según esto, lo propio del hombre (y del espíritu) sería la negatividad que rompe el ciclo repetitivo de la naturaleza e inaugura el tiempo lineal de la historia. Frente a él se sitúa la eternidad del Libro, cuyo contenido está acabado y cuya lectura requiere, por tanto, de una actividad contemplativa que se limite a comprender su contenido sin transformarlo. Así prosigue el texto de Kojève:

«Esta existencia es, ciertamente, “empírica” y, en cuanto tal, tiene una duración; el Libro también dura: se deteriora, se reimprime, etc. Pero la enésima edición no se diferencia en nada de la primera: no puede modificar nada en él, no se puede añadir nada. Aunque cambie, el Libro sigue siendo, por tanto, *idéntico* a sí mismo. El Tiempo en el que el Libro dura es, pues, natural o cósmico, pero no histórico o humano. Es cierto que parece que el Libro sea un Libro, y no papel encuadernado y garabateado, debe ser leído y comprendido por los hombres. Pero los sucesivos lectores no cambian nada en el Libro. Y si para leer el Libro debe el Hombre *vivir*, es decir, nacer, crecer, morir, su vida, reducida en lo esencial a esta lectura (ya que no olvidemos que, una vez que exista el Estado universal y homogéneo y el Deseo esté así plenamente satisfecho, ya no habrá ni Lucha ni trabajo; la Historia se habrá terminado, ya no habrá nada que hacer, y no se será Hombre más que en la medida en que se lea y se comprenda el Libro que revela todo cuanto ha sido y puede ser hecho), no creará nada nuevo: el futuro de Pablo, que todavía no ha leído el Libro, sólo es el pasado de Pedro, que ya lo ha leído. El Tiempo en el que el hombre-lector-del-Libro dura es, pues el Tiempo cíclico (o biológico) de Aristóteles, pero no el Tiempo lineal, histórico, hegeliano.»⁶⁸

Ahora bien: que el contenido del Libro sea eterno e inalterable *no significa que se identifique con el Espíritu absoluto*; he aquí la premisa antihegeliana que lleva a Kojève a identificar lo Absoluto con la muerte del hombre⁶⁹, y esa muerte con la muerte sin resurrección que parece acercar su interpretación a la de los críticos de Hegel⁷⁰. Ahora bien, no puede decirse que, para Hegel, el Espíritu resida en el Libro (en *Lógica*) como tal, sino en la inteligencia capaz de descifrar sus signos y aprehender (*begreifen*) su contenido. El argumento de Kojève parece reparar en este aspecto hermenéutico, al

⁶⁸ *Ibid.*, p. 437.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 441: «Pero en cuanto la Historia se haya “culminado-o-perfeccionado” (*vollendet*), es decir, en cuanto el Hombre lo haya realizado *todo*, la Historia se detendrá definitivamente y el Tiempo se anulará, el Hombre morirá o desaparecerá en tanto que Hombre histórico y el Espíritu subsistirá en tanto que Espíritu que ya no cambia y que *es así* la Eternidad». *Ibid.*, p. 448: «[...] el Espíritu-Eternidad es el *resultado* del Tiempo y de la Historia: es el *Hombre* muerto, no un Dios resucitado. Y por eso la *realidad* del Espíritu eterno (o absoluto) no es un Dios trascendente que vive en el Cielo, sino un Libro escrito por un hombre que vive en el Mundo natural.»

⁷⁰ *Cf. sup.* nota 6.

reconocer que «para que el Libro sea Libro, es decir, algo distinto al papel, debe ser leído y comprendido por los hombres». A pesar de ello, sigue identificando el Espíritu absoluto con el Libro. La razón es que considera la acción de leer y comprender como algo superfluo, como una “no acción” que se limita a contemplar la inalterable permanencia del Libro, obviando el hecho de que, aunque esta acción sea inocua para el Libro, *no lo es en modo alguno para el hombre* (muerto a juicio de Kojève), sobre el que tiene un claro efecto transformador. A diferencia de la acción productiva (propriadamente humana), la actividad contemplativa deja indemne al objeto (de ahí que Kojève la considere propia del hombre muerto), *pero no al sujeto*, en el provoca un efecto liberador y vivificador, que es considerada por Hegel como la resurrección del Espíritu infinito en el hombre:

«Si se quiere decir que el movimiento-dialéctico de la Ciencia es Tiempo, hay que decir que éste es un tiempo cíclico, es decir un Tiempo donde no prima el Futuro; así que el Tiempo es la Eternidad; en pocas palabras, se trata del Tiempo biológico de Aristóteles. Y por eso la “existencia-empírica” de la Ciencia no es el Hombre histórico, sino un Libro de papel, es decir, una entidad *natural*. Es cierto que para que el Libro sea Libro, es decir, algo distinto al papel, debe ser leído y comprendido por los hombres. Pero el hombre que lo lee ya no crea nada y tampoco cambia en nada; el ya no es, pues, el Tiempo donde prima el Futuro o la Historia; dicho de otra manera, él no es un Hombre en el sentido fuerte de la palabra. Este hombre es también un ser casi natural o cíclico: un *animal* racional que cambia y se reproduce aun permaneciendo eternamente *idéntico* a sí mismo. Y este “animal racional” es el *absoluter Geist*, el Espíritu *convertido* en Espíritu culminado-y-perfeccionado, es decir, *muerto*.»⁷¹

Afirmaciones como ésta contradicen, sin embargo, la identificación (tan recurrente en el joven Hegel) de “vida” y “espíritu”, y resultan difícilmente compatibles con la idea hegeliana de la muerte como momento previo a la resurrección del espíritu. Si el hombre muerto puede ser identificado en algún sentido con el Espíritu, es solamente sobreentendiendo que no hay otro significado de la palabra que el de “espíritu *finito*”, y que el espíritu mismo muere, por tanto, junto con su finitud. Un presupuesto como éste es, sin embargo, algo insostenible para Hegel, que identifica el espíritu con la vida que no teme a la muerte⁷², y para quien la muerte de lo finito no es la muerte del espíritu, sino la condición de su resurrección como Espíritu infinito. Sólo desde esta premisa puede ser entendida la muerte de Hegel como la condición de la elevación del espíritu a la Autoconciencia universal.

El Libro interviene en este proceso como una garantía de elevación: la abstracción de sus signos protege el contenido espiritual de la muerte de la autoconciencia individual, preservándolo en la eternidad de sus páginas a la espera de una autoconciencia capaz de descifrarlas. La eternidad de Libro aparece así como el vehículo de la resurrección del espíritu (el “limbo” en el que aguarda la llegada de la

⁷¹ *Ibid.*, p. 446.

⁷² Cf. Hegel, G. W. F. WW 3, s. 36 / p. 136.

autoconciencia), *mas no como el espíritu mismo* (tal y como sugiere Kojève), pues la misma abstracción del signo que preserva su contenido de la muerte, lo sume también en una oscuridad y silencio impropios de la manifestación espiritual. De ahí el papel insoslayable del hombre que Kojève considera “muerto”, cuya actividad teórica (o hermenéutica más bien) es de todo menos superflua, pues sólo él puede acceder al tesoro custodiado en la pirámide del signo para despertar al alma (el contenido espiritual) que descansa en el interior de su cámara funeraria.

En ausencia de este intérprete capaz de descifrar el jeroglífico de sus signos, el Libro no sería más que la tumba (*sema*) del contenido. El que Kojève haya infravalorado este aspecto hermenéutico se debe a la aparente inocuidad que a sus ojos (marxianos) tiene la actividad de leer y comprender, toda vez que dicha actividad se limitaría a interiorizar el contenido de lo leído *tal y como es*. Ya hemos apuntado, sin embargo, en qué medida esta actividad, ciertamente inocua para el objeto, resulta sin embargo decisiva para el sujeto, en el que produce un efecto transformador: el “hombre muerto” de Kojève se eleva y despierta a la infinitud al interiorizar y recordar (*er-innern*) el contenido del Libro. Por su parte, el contenido del Libro se interioriza, revive y resucita en el interior de ese espíritu vivo que es la autoconciencia individual, experimentado así también una peculiar transformación. Y es que una cosa es que la rememoración (*Er-innerung*) no modifique el contenido del Libro, y otra muy distinta que sea superflua y no produzca efecto alguno en él; ésta aporta al contenido algo esencial y sin lo cual no podría ser considerado como algo propiamente espiritual: *la manifestación, la revelación*⁷³, *vale decir, el Concepto*.

336

Lo que Hegel entiende por “Concepto” (*Begriff*) no es nada presente en los signos y palabras del Libro, sino en la representación de un espíritu real, de una autoconciencia viva, que es siempre un ser individual que se apropia y, por así, decir, apresa (*greift*) en su interioridad el contenido de esos signos y palabras. Pues bien: es el efecto realizador y liberador que ese contenido produce en la conciencia del hombre que lee y comprende el Libro (¡y no el Libro como tal!) lo verdaderamente espiritual de la actividad contemplativa. Pero si esto es así, no es el hombre el que muere en el Libro (como afirma Kojève), sino *el Libro lo que muere en el hombre* y resulta prescindible una vez que éste ha comprendido e interiorizado su significado. Ello se vislumbra en la interpretación hegeliana del mito de la Esfinge, que muere en cuanto Edipo resuelve el enigma de sus signos: su muerte expresa la idealidad del signo (y de la representación) que es superado en el Concepto, convenientemente entendido como momento del espíritu real y, por tanto, como el contenido que vive en una autoconciencia individual para alcanzar en ella la transparencia del espíritu que es en y para sí.

Nº 95
Septiembre
noviembre
2020

⁷³ Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, p. 117: «La actividad del espíritu consiste en manifestarse. El espíritu que no se manifiesta, que no se revela es algo muerto.»

b) La resurrección de Hegel y el espíritu del hegelianismo

La autoconciencia no se limita (como el Libro) a proporcionar un santuario seguro para el contenido, sino también más diáfano y transparente. Como la sacerdotisa que pronuncia el oráculo, el Libro se limita a transmitir un mensaje cuyo significado no comprende. En ello se diferencia de la autoconciencia, que es capaz iluminar el contenido del Libro y apropiárselo espiritualmente. Pero si esto es así, el Libro no sólo muere en el hombre, *sino que también resucita en él*; no, ciertamente, como signo (como significante), sino como contenido (como significado) que recupera así su primera vitalidad. El problema es que, al hacerlo, pierde nuevamente su eternidad y vuelve a ser vulnerable al poder de la negatividad y de la muerte. El siguiente texto de H. Arendt expresa esto con gran claridad:

«[...] esta reificación y materialización, sin las que ningún pensamiento puede convertirse en una cosa tan tangible, siempre se paga, y [...] el precio es la vida misma: siempre es la “letra muerta” en la que debe sobrevivir el “espíritu vivo”, y dicha letra sólo puede rescatarse de la muerte cuando se ponga de nuevo en contacto con una vida que desee resucitarla, aunque esta resurrección comparta con todas las cosas vivas el hecho de que también morirá.»⁷⁴

En lugar de alcanzar la prometida universalidad, parece como si el Espíritu retrocediera en este punto al momento de la autoconciencia individual. Se trata, sin embargo, de una apariencia, pues el Espíritu nunca retrocede, sino que avanza siempre hacia adelante sin perder nada esencial a su paso. Para conservar la eternidad del Libro, la autoconciencia debe encontrar una forma de *universalidad determinada*, diferente de la abstracción proporcionada por signo. Esta universalidad determinada es lo que Hegel llama en su Lógica el “Concepto”, y lo que en la Filosofía real aparece como “organismo” (natural) y “comunidad” (espiritual). Estos términos hacen referencia a una misma estructura fractal cuyas partes son momentos de la totalidad y en la que la totalidad se refleja en cada una de ellas: así como la vida del organismo está presente en cada una de la partes, así también cada uno de los miembros de una comunidad comparte una misma vida espiritual, que está íntegramente en cada autoconciencia.

Se comprende, por tanto, que en una estructura así, la pervivencia del todo no dependa del individuo asilado, cuya muerte resulta en cierta manera indiferente. Si debe brotar en el interior de cada autoconciencia, el espíritu debe trascender los límites de esa autoconciencia individual, y elevarse a la autoconciencia universal. Ello resulta evidente en la concepción hegeliana de la comunidad cristiana, cuya universalidad depende de su capacidad para fundar su fe en algo diferente de la persona de Jesús (de sus obras y milagros), en el testimonio del propio espíritu que habla en el interior de cada autoconciencia. Por cuanto que permite desapegar la fe de su primer soporte

⁷⁴ Arendt, H. *La condición humana*, p. 191.

sensible y positivo, y propiciar una apropiación espiritual de su contenido, la muerte de Jesús es necesaria, vale decir: su destino⁷⁵. Lo mismo cabe decir de la muerte de Hegel, que debe propiciar también la resurrección del espíritu en el interior del hegelianismo.

No puede ser de otra manera, si tenemos en cuenta que, tras la muerte del filósofo, el hegelianismo sólo puede apoyarse en un signo mudo, que guardará su secreto como la más enigmática de las esfinges hasta que su contenido no sea resucitado en el interior de una autoconciencia capaz de descifrarlo. Su situación es, por tanto, análoga a la de aquella comunidad apostólica abandonada por Jesús, cuya fe no tuvo más remedio que apoyarse en el testimonio de su propio espíritu; o mejor aún: a la de aquella Iglesia a la que ni siquiera le fue dado contemplar la persona y milagros del Maestro, y que sólo podía apropiarse del mensaje cristiano mediante la elaboración de una doctrina racional⁷⁶. La comunidad eclesiástica preconiza así la comunidad filosófica, que es la comunidad propiamente espiritual, que ya no se apoya en nada sensible (ni tan siquiera en el recuerdo de algo sensible) y que está en condiciones de elevar la doctrina al rango especulativo de la Idea. El hegelianismo es esa comunidad en toda la profundidad de su sentido cristológico: pues así como Cristo debía morir para resucitar (como representación) en su comunidad, así también Hegel debía morir para resucitar (como Concepto) en el hegelianismo⁷⁷.

La diferencia de esta comunidad filosófica con la primera comunidad cristiana reside en que ésta no necesita ya de la fe para efectuar su interiorización (*Er-innerung*): la comunidad del Concepto no necesita pedir pruebas y milagros, toda vez que su

⁷⁵ Hegel, G. W. F. WW 1, S. 388 / p. 439: «Jesús era consciente de que como individuo estaba condenado a perecer y además trató de convencer de ello a sus discípulos. Pero estos no podían separar el ser de ellos de la persona de Jesús: aún sólo eran creyentes; precisamente cuando Pedro hubo reconocido lo divino en el hijo del hombre, Jesús creyó que sus amigos podían llegar a hacerse conscientes de su separación de él y de soportar ese pensamiento; así que se puso a hablarles de ello inmediatamente después de haber escuchado la profesión de fe de Pedro; pero el estupor de Pedro reveló la distancia entre la fe y su cumplimiento. La dependencia del individuo Jesús por parte de sus amigos sólo podía cesar con la desaparición de ese individuo Jesús, de modo que un espíritu propio, o el espíritu divino, se basara en ellos mismos; “es bueno para vosotros que me vaya –dice Jesús en Jn 16:7–, de otro modo no vendría el Consolador a vosotros, el espíritu de la verdad (Jn 14:16 ss.), que el mundo es incapaz de recibir, pues no lo reconoce; de modo que no os dejo huérfanos, vendré a vosotros y me veréis, [veréis] que vivo y también vosotros vivís”. Si dejáis de ver lo divino solo fuera de vosotros, solo en mí, sino que, al contrario, vosotros mismo tenéis vida en vosotros, entonces en vosotros también despertará la conciencia de que estáis conmigo desde el comienzo, de que vuestras naturalezas son una en el amor y en Dios.»

⁷⁶ Hegel, G. W. F. WW 17, ss. 320 ff / p. 270 y ss.

⁷⁷ Del hegelianismo puede decirse, por tanto, lo mismo que de la comunidad cristiana (a saber: que es «la comunidad real» en la que «los sujetos llegan a la verdad, se apropian de la verdad y, mediante ello, el Espíritu Santo llega a estar también presente en ellos también y efectivamente», *Id.*), y de la filosofía de Hegel lo mismo, en definitiva, que del Dios cristiano que vive en su comunidad: «El concepto de Dios es su idea, devenir y hacerse objetivo a sí mismo. Esto está contenido en Dios en cuanto espíritu; Dios es esencialmente en su comunidad, tiene un comunidad, es objetivo para sí, y sólo es verdaderamente esto en la autoconciencia.» (Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, p. 200)

fundador ha dejado a su disposición la mejor prueba de su magisterio en la tierra: su obra escrita (el Libro), cuyo contenido es accesible a todo aquel capaz de interpretarlo. El que el pensamiento postmetafísico no haya sabido hacer otra cosa con ese Libro más que doxografía es únicamente prueba de su enajenación. El signo hegeliano aparece ante él como un jeroglífico mudo y su autor como la más enigmática de las Esfinges, pero ello no tiene tanto que ver con su presunta oscuridad, cuanto con la incapacidad de la conciencia filosófica real para descifrarlo. El contenido espiritual del signo permanece indescifrable para la autoconciencia que ignora su naturaleza espiritual, pues el espíritu sólo habla al espíritu («el espíritu no es sino este escuchase a sí mismo»⁷⁸), y no es sino las autotransparencia del ser en y para sí que se sabe a sí mismo. De ahí que sólo pueda manifestarse y elevarse al Concepto en la interioridad de una autoconciencia real⁷⁹.

Hegel y su destino: Apunte sobre el “capítulo final” de la Historia del espíritu

Pero si esto es así, ¿por qué confinar entonces su contenido a la oscuridad de un signo mudo? La eternidad del signo carece de valor para un espíritu que puede (y debe) elevarse a la transparencia de la autoconciencia universal o comunidad filosófica. Se colige de ahí que si Hegel escribió el Libro, ello fue debido a la inexistencia de tal comunidad y a la necesidad de preservar en algún lugar el contenido de su filosofía. El Libro (y todo signo en realidad) tiene algo de intempestivo: es como el mensaje en la botella del naufrago arrojada al mar. Es ese carácter intempestivo (y no su presunta oscuridad) lo que dificulta la comprensión de la filosofía hegeliana.

En ello vuelve a asemejarse a la filosofía de Nietzsche, cuya obra cumbre termina con un apartado titulado “El signo”: así como ese signo anunciaba la llegada de alguien situado más allá de los valores morales, así también el signo hegeliano (el Libro) se dirige a espíritu venidero, capaz de situarse más allá del lenguaje del entendimiento y pensar especulativamente. La diferencia es que mientras que el

⁷⁸ Hegel, G. W. F. WW 18, s. 93 / p. 71.

⁷⁹ Esa autoconciencia real es lo que aparece históricamente como hegelianismo. En esa comunidad filosófica es donde el espíritu hegeliano supera tanto la muerte de Hegel, como la sepultura del Libro: mientras que lo segundo es superado en la transparencia de la autoconciencia real, lo primero es superado en la universalidad de su realización comunitaria. En tanto que comunidad filosófica universal (en proyecto), el hegelianismo aparece como la superación histórica de ambos límites. Por cuanto que se apoya en el Libro, el hegelianismo supera el límite de lo individual, que es también el límite del Arte, apegado a la obra singular, a la materia. Pero por cuanto que su relación con el Libro no se limita a leerlo, sino a comprenderlo e interiorizarlo, el hegelianismo supera también el límite de la representación, que es el de la Religión. El hegelianismo es la comunidad “edípica” que resuelve el enigma del Libro al descubrir tras él su propia esencia espiritual. Y es que del hegelianismo puede decirse lo mismo que Hegel decía de Edipo: que «allí ha sido resuelto el enigma; según un mito muy significativo y admirable la esfinge fue muerta por un griego y el enigma se resolvió así: su contenido es el hombre, el espíritu libre que se conoce» (Hegel, G. W. F. WW 16, s. 442 / p. 179)

primero se dirige a un destinatario situado por encima de lo humano (*Übermensch*), el segundo apunta hacia un espíritu que constituye la plena realización de lo humano; y que si puede considerarse en algún sentido como la superación (o la muerte, en el sentido kojéviano) de lo humano, es sólo en sentido de una superación de lo finto del hombre, y no del hombre como tal⁸⁰.

Una vez superada su finitud, el hombre es para Hegel el lugar nativo del espíritu y el más propicio de sus santuarios. El contenido alcanza en él la expresión y la manifestación que la oscuridad del Libro no podía proporcionar; el Libro alberga un contenido absoluto, pero ese contenido es todavía la sustancia que no ha accedido a la transparencia del Sujeto y al mediodía del Concepto. En tanto que autoconciencia, el hombre es la manifestación del Libro, la revelación de la eternidad que, al abandonar la abstracción del signo, vuelve a encarar el escollo de la muerte. Para no sucumbir a él, debe elevarse a la autoconciencia universal, penetrando en esa comunidad filosófica iniciada por los discípulos, y que a partir de los años 30 del pasado siglo fue adquiriendo una mayor dimensión. El espíritu finito muere en la eternidad del Libro, pero sólo para resucitar en el espíritu infinito, que no es ya la autoconciencia individual de Hegel, sino la autoconciencia universal (comunitaria) del hegelianismo. Sólo a ella le será dado algún día prescindir del signo, cerrar el Libro para siempre y dar digna sepultura al cadáver de Hegel.

También el Libro debe cerrarse, por tanto, llegado el momento, para que su contenido ingrese en la transparencia del espíritu vivo. Este cierre es tan necesario como la muerte de Hegel: si el sacrificio de Hegel se realiza en aras de la eternidad del contenido, el cierre del Libro se realiza en aras de su revelación. Sólo de esta manera conseguirá el hegelianismo realizar lo que los críticos de Hegel llevan intentando sin éxito desde su muerte: al interiorizar el contenido del Libro y, por así decir, resucitarlo en el interior de su espíritu, el hegelianismo conseguirá concluir algún día el “capítulo final” de su Historia, que ni siquiera el propio Hegel pudo llegar a concluir. En primer

⁸⁰ Otro tanto ocurre con el concepto de Dios. La crítica nietzscheana (al igual que la feuerbachiana y kojéviana) alcanza sólo al concepto teísta del Dios trascendente (el Dios de la “mala infinitud” que permanece contrapuesta a lo finito y que no es, para Hegel, más que la mala representación de un “infinito finito”), no al concepto Dios-Espíritu como tal (que Hegel piensa como unidad reconciliada de lo finito y lo infinito): «Lo finito se muestra, de este modo, como momento esencial de lo finito y, si podemos conocer a Dios como lo infinito, Él no puede, para ser Dios, prescindir de lo finito. Dios se finitiza, se da así determinabilidad. [...] Si se dice: “Dios es infinito, yo soy finito”, utilizamos expresiones y formas inapropiadas, que no se adecúan a lo que es la idea, a la naturaleza de la cosa. Lo finito no es lo existente; asimismo, lo infinito no es algo fijo: estas determinaciones son tan solo momentos del proceso. Él “es” que en estas expresiones abstractas es considerado como un elemento fijo no tiene, concebido en su verdad, ningún otro sentido que el de la actividad, vitalidad y espiritualidad. Tampoco los predicados son suficientes para la determinación, y menos aun los que poseen un carácter unilateral y sólo transitorio. Por el contrario, lo verdadero, la Idea, son totalmente sólo como movimiento. Dios es, asimismo, también lo finito y yo soy también lo infinito. Dios retorna a sí en el yo como en el que se supera en cuanto finito y sólo es Dios en cuanto este retorno. *Sin mundo, Dios no es Dios.*» (Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*, pp. 190-191)

lugar, porque debía escribirse con la sangre de su autoconciencia individual; Hegel sabía a la perfección que el espíritu no puede alcanzar su plena dimensión en el límite de lo singular, y que lo universal sólo se abre camino a través de la muerte de lo singular. En segundo lugar, porque su contenido no podía revelarse en el silencio y la oscuridad del signo que garantizaba su eternidad, sino en el interior de una autoconciencia que (a diferencia la autoconciencia singular) pudiera superar la barrera de la muerte. Esta es la autoconciencia universal que se abre camino en la comunidad filosófica posthegeliana, y de la que el pensamiento postmetafísico constituye sólo su primera enajenación.

El cierre del Libro que está llamado a realizar no debe confundirse, por lo demás, con el proceso de fragmentación y expolio del sistema hegeliano que muchos de sus integrantes llevan perpetrando desde la muerte de Hegel: éste no responde tanto a la mentada capacidad de cerrar el Libro propia del espíritu que ha asimilado e interiorizado su contenido, cuanto a la incapacidad para abrirlo y reconocer en él algo sustancial. Lo que la mayoría de los críticos de Hegel no entienden es que es esta interiorización (y no la descalificación o el silencio en torno a Hegel) la única manera de cerrar el Libro para siempre. Tras esta incomprensión se encuentra el prejuicio de que en él no habría nada valioso para nuestra época (pretendidamente) postmetafísica: tras la muerte de Hegel y el consiguiente final de la metafísica, el contenido del Libro se pudre junto con las verdades metafísicas, dando lugar a la mencionada descomposición del sistema hegeliano.

Pero lo que la mayoría de los críticos de Hegel todavía ignoran sobre esta descomposición es que, lejos de suponer el final de la metafísica, obedece a un proceso necesario en la evolución del espíritu que ha trascendido, con la muerte de Hegel, el nivel de la autoconciencia individual: así como la autoconciencia individual muere para custodiar su contenido espiritual en la pirámide del signo, así también esa pirámide se desmorona (cual Torre de Babel) en la pluralidad de las interpretaciones, cediendo a la rapiña y al expolio de sus tesoros, para entregar su espíritu a la comunidad universal. Los intentos de desacreditar, fragmentar y expoliar el contenido del sistema no pueden nada contra el espíritu bien custodiado en la eternidad del signo. Antes bien: ellos son medios de su astucia (*List*): de la astucia que, a través de los individuos, contribuye a su diseminación y ulterior resurrección del Espíritu universal. Al desmembrar el cadáver muerto de Hegel, las aves carroñeras esparcen sus restos por el universo cultural de la época, propiciando así su futura eclosión en la ecúmene universal. Lo que habitualmente se interpreta como la disolución del sistema hegeliano debe entenderse, por tanto, como un momento necesario en la vida del espíritu que sale de sí y retorna a sí mismo como autoconciencia universal, escribiendo así el “último capítulo” de su Historia.

Bibliografía

a) Libros⁸¹:

- Adorno, T. (1963): *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1974.
- Althusser, L. (1947): "Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel", *Écrits philosophiques et politiques*, I, Paris: Stock/Imec, 1997, pp. 56-246.
- (1950): "Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire", *Écrits philosophiques et politiques*, I, Paris: Stock/Imec, 1997, pp. 251-268.
- Arendt, H. (1958): *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1995.
- Aubenque, P. (1962): *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Escolar y Mayo, 2005.
- (2012): *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, Madrid: Encuentro.
- Beyer, W. R. (1977): "Warum Hegel heute? Gedanken zur zweiten Säkularfeier Hegel", en: *Denken und Bedenken*, Berlin: Akademie.
- Deleuze, G. (1962): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1994.
- (1968): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Derrida, J. (1967): *De la grammatologie*, Paris: Minuit.
- Feuerbach, L. (1841): *El espíritu del cristianismo*, Madrid: Trotta, 2013.
- Foucault, M. (1970): *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1992.
- Glockner, H. (1929): *Hegel I. Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie*, Stuttgart: Frommann, 1957.
- Gutiérrez Cuartango, R. (2005): *Hegel: Filosofía y modernidad*, Barcelona: Montesinos.
- Hegel, G.W.F. (1785-1800): *Frühe Schriften* [WW 1], Frankfurt: Suhrkamp, 1970 / (1794-1800): *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, Madrid: F.C.E., 2014.
- (1801-07): *Jenaer Schriften* [WW 2], Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- (1807): *Phänomenologie des Geistes* [WW 3], Frankfurt: Suhrkamp, 1970 / *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006.
- (1812, 13, 16): *Wissenschaft der Logik I-II* [WW 5-6], Frankfurt: Suhrkamp, 1970 / *Ciencia de la Lógica I-II*, Madrid: Abada, 2011, 15.
- (1835-38): *Vorlesungen über die Ästhetik I* [WW 13], Frankfurt: Suhrkamp, 1970 / *Lecciones de estética*, Madrid: Akal, 1989.
- (1821, 24, 27, 31): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II* [WW 16-17], Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- I: 1. *Begriff der Religion* / (1821-27): *El concepto de religión*, México: FCE, 1981.
 - I: 2. *Die bestimmte Religion: Die Naturreligion*, II: 1. *Die bestimmte Religion: Die Religion der geistigen Individualität*, 2. *Die vollendete Religion* / (1827): *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, Madrid: Trotta, 2018.

⁸¹ La fecha que figura entre paréntesis se refiere a la primera edición de la fuente. En aquellos casos en los que el ejemplar de citado difiere de la primera edición se ha optado por incluir su fecha de edición tras el nombre de la editorial.

- (1833-36): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III* [WW 18-20], Frankfurt: Suhrkamp, 1970 / *Lecciones sobre la historia de la filosofía I-III*, México: F.C.E., 2002.
- Heidegger, M. (1933-34): *Sein und Wahrheit* [GA 36/37], Frankfurt: Klostermann.
- (1938-39): *Überwindung der Metaphysik* [GA 7], en: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt: Klostermann / *Superación de la metafísica*, en: *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Serbal, 2001.
- (1938-39): *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* [GA 68], en: *Hegel*, Frankfurt: Klostermann / “La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad”, en: *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Hondt, Jacques d’. (1966): *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- (1968-72): *De Marx a Hegel*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- (1982): *Hegel et l’hégélianisme*, Paris: PUF, 1991.
- Jaeschke, W. (2007): “Wer denkt metaphysisch? Oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik”, Gehtmann-Siefert, A, Quante, M. y Weisser-Lohmann, E. (eds.): *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit*, pp. 153-177.
- Janicaud, D. y Mattéi, J.-F. (1983): *La métaphysique à la limite*, París: PUF, 1992.
- Kant, I. (1781, 87): *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus, 2005.
- Kojève, A. (1933-39): *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2016.
- Koyré, A. (1934): “Hegel à Iéna”, *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1981, pp. 147-190.
- Merleau-Ponty, M. (1948): *Sentido y sinsentido*, Barcelona: Península, 1977.
- Nietzsche, F. (1882, 86): *La gaya ciencia*, Madrid: Alianza, 1999.
- (1883, 84, 85): *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 2006.
- Polo, L. (1985): *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.
- Rosenkranz, K. (1870): *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Serreau, R. (1962): *Hegel y el hegelianismo*, Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1978.
- Taylor, Ch. (1975): *Hegel*, Madrid: Anthropos.
- Vattimo, G. (1972-79): *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Heidegger y Nietzsche*, Barcelona: Península, 1998.
- Zubiri, X. (1942): “Hegel y el problema metafísico”, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1974, pp. 223-240.

b) Revistas:

- Jiménez Redondo, M. (2007): “Porqué no hay manera de librarse de Hegel”, Alonso Martos, A. y Maragat, E. (eds.): *¿Librarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo*, Valencia: MuVIM, pp. 207-223.
- (2010): “Palabra, Tiempo y Concepto en el pensamiento de Hegel”, *Serie: II. La temporalidad humana. Suplemento de Contrastes: Revista internacional de filosofía*, 15, 2, pp. 129-152.
- Kaltenbrunner, G.-K. (1970): “Hegel heute”, *Hegel und die Folgen*, Freiburg: Rombach, pp. 9-18.
- Lombardi, F. (1970): “Philosophie nach Hegel”, *Hegel und die Folgen*, Freiburg: Rombach, pp. 361-409.
- Spinoza Lolas, R. (2012): “Hegel y el problema del método”, *Revista de estudios hegelianos*, 1, pp. 67-77.

