

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

**SOBRE ALGUNOS CONCEPTOS BÁSICOS DE LA
FILOSOFÍA DE HEGEL**

ÍNDICE

1. EL NO-LUGAR DE LA MODERNIDAD ESTÉTICA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU	103
1.0. La pequeña enciclopedia de Nuremberg	103
1.1. Religión del arte y religión revelada	104
1.2. Modernidad estética, el principio de subjetividad y la idea de Hegel de totalidad ética	105
2. LA HIPÓTESIS DE LO ABSOLUTO	117
2.1. De Kant a Hegel	117
2.2. De Kant a Hegel, pero quedándose por debajo de Kant	120
2.3. De Kant a Hegel de forma extraña a Kant	125
2.4. De Kant a Hegel por la vía de Kant	128
2.5. Libertad y Absoluto	131
2.6. El concepto de libertad en Hegel y en Heidegger	133
2.7. El no-ser de lo Absoluto	134
2.8. La experiencia central de la Crítica de la razón pura en conceptos de Platón	140
2.9. La experiencia central de la Crítica de la razón pura como experiencia de la libertad absoluta	143
2.10. Grecia, cristianismo e ilustración	147
2.11. Reconocimiento y mal radical	148
3. LA HIPÓTESIS DE LO ABSOLUTO Y LA MODERNIDAD ESTÉTICA	151
3.1. Igualdad y negatividad	151
3.2. Negatividad del saber, negatividad de la libertad, negatividad del lenguaje	152
3.3. Sentir, representar, pensar	154
3.4. Intuición, imagen	155
3.5. Himnos a la noche	158
3.6. Representación, signo y lenguaje	159
3.7. Lo que somos: un signo sin interpretación Sobre Hölderlin y Hegel	163

3.8. Hölderlin y Heidegger sobre el carácter advenidero del principio	167
3.9. Hegel sobre la inanidad y vacuidad del principio	169
3.10. Hegel sobre el carácter advenidero del principio	170
3.11. Excurso sobre un concepto de historia de Benjamin Historia, historicismo y diseminación	172
3.12. Los dioses griegos y la humanidad olímpica. Cristo, el rostro del hombre-Dios como inmediatez sustraída	174
3.13. El hombre-Dios como inmediatez sustraída y la centralidad del arte como arte	176
3.14. El arte sin imagen directriz Tres observaciones de Adorno	177
3.15. Arte y apertura de mundo. Un ejemplo de Juan Ramón Jiménez	180

1. EL NO-LUGAR DE LA MODERNIDAD ESTÉTICA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

1.0. La pequeña enciclopedia de Nuremberg

A instancias de su amigo el pedagogo F. I. Niethammer, responsable de educación e impulsor de un importante proyecto de renovación pedagógica en Baviera, Hegel se traslada a fines de 1808 a Nuremberg, después de dejar la Universidad de Jena a principios de 1807 y después de una larga estancia en *Bamberg* (de marzo de 1807 a octubre de 1808), donde fue director del periódico *Bamberger Zeitung* [Gaceta de Bamberg], puesto que abandona por problemas con la censura. En Nuremberg se convierte en director del Instituto de Enseñanza Media San Egidio. Permanece en ese puesto desde fines de octubre de 1807 a septiembre de 1816 en que obtiene un puesto en la Universidad de Heidelberg. En 1818 es llamado a la de Berlín después de la muerte de Fichte. Hegel murió en Berlín en noviembre de 1831.

La Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato (1808 y ss.)¹ es uno de los textos que Hegel escribe a partir de

¹ G. W. F. Hegel, «Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 y ss.)», en *Hegel Werke* (20 Bdn.), hrsg. von E. Moldenhauer und K.-M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, Bd. 4, *Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1807-1818*, p. 9 y ss. Cfr. también: G. W. F. Hegel, *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, hrsg. von K. Grotzsch, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 2 vols., Felix Meiner, Hamburg, 2006.

1808 para la docencia en el Instituto de enseñanza media de Nuremberg. Este texto anticipa la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Heidelberg y Berlín, que es el centro de la obra de Hegel. Podemos, pues, entender que esta pequeña enciclopedia de Nuremberg tiene un carácter introductorio respecto de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y, por tanto, respecto de la obra de Hegel en general, posterior a la *Fenomenología del espíritu*. Lo que voy a hacer aquí es una introducción a esta introducción, es decir, voy a hacer una introducción *a algunos de los principales temas del pensamiento de Hegel* en general. Dividiré mi introducción en tres partes. *Primera*: el no-lugar de la modernidad estética en la *Fenomenología del espíritu*. *Segunda*: la hipótesis de lo Absoluto. *Tercera*: La hipótesis de lo Absoluto y el lugar de la modernidad estética en la pequeña enciclopedia de Nuremberg.

Tanto por parte del pensamiento posmetafísico como por parte del pensamiento posmoderno se ha convertido hoy casi en una ceremonia empezar rechazando a Hegel. Sobre todo en el pensamiento posmoderno, elemento esencial de ese rechazo suele ser la referencia a la modernidad estética. Conviene, pues, empezar haciendo referencia al arte para introducir la temática de esta pequeña enciclopedia en general.

1.1. Religión del arte y religión revelada

En la *Fenomenología del espíritu* llama la atención una asimetría con lo que es la arquitectónica del sistema de Hegel en general, tal como aparece ya en esta pequeña enciclopedia de Nuremberg. Formas del espíritu absoluto o «figuras del espíritu en su exposición pura» son ya en esta pequeña enciclopedia el arte, la religión y la filosofía. Este esquema se repite, como es sabido, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) de Heidelberg, aumentada y reeditada después en Berlín. Y ese esquema sigue en pie en lo que podemos considerar que es el desenvolvimiento del pensamiento de Hegel paralelo a la *Enciclopedia de las ciencias*

filosófica. Pues podemos entender que la *Ciencia de la lógica* (1812-1816) es el equivalente de lo que es la lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y que la «Filosofía de la historia» y la «Filosofía del derecho» de Berlín corresponden a la filosofía del espíritu objetivo de la *Enciclopedia* (dentro de la división entre espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto). Las *Lecciones sobre estética* son entonces la explicación de los párrafos que en la *Enciclopedia* se dedican a la figura del espíritu absoluto que es el arte; las *Lecciones sobre filosofía de la religión* son la explicación de los párrafos que se dedican en la *Enciclopedia* a las figura del espíritu absoluto que es la «religión», figura que hoy goza de poco prestigio entre los filósofos y de mucho entre los antropólogos, a diferencia de lo que sucede con el arte que goza de mucho prestigio entre los filósofos, pero de muy poco entre los antropólogos (y ello es un problema para entender a Hegel, pues a Hegel quizá no se le pueda entender si no se lo consigue ver también desde la religión). Y las *Lecciones sobre historia de la filosofía* serían, digámoslo así, una muy buena introducción a, y un buen entorno conceptual de, lo que es el cap. VIII de la *Fenomenología de Espíritu*, «El saber absoluto», lo que es el final de la *Ciencia de la lógica* y, si se quiere, lo que son los párrafos sobre la tercera figura del espíritu absoluto, la filosofía, en la *Enciclopedia*.

Y sin embargo, en la *Fenomenología del espíritu* (y esto llama sin duda la atención en este libro), se pasa del cap. VI que versa sobre el espíritu al cap. VII que versa sobre la religión, es decir, sobre la conciencia de lo absoluto o sobre la representación de lo absoluto, y después se pasa al capítulo VIII que lleva por título «El saber absoluto». Es decir, en la *Fenomenología del espíritu* no hay propiamente lugar para el arte si no es en el capítulo sobre la religión, cuya segunda sección, de las tres de que consta ese capítulo, lleva por título la «Religión arte» o la «Religión del arte», después de una primera que lleva por título la «Religión natural». Ahora bien, esta religión del arte queda cancelada como figura en la figura siguiente, la tercera, que es la religión manifiesta o religión revelada.

De la mano de esta cancelación va la famosa tesis de las *Lecciones sobre estética* acerca del final del arte. No es el mismo concepto el de aquella cancelación y el de este final, pero sí van juntos, son dos lados de lo mismo. Tendríamos entonces que, simplificando mucho las cosas, conforme a la imagen que sobre este asunto puede obtenerse de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el arte queda suelto de la religión durante un instante histórico, para aparecer como arte autónomo en el Renacimiento y en el Barroco, en el siglo XVIII y en el siglo XIX, y encaminarse con las vanguardias a su final, a un tipo de arte sobre el que una y otra vez vuelve a plantearse la pregunta que pesa sobre toda obra de arte posvanguardista de si eso es ya en definitiva arte, de si a eso se le puede seguir llamando propiamente arte. Y sin embargo, no hay marcha atrás, no puede haber otro arte que eso respecto a lo que uno se pregunta si en definitiva eso sigue siendo arte y que se ve empujado por su propia lógica interna a moverse por el camino de su disolución o banalización, a cerrarse a sí mismo el camino del gran arte.

Pero también, viendo las cosas desde la *Fenomenología del espíritu*, vale una consideración inversa que no es sino un corolario de la que acabo de hacer. Si consideramos el desenvolvimiento de las culturas superiores y, por tanto, de la cultura occidental y de la cultura occidental moderna, vemos que es cuando la religión-arte queda cancelada por la religión revelada cuando la religión deja suelta al arte y tenemos algo así como arte en cuanto contradistinto de la religión. Si hacemos coincidir la modernidad con el autodistanciamiento renacentista de la religión revelada respecto de sí misma y con la forma de la religión revelada que como reacción a aquel distanciamiento es la Reforma protestante, entendiendo ésta como una radicalización de la religión revelada y, por tanto, como una radicalización de la cancelación de la religión del arte que así queda suelta como contradistinta de la religión, tenemos que el *arte como tal* es un producto netamente moderno, que, precisamente cuando queda a la vista en su carácter de arte y sólo arte, se desvanece en su sustantividad, es decir, queda de manifiesto el carácter aparente o ilusorio de su autonomía.

Y, sin embargo, casi se impone de por sí una tercera consideración que no es ni la referente a que, una vez cancelada la religión del arte por la religión revelada, la forma de exposición pura del espíritu absoluto, que es el arte, queda ahí como una cáscara entregada a su propia lógica que es también la lógica de su propia disolución, ni tampoco la consideración de que, precisamente al quedar cancelada la religión del arte, es cuando el arte queda libre y cobra su específica autonomía, de suerte que *el arte como tal* es un producto moderno. Esa tercera consideración que se nos impone tiene otro contenido, que tiene que ver, digámoslo así, con la historia social del catolicismo y el protestantismo. El canto protestante es tratado en la *Fenomenología del espíritu* en la sección sobre la religión del arte, que, naturalmente, tiene por principal contenido la religión y el arte griego, lo cual ya indica que Hegel está hablando no de secuencias temporales sino de secuencias conceptuales. Si, por poner un ejemplo, consideramos la música de Juan Sebastián Bach, como lado de religión del arte de la religión revelada, entonces lo que vemos que sucede es que, al quedar cancelada la religión del arte por la religión revelada y quedar suelta la forma «arte», es esta forma «arte» la que hace ver que la supuesta autonomía de la forma «religión» es simplemente ilusoria. De modo que es el lado de religión-arte, ya en forma de arte autónomo, o entendido en el contexto del arte autónomo, lo que queda en pie de la religión revelada o al menos buena parte de lo que queda en pie de ella. Esto sería lo que ocurre en el caso de las cantatas de Bach. Pues éstas no representarían nada distinto de lo que son, por ejemplo, las suites para violonchelo solo, las cuales no son religión del arte, ni religión revelada, sino que sólo representarían un momento cumbre en esa esfera moderna del arte como tal, en cuyo nacimiento intervienen varios factores, pero que en todo caso tiene estructuralmente que ver con la cancelación moderna de la religión-arte por la religión revelada.

El contenido de esta tercera consideración es, pues, que, una vez que se produce esa diferenciación moderna entre religión-arte y religión revelada, queda de manifiesto la no autonomía de la

forma «religión», aunque quede también de manifiesto que, al dejar convicta a la forma «religión» de su no autonomía, también la forma «arte» se encamina a su propia autodisolución posvanguardista. En todo caso, en la historia de la recepción de la música de Bach, por limitarme a este ejemplo, sí se ve que es el arte el que se pone en lugar de la religión o el que hereda a la religión. El oyente al que sigue fascinando una cantata de Bach puede que no sepa nada de la letra de la cantata ni tenga ninguna idea precisa del contexto cultural de la cantata, ni le interese ese contexto. Mientras la forma «religión» o la figura «religión» se deshace o se vuelve cada vez más inasible, el gran arte o el momento del gran arte moderno directamente nacido de ella sigue fascinando, quizá porque la sustituye, aunque en cierta manera la sustituya para tener que acabar renunciando a ello, es decir, para acabar haciendo la experiencia de que, al venirse abajo la autonomía de la forma «religión», también se viene abajo la del arte.

Pero ¿en qué sustituye el arte a la religión o hereda el arte a la religión? En el contexto de Hegel la respuesta ha de ser que el arte sustituye a la religión o sucede a la religión en su carácter de ser de conciencia de lo Absoluto, de lo Incondicionado de nuestra propia existencia. Pero esto es mucho decir. Voy a dejar estar todo esto por un momento. Pues se diría que nuestra época se caracteriza precisamente por una disolución, por un final tanto del arte, como de la religión y la filosofía, de las tres a la vez, al menos si se las entiende como «formas de exposición de lo Absoluto».

De todos modos, sí conviene subrayar que este no-lugar para el arte como tal en la *Fenomenología del espíritu* no es ninguna casualidad, ni ningún olvido (en Hegel no hay casualidades ni olvidos de esta magnitud), sino que implica una tesis subyacente enteramente desafiante contra las posiciones de Schiller, de Hölderlin y de Schelling. Después de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel atempera esa posición un poco, pero en esencia sigue siendo la misma. Para Hegel hay un más-allá de la forma «arte» que la religión revelada deja suelta y dotada de una cierta apariencia de auto-

nomía en la modernidad, lo mismo que hay un más-allá de la religión revelada, que es la filosofía. Para Hölderlin y para Schelling, y en un sentido distinto para Schiller, pero también para éste, en lo que respecta a la relación del hombre con lo Incondicionado, la forma «religión» se reduce a la forma arte. Es como si el arte cobrase una centralidad y soberanía en las que queda cancelada la forma religión. Digo que ésta es en buena parte la tesis de Schiller, de Hölderlin, de Schelling, pero también la de Adorno, por poner otro ejemplo. El saber filosófico se reduciría entonces a un desciframiento y comentario de esa centralidad, de modo que también el saber filosófico habría de hacer dejación de su autonomía². Lo último y soberano en la relación del hombre con lo Incondicionado, el medio en que se vuelve fenómeno la relación de la razón con lo Incondicionado de sí misma, sería, pues, el arte. Pero el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* considera reaccionaria esta posición y tácitamente la descalifica por completo. En ninguna otra encrucijada de la *Fenomenología del espíritu* se expresa mejor la radical ruptura con ellos y, por tanto, con una posición que él en cierto modo había compartido³. La tesis del final del arte, o del no-lugar

² Ésta es la relación que viene a establecer Adorno entre sus dos obras *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. Cfr. sobre ello J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (2 tomos), Trotta, Madrid 2008; sobre todo tomo I, cap. IV.

³ Cfr. sobre todo el «Primer programa de sistema», en *Hegel Werke*, Bd. 1, p. 233 y ss. En este brevísimo escrito programático de dos páginas, redactado por Hegel (y Schelling) en 1796 o 1797, se señalan algunas de las ideas sobre las que habría de pivotar el «sistema». La primera de ellas «es naturalmente la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre». La segunda es que «con el ser libre, autoconsciente, surge a la vez de la nada todo un mundo, la única verdadera y pensable creación a partir de la nada». Sigue después otra idea, «la del mundo moral, divinidad, inmortalidad»: se trata aquí de «subvertir toda superstición, de hacer la guerra a ese estamento clerical que últimamente, recurriendo a la razón, se limita a simular o aparentar razón; libertad absoluta de todos los espíritus, que portan ellos en sí el mundo intelectual y no han de buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de ellos mismos». Y tenemos finalmente la idea de lo bello: «Estoy convencido de que el acto supremo de la razón, en el que la razón abraza a todas las ideas, es un acto estético y que la verdad y el bien sólo están hermanados en la belleza. El filósofo tiene que poseer tanta fuera estética como el poeta [...]. La filosofía del espíritu tiene que ser una filosofía estética. Incluso sobre historia no puede razonarse con gracia sin poseer sentido estético [...]. La poesía cobra así una dignidad superior, y al final se convierte otra vez en lo que fue al principio, en maestra de la humanidad; pues ya no hay ni filosofía ni historia, es sólo el arte poético, la creación artística la que ha de sobrevivir a todas las demás ciencias y artes.

del arte, el no-lugar de la modernidad estética en general en la *Fenomenología del espíritu*, todo ello va ligado para Hegel a la afirmación del carácter incondicionado de los supuestos intelectuales de la existencia moderna. Hegel es, por tanto, lo totalmente otro del posmodernismo. En la «Filosofía del espíritu» de la *Filosofía real* de Jena, que es el curso que imparte Hegel en Jena cuando ya está redactando la *Fenomenología del espíritu*, Hegel introduce en un breve apartado final tres figuras del espíritu absoluto, a saber: arte, religión y ciencia; pero justifica lo que, respecto al arte, va a hacer o está haciendo en la *Fenomenología del espíritu*, diciendo que «el arte es en su verdad más bien religión»⁴, así como en su verdad la religión es más bien pensamiento. El serle esto patente precisamente a la conciencia moderna es la negación de toda centralidad del arte.

1.2. Modernidad estética, el principio de subjetividad y la idea de Hegel de totalidad ética

Para aclarar algo más y traer a un contexto más próximo alguna de las afirmaciones que acabo de hacer, voy a recurrir al libro de Habermas *El discurso filosófico de la modernidad*⁵. De los doce capítulos que tiene este libro, los tres primeros se refieren a Hegel y a los jóvenes hegelianos. Hegel representa una especie de punto culminante en el sentido de que su obra consiste en un cobrar con-

Al mismo tiempo oímos decir a menudo que las masas necesitan una religión sensible. No sólo las masas, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte, esto es lo que necesitamos». Pero precisamente esa apelación al «monoteísmo del corazón y de razón» indica que las cosas para Hegel no están de todo claras: «Tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que convertirse en una mitología de la razón».

⁴ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1931 (reimpreso en 1969), p. 266.

⁵ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985 [J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989]. El libro de Habermas se limita a reconstruir la discusión filosófica acerca de la modernidad. En lo que respecta al discurso estético de la modernidad, el propio Habermas se remite, entre otros a textos, al de Octavio Paz, *Los hijos del limo* (Seix Barral, Barcelona, 1974), que por mi parte considero ejemplar.

ciencia de sí y en un hacerse concepto de sí aquello que, por así decirlo, Lutero, Descartes, Leibniz, Hume, Hobbes, Locke y Rousseau y otros abren y que Kant lleva a su más perfecta expresión. La idea de Habermas es que nuestra situación sigue siendo la de los jóvenes hegelianos, la de los discípulos directos de Hegel. El capítulo cuarto está dedicado a Nietzsche como radical cambio de escena producido precisamente por la dialéctica de la Ilustración, por la aporética de esa misma toma de conciencia y de ese mismo hacerse concepto. Y después el libro se organiza en dos líneas casi paralelas. La primera recoge el desenvolvimiento de esa aporética en el contexto del pensamiento alemán y de la recepción francesa del pensamiento alemán (con el predominio de motivos tales como la anámnese de la naturaleza en el sujeto, el ser, la diferencia). Así, el capítulo quinto se dedica a Adorno, el sexto se dedica a Heidegger y el capítulo séptimo a la recepción francesa de Heidegger que representa Derrida. La segunda línea recoge el desenvolvimiento netamente francés de esa aporética, primero en Bataille, al que Habermas dedica el capítulo octavo, y después en Foucault, a quien dedica los capítulos noveno y décimo (con el predominio del motivo de la «parte proscrita» y del retorno de lo proscrito). En el capítulo duodécimo y último Habermas reconstruye el contenido normativo de la modernidad en términos de razón comunicativa, después de haber expuesto y recomendado en el capítulo undécimo el concepto de razón comunicativa como una vía distinta de la posmodernista de «abandonar la filosofía del sujeto: razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto».

Pero ¿por qué abandonar la filosofía del sujeto? Hay cuatro motivos muy básicos que recorren este libro de Habermas. El primero es la idea de Hegel de la subjetividad como principio de la modernidad. El segundo es el motivo fundamental de lo que se ha llamado la «crítica radical de la razón»: que la razón moderna centrada en el sujeto acaba revelándose y *desmintiéndose* como facticidad contraria a lo que ella dice ser, como poder, como olvido, como principio de cosificación e irreconciliación. El tercero es que ese desenmascaramiento se ha hecho desde, digamos, la moderni-

dad estética, es decir, desde la experiencia específicamente moderna del arte como contradistinta de la religión y heredera de la religión. Y el cuarto motivo es que esa crítica radical de la razón no resulta convincente en su despedida del «proyecto de la modernidad», que ella pone en perspectiva. Para Habermas la modernidad es un proyecto inacabado que no tiene más allá. La conciencia contemporánea puede hacerse cargo del proyecto que la modernidad representa, es decir, puede hacerse cargo tanto de sí misma como de esa autocrítica radical de la razón entendiéndose en conceptos de *razón comunicativa*. El modo como Habermas articula esta noción es lo que él llama pensamiento posmetafísico, que es una rotunda negativa tanto al peralte cuasi-metafísico que el *yo-pienso* experimenta en Kant como a la idea de Hegel de convertir en absoluto el principio de subjetividad.

Desde su concepto de razón comunicativa, y como reverso de ese concepto, Habermas ve así las distintas corrientes de crítica radical de la razón, es decir, del tipo de filosofía, que ha venido haciéndose desde Nietzsche:

«También en otro aspecto son afines entre sí estas variantes de una crítica de la razón, vuelta sin miramiento alguno contra sus propios fundamentos. En efecto, todas ellas se dejan guiar por intuiciones normativas que apuntan mucho más allá de aquello a lo que pueden dar acomodo en lo “otro de la razón” que indirectamente evocan. Ya se describa la modernidad como una forma de vida cosificada y explotada (Lukács), como una forma de vida integralmente sujeta a control técnico (Adorno), o como una forma de vida totalitariamente hinchada, integralmente sometida a relaciones de poder, homogenizada, encarcelada (Foucault), las denuncias vienen inspiradas siempre por una especial sensibilidad para vulneraciones que resultan invisibles por su propia complejidad o para abusos que se ocultan bajo formas sublimadas. Esta sensibilidad lleva inscrita la imagen de una intersubjetividad no menguada, la misma imagen que el joven Hegel había tenido a la vista al desarrollar su concepto de *totalidad ética*. Con los anticonceptos que son el Ser (Heidegger) y la soberanía (Bataille), el poder (Nietzsche, Foucault), la diferencia (Derrida) y lo no-idéntico, introducidos siempre en fórmulas vacías, esta crítica remite, ciertamente, a experiencias estéticas; pero los valores que de ellas deduce,

los valores de los que explícitamente hace uso, cuales son la gracia y la iluminación (Heidegger), el arrobamiento extático (Bataille), la integridad corporal (Foucault), el cumplimiento de deseos y la intimidad indulgente (Adorno), no bastan en modo alguno a cubrir la letra de cambio moral que también estos autores, tácitamente, libran a cargo de una vida y de una praxis no menoscabadas, que no sólo reconcilien con la naturaleza interna. Entre los fundamentos normativos declarados y los fundamentos normativos de que en realidad se hace uso se da una desproporción que tiene su explicación en el *rechazo adialéctico* que se hace del *principio de subjetividad*. Junto con este principio de la modernidad, no solamente se están rechazando las degradantes consecuencias de una relación consigo mismo objetualizada, sino también otras connotaciones que, como promesa no cumplida, en otro tiempo la subjetividad llevaba también consigo: la perspectiva de una praxis autoconsciente, en la que la autodeterminación solidaria de todos pudiera conciliarse con la autorrealización auténtica de cada uno. Se está rechazando, precisamente, lo que la modernidad, al tratar de cerciorarse de sí misma, pretendió con los conceptos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización»⁶.

Son estos conceptos, a los que tácitamente, como se ve, estaría también apelando la crítica radical de la razón, los que Habermas trata de reformular en términos de razón comunicativa.

Vamos a detenernos en esas dos ideas, ambas de Hegel, que son el *principio de subjetividad* y la noción de *totalidad ética*. ¿Qué quiere decir el *principio de subjetividad* con el que la modernidad asoció la imagen de una intersubjetividad no menudada, la misma imagen en la que el joven Hegel había pensado al desarrollar su concepto de *totalidad ética*, es decir, esa perspectiva de una praxis autoconsciente en la que la autodeterminación solidaria de todos pudiera conciliarse con la autorrealización auténtica de cada uno, que fue lo que la modernidad, al cobrar conciencia de sí misma, recogió y pretendió con los conceptos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización; qué significa principio de subjetividad como principio de la existencia y cultura modernas?

⁶ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 391 y ss.

Para entender esta idea de Hegel de *principio de subjetividad* (con sus momentos de individualismo, derecho de crítica, autonomía de la acción, moderna filosofía idealista y empirista) como principio de la modernidad, podemos recurrir, como hace el propio Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* y en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, a subrayar la afinidad entre lo que representan Lutero para la conciencia religiosa moderna, Descartes para la conciencia epistémica moderna en general, y Locke y Rousseau para la conciencia política moderna. Resulta entonces que este principio de subjetividad lo vemos expresarse e imponerse ante todo en *acontecimientos y fenómenos históricos claves* como son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa:

«Con Lutero la fe religiosa se vuelve reflexiva; en la soledad de la subjetividad el mundo divino se ha transformado en algo puesto mediante nosotros. Contra la fe en la autoridad de la predicación y de la tradición el protestantismo y la Ilustración afirman la soberanía de un sujeto que reclama insistentemente la capacidad de atenerse a sus propias intelecciones: la hostia sólo puede considerarse ya como masa de harina y las reliquias sólo como huesos. Aparte de eso, frente al derecho históricamente existente, la proclamación de los derechos del hombre y el código de Napoleón han hecho valer el principio de la libertad de la voluntad como fundamento del orden social y como fundamento sustancial del Estado. Se considera el derecho y la eticidad como algo fundado sobre el suelo presente de la voluntad del hombre, pues antes sólo se imponían externamente como mandato de Dios, o sólo estaban escritos en el Antiguo y Nuevo Testamento, o en forma de derechos especiales en viejos pergaminos, es decir, como privilegios, o sólo estaban en los tratados»⁷.

Pero donde mejor puede leerse el *principio de subjetividad* como principio de la modernidad es, naturalmente, en las propias manifestaciones de la *cultura* moderna:

«Así ocurre ante todo en el caso de la *ciencia* objetivante, que desencanta la naturaleza al tiempo que libera al sujeto cognoscente. Así, dice Hegel, se contradijeron todos los milagros; pues la naturaleza es

⁷ *Ibid.*, p. 27.

ahora un sistema de leyes familiares y conocidas; el hombre se siente en su casa en ellas, y sólo considera válido aquello en lo que se siente en su casa, el hombre se libera mediante el conocimiento de la naturaleza. Los *conceptos morales* de la Edad Moderna están cortados a la medida del reconocimiento de la libertad subjetiva de los individuos. Se fundan, por una parte, en el derecho del individuo a estar convencido de la validez de aquello que debe hacer; por otra, en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir los objetivos de su bienestar particular en consonancia con el bienestar de todos los otros. La voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales. Pues como dice Hegel, sólo en la voluntad, como subjetiva, puede la libertad o la voluntad que es en sí ser real. Finalmente, el *arte* moderno manifiesta su esencia en el Romanticismo; forma y contenido del arte romántico vienen determinados por la interioridad absoluta. La ironía divina llevada por Friedrich Schlegel a concepto refleja la autoexperiencia de un Yo descentrado, para el que se han quebrado todos los vínculos y que sólo puede vivir en la felicidad del autogoce. La autorreflexión expresiva se convierte en principio de un arte que se presenta como forma de vida, porque, como dice Schlegel: según este principio, sólo vivo como artista cuando toda mi acción y todas mis exteriorizaciones [...] sólo son para mí una apariencia y adoptan una forma que queda totalmente bajo mi poder. La realidad sólo alcanza expresión artística al refractarse en la subjetividad del alma sensible, la realidad sólo es entonces una mera apariencia a través del Yo»⁸.

Tenemos, pues, que, en resumen, «en la modernidad la vida religiosa, la sociedad y el Estado, así como la ciencia, la moral y el arte, se convierten en otras tantas encarnaciones del *principio de la subjetividad*. La estructura de ésta es aprehendida como tal en la filosofía, a saber: como subjetividad abstracta en el *cogito ergo sum* de Descartes, y en forma de autoconciencia absoluta en Kant [...]. Kant pone a la base de sus tres *Críticas* este planteamiento articulado en términos de filosofía de la reflexión. Instauro la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido»⁹.

⁸ *Ibid.*, p. 28 y ss.

⁹ *Ibid.*, p. 29.

2. LA HIPÓTESIS DE LO ABSOLUTO

2.1. De Kant a Hegel

Hasta aquí, pues, lo que Hegel entiende por *principio de subjetividad* como principio de la modernidad, según puede éste leerse en acontecimientos históricos claves y en estructuras de la cultura moderna tal como se expresan en las tres *Críticas* de Kant. Pasamos ahora al concepto de *totalidad ética*. Es decir, cambiamos en cierto modo de tema, pasamos de Kant a Hegel. ¿Qué quiere decir Hegel con esa idea de una *totalidad ética* reconciliada? Es éste un motivo de Hegel sobre el que Habermas ha vuelto una y otra vez. Esta idea de *totalidad ética* tiene en Hegel un doble aspecto.

Primero, Hegel se sirve de ella para mostrar *en su carácter de tales* las *unilateralizaciones* o *abstracciones reales* que el principio de subjetividad introduce, es decir, que configuran la estructura de la conciencia moderna, que determinan el perfil que la existencia moderna ofrece. He aquí algunos ejemplos tomados de la esfera de la *cultura*: unilateralización es la distinción estricta entre lo cognitivo en el sentido de lo científico y tecnológico, por un lado, lo práctico moral, por otro, y lo estético, por otro. Cada una de estas esferas de valor, pretende tener sus criterios de validez y objetividad, lo cual genera ya tensiones en lo que respecta

al sentido o a la irreductibilidad de esas diferentes objetividades. Todos los reduccionismos son manifestación de estas tensiones. Sólo en ese moderno campo de tensiones resulta inteligible la reducción posmodernista de las pretensiones de validez teóricas y prácticas a pretensiones de validez estética, de las cuestiones de verdad y de justicia a cuestiones de gusto. Otro ejemplo: la crítica misma kantiana de la razón que acaba haciendo que se venga abajo el supuesto saber de sistemas filosóficos anteriores acerca del mundo, del alma y de Dios, ¿es un saber contradistinto de esas esferas de validez irreductibles, en las que los viejos sistemas de la razón objetiva acaban resultando y deshaciéndose? ¿Qué estatuto ha de darse a esta relación cognitiva del sujeto razonante consigo mismo, en la que el sujeto, al convertirse en base y juez, se ve remitido a tres esferas de validez distintas? Un tercer ejemplo: la crítica ilustrada priva de suelo a la religión positiva y la reduce, si acaso, a una «religión dentro de los límites de la pura razón», es decir, a una vaga fe racional ligada a los postulados de la razón práctica. La conceptualización de esa fe racional es extremadamente vacilante ya en Kant, pues la posición de Kant en la *Crítica de la razón práctica* y en *La religión dentro de los límites de la mera razón* no es ni mucho menos la misma. Además, la religión racional deja así suelta una fe positiva, irreconciliablemente opuesta a ella, porque, a diferencia de lo que sucedía con la relación entre fe y saber en la tradición, el escrito de Kant sobre la religión o el escrito de Fichte sobre la revelación ya no dejan lugar para esa fe positiva. Otro ejemplo, pero tomado esta vez de la esfera de la *sociedad*: primero la fe protestante, y después esa misma fe convertida en conciencia ilustrada, convierten la conciencia o interioridad del individuo en el marco en el que ha de decidirse la cuestión del sentido último que para ese individuo haya de tener la existencia y de la configuración concreta que haya de cobrar la existencia individual. Con ello los mundos de la vida tradicionales se vienen abajo; al ser en la esfera de la interioridad y en la esfera de lo privado donde cada cual tiene que decidir sobre el sentido de su existencia, la sustancia ética tradicional tiende a reducirse a, o

en todo caso queda encajada en, y a veces queda completamente sustituida por una relación jurídica de tipo coactivo que es puramente externa, sin sustancia ética, y que es en definitiva (como dicen Hobbes y Kant) un *artefacto* con el que se delimitan iguales espacios de decisión subjetiva, siendo de esa igualdad de donde el artefacto obtiene su legitimación y no de nada ético. Esa exterioridad despliega una lógica sistémica, es decir, se convierte en una objetividad social, exenta de contenido normativo, vuelta contra esa subjetividad. Y así podíamos seguir señalando las unilateralizaciones o abstracciones de las que se compone la conciencia moderna o la existencia moderna en las distintas dimensiones de ésta.

Pero he dicho que esa idea de *totalidad ética* de Hegel tiene también un segundo aspecto. Es un aspecto que se comporta críticamente con las patologías a las que propende la existencia moderna en virtud de su propia estructura. Es *teoría crítica*. Voy a poner algunos ejemplos de ese segundo aspecto. Una cultura que se disocia en esferas de valor, cada una de las cuales representa una dimensión de validez distinta e irreductible, que además es objeto de elaboración sobre la base de la libre investigación, el libre examen y el libre hacer, naturalmente tiende a desintegrarse en cientos de parcelas de culturas de expertos, que difícilmente se comunican ya entre sí. La ausencia de una visión global sería de las cosas que las exceda y envuelva, que fuese el equivalente de la que representó la vieja metafísica aliada con la religión, hace casi inevitable la desconexión entre las culturas de expertos y el horizonte totalizante de la existencia cotidiana, la cual se convierte en algo cada vez más desierto y desorientado, más obligado a adoptar una actitud adaptativa bien lejos de los ideales de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización. Otro ejemplo: la objetividad social que la subjetividad deja suelta al volverse sobre sí, puede desenvolverse y articularse conforme a una dinámica tal, que en virtud de las mismas raíces que tiene en el principio de subjetividad, como son los «derechos de propiedad» anclados en la propia libertad subjetiva moderna, acabe desgarrando hasta la raíz la existencia social común haciendo completamente imposible la pers-

pectiva de una existencia común articulada conforme a las exigencias normativas e ideales que dimanaban del propio principio de subjetividad. Es lo que sucedió en la guerra civil de clases del largo siglo XIX y del corto XX. Y, naturalmente, ha sido la experiencia de esta clase de patologías y de los desenvolvimientos catastróficos a que han dado lugar, incluso en el caso de movimientos sociales que sólo buscaban poner razón, la que está también a la base de ese tipo de crítica radical de la razón que entiende el principio de subjetividad no ya como la estructura de una existencia moderna proclive a esas patologías, sino como la protopatología misma, como la patología que está a la base de todas las demás patologías. Esa crítica, naturalmente, siempre tiene en el punto de mira a Hegel.

2.2. De Kant a Hegel, pero quedándose por debajo de Kant

A. Pasar de Kant a Hegel no es, pues, sólo cambiar de tema, sino que significa completar a Kant con una teoría de las «abstracciones reales» como tales y con una «teoría crítica» de las patologías a las que es proclive un mundo que no puede organizarse sino conforme a ellas; no es abandonar a Kant, sino que es un paso internamente motivado que parece obligado, por lo menos en el sentido de la cuestión que se plantea Hegel:

«Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal. Sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la autoexplicitación decisiva de la modernidad; Hegel cree conocer lo que incluso en esta expresión más reflexiva de la época sigue sin entenderse: en las diferenciaciones que se producen dentro de la razón, en las trabazones formales dentro de la cultura, y en general en la separación de esas esferas, Kant no ve desgarrón alguno. Kant ignora, por tanto, la necesidad que se plantea con las separaciones impuestas por el principio de la subjetividad. Esta necesidad apremia a la filosofía en cuanto la *modernidad* se entiende a sí misma como una *época histórica*, en cuanto ésta toma conciencia, como un problema histórico, de su rup-

tura con el carácter ejemplar del pasado y de la necesidad de extraer todo lo normativo de sí misma. Pues entonces se plantea *la cuestión* de si el principio de subjetividad y la estructura de la autoconciencia que le subyace, bastan como fuente de orientaciones normativas, de si bastan no sólo para “fundar” la ciencia, la moral y el arte en general, sino para estabilizar una formación histórica, que ha roto con todas las ligaduras tradicionales [...]. En cuanto se plantea esta cuestión, puede que el principio de subjetividad se revele como un principio unilateral»¹⁰.

En Hegel, pues, la edad moderna se convierte ella misma para sí en tema, cosa que no ocurre en Kant: «Y para ello la crítica no puede ni debe servirse de otro instrumento que de aquella reflexión con que ya se encuentra como expresión más pura de la Edad Moderna. Pues si conforme a lo que está implícito en Kant, la modernidad ha de fundamentarse a partir de sí misma, Hegel, que es un kantiano, no tiene más remedio que desarrollar *el concepto crítico de modernidad* a partir de la dialéctica inmanente al propio principio de la Ilustración»¹¹.

Pues bien, el joven Hegel empieza desarrollando ese concepto crítico de modernidad introduciendo el concepto de *totalidad ética*, que Habermas trata de reformular en unos términos atenedos a lo que Habermas entiende, creo que con toda razón, que es el espíritu del joven Hegel. Se trata de ir más allá de Kant en el sentido de la pregunta que una época determinada, por lo que Kant representa, tiene que hacerse acerca de su legitimidad y de sus posibilidades de autoestabilización. Pero ni para el joven Hegel ni para Habermas, este ir más allá de Kant significa pretender superar por arriba la filosofía de Kant, como hace el Hegel posterior con su hipótesis del Absoluto, sino que para Habermas significa incluso quedarse muy por debajo de las pretensiones de la filosofía de Kant. Y de ello hay también bastante en ese joven Hegel, al que Habermas se atiende.

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹ *Ibid.*, p. 33.

Este paso de Habermas de Kant a Hegel me parece bien representativo, pues conecta con varias tradiciones contemporáneas de pensamiento ilustrado que expresamente se han mantenido a distancia de las corrientes de crítica radical de la razón. La posición de Habermas consiste en pasar a Hegel pero quedándose, como digo, por debajo de Kant y destruyendo el peralte metafísico que en Kant experimenta el *yo-pienso*. El concepto de *totalidad ética* de Hegel, Habermas lo hace suyo introduciendo el concepto de *acción comunicativa* como forma primaria de acción, de *razón comunicativa* como la razón que esa forma primaria lleva dentro, de *mundo de la vida* como trasfondo de la acción comunicativa, de acción comunicativa como el medio a través del que se reproducen los mundos de la vida con sus tres momentos de *cultura, sociedad y personalidad*, y de *desconexión de sistema y mundo de la vida* una vez que los mundos de la vida alcanzan el nivel moderno de racionalización. Las esferas culturales de valor, en el sentido de Max Weber, es decir, la ciencia y la técnica, la moral y el derecho, el arte y crítica de arte y negocio del arte, son a su vez interpretados por Habermas en el estricto sentido de las tres *Críticas* de Kant. Pero, en esa interpretación, Kant queda rebajado en el sentido de que los teoremas de Kant quedan puestos a la altura del tipo de investigación que representan las reconstrucciones de competencias universales de la especie, es decir, del tipo de investigación que representan los trabajos de N. Chomsky o de J. Piaget o L. Kohlberg. Pues, a juicio de Habermas, Kant asigna en definitiva a la filosofía como administradora de la ultimidad del *yo-pienso* los papeles de guardián de la racionalidad y de encargada de señalar a cada forma de saber el sitio que racionalmente ha de ocupar. Habermas la quiere en funciones más modestas, en la de colaboradora con las ciencias en una teoría de la racionalidad y en la de intérprete entre las esferas del saber y las totalidades de fondo en que consisten los mundos de la vida. Y en este Kant inserto en una teoría del mundo social y cultural determinado por las estructuras que Kant describe, pero en una teoría que no trata de superar a Kant por arriba, queda bastante bien recogido (me parece) lo que el joven Hegel quiere decir con su idea de *totalidad ética*.

B. Y ahora podemos entender lo que en *El discurso filosófico de la modernidad* dice Habermas sobre el paso de Kant a Hegel; no de ese paso tal como lo hace Habermas, sino tal como lo hace el propio Hegel, pero no ya el joven Hegel cuyo espíritu Habermas recoge, sino el Hegel maduro. Es el Hegel que acaba en conservador prusiano por su derecha y que se convierte por su izquierda, sobre todo por la marxista, en el revolucionario que lleva el principio de subjetividad a otro catastrófico delirio. Y lo que dice Habermas es también lo que dice Dieter Henrich¹², a quien cita muy a menudo. Y lo que ambos dicen parece que está tan acreditado en las investigaciones sobre idealismo alemán, que podríamos quizá hacerlo nuestro sin más.

Dice Habermas que cuando el Hegel maduro, el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* y el posterior a ese libro, desarrolla este programa (el de pasar de Kant a Hegel)

«se ve atrapado en un dilema. Pues tras haber desarrollado la dialéctica de la Ilustración resulta que este impulso a hacer una crítica de la época, impulso que es el único que pone a esa crítica en movimiento, ha acabado consumiéndose a sí mismo, autonegándose. Y ello no es ajeno a lo que se oculta en esa “antesala de la filosofía” en la que Hegel aloja “el presupuesto del Absoluto”. Los motivos de la filosofía de la unificación se remontan a experiencias de crisis del joven Hegel. Se ocultan tras la convicción de que hay que movilizar a la razón como poder reconciliador contra las *positividades* y *abstracciones* de una época desgarrada. La versión mitopoiética de una reconciliación de la modernidad que Hegel comparte inicialmente con Hölderlin y Schelling y que después rechaza, permanece, empero, todavía prisionera del carácter ejemplar que Hegel atribuye a los pasados que son el cristianismo primitivo y la Antigüedad [...] sólo en el curso de la época de Jena logra Hegel, con el concepto, ya suyo propio, de *saber absoluto*, crearse una posición que le permite ir más allá de los productos de la Ilustración —arte romántico, religión racional, sociedad civil—

¹² D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971. Véase también su *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena (1790-1794)* (2 vols.), Suhrkamp, Frankfurt, 2004.

sin necesidad de buscar orientación en modelos ajenos, es decir, dejar atrás a Hölderlin y a Schelling. Pero con ese concepto de Absoluto, Hegel cae por detrás de las intuiciones de su época de juventud: piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ello resulta el dilema que consiste en que al final ha de acabar discutiendo y negando a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de una crítica de la modernidad. La crítica a la subjetividad elevada a poder absoluto acaba, triste ironía, en censuras del filósofo a la limitación de aquellos sujetos que todavía no parecen haber entendido ni a él ni al curso del mundo»¹³.

Es decir, Habermas insiste en el fracaso del Hegel maduro, desde la *Fenomenología del espíritu* en adelante, frente al joven Hegel, al que él apela, pese a lo instructivas que puedan resultar algunas partes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y de la «Filosofía del derecho». Por decirlo así, Hegel pasa de Kant a Hegel porque es ineludible hacerse la pregunta de cómo un mundo, determinado por aquellos acontecimientos e irreversiblemente determinado por la cultura cuyas estructuras últimas son analizadas por Kant en sus tres *Críticas*, puede dar abasto para estabilizarse a sí mismo nutriéndose de las fuentes que él mismo se da al desmarcarse por completo de la tradición, sin admitir otras ejemplaridades que las que puede extraer de sí mismo. En la respuesta a esa pregunta consiste la filosofía de Hegel, la del Hegel joven y la del Hegel maduro. Pero el Hegel maduro la responde demasiado bien. A la incondicionalidad y suficiencia de los supuestos intelectuales, teóricos y prácticos de la edad moderna le hace subyacer un Incondicionado, un Absoluto, que en definitiva acaba paralizando el ejercicio de crítica de la modernidad sobre sí misma, cuando esa modernidad está bien lejos de estar a la altura de su propio concepto. Y sin embargo, y ésta es la idea de Habermas, el joven Hegel tuvo al alcance de la mano la respuesta que da Habermas en términos de razón comunicativa. No sólo eso, esa respuesta está tomada en definitiva de ese Hegel.

¹³ *Ibid.*, p. 33.

2.3. De Kant a Hegel de forma extraña a Kant

La idea de Habermas es, pues, que el Hegel maduro, al tenerse que plantear las cuestiones que, por así decirlo, le llevan a pasar de Kant a Hegel, no tiene más remedio que peraltar el principio de subjetividad que en Kant encuentra su perfecta expresión, introduciendo un Incondicionado, un Absoluto que ya no es Sustancia, que no es un Absoluto objetivo, sino que es Sujeto. ¿Y por qué lo hace? Ya lo hemos oído: porque tiene que hacer frente a lo que Schiller, Hölderlin y Schelling representan (y podríamos decir: porque tiene que hacer frente a lo que Hölderlin y Heidegger representan y, por tanto, porque tiene que hacer frente a lo que Nietzsche, Adorno, Heidegger, Derrida, Bataille, o Foucault representan). Es decir, igual que Hölderlin y Schelling, y tomándola de ellos, Hegel introduce su hipótesis de lo Absoluto en forma de una crítica de la «cultura del entendimiento» de la Ilustración, es decir, en forma de una crítica de las abstracciones reales de las que se componen la cultura, la sociedad y el individuo moderno, pero, después, y en forma de saber absoluto, vuelve esa misma hipótesis contra ellos, vuelve esa hipótesis contra la idea de un más allá de la Ilustración afirmando la incondicionalidad de los supuestos intelectuales de la existencia ilustrada moderna y, por tanto, negando el peralte que en ellos experimenta el arte como fuente de la que se nutre o puede nutrirse el cuestionamiento de esos supuestos. Pero, si el Absoluto-sustancia fue destruido en la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* de Kant, el Absoluto-sujeto que Hegel introduce es un cuerpo totalmente extraño a Kant: la noción de un Absoluto-sujeto no se sostiene porque la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* de Kant es la demostración de que la razón moderna acaba convirtiéndose precisamente en la evidencia de la imposibilidad misma de tal noción de Absoluto. Hegel cae por detrás de Kant.

En cambio, si Hegel se hubiera atendido a sus intuiciones de juventud, hubiera acabado siendo Habermas. Hubiera elaborado el concepto de razón que éste elabora, en el que quedan recogidos mucho mejor que en el concepto de subjetividad los momentos a los

que desde el principio de subjetividad apuntó, los momentos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización. Pues el concepto de subjetividad, al tender a peraltar la relación sujeto-objeto y la relación del sujeto consigo mismo en la que éste se convierte en objeto de sí, o tiende a convertir falsamente lo práctico-moral y lo estético-expresivo en momentos ajenos a la razón moderna, o tiende a convertir lo práctico-moral en autoposición de un Absoluto que no puede ser una autoposición totalitaria, o sustituye a la mentalidad ilustrada por una actitud de exaltada escucha cuasireligiosa de los mitos del origen, es decir, de lo estético independizado. Para la crítica radical de la razón ilustrada, el mundo moderno, determinado por el principio de subjetividad, integralmente cosificado, se convierte en un desierto del sentido, contra el que se alzan amenazantes los poderes de lo práctico-moral y de lo estético expresivo reprimidos, expulsados fuera por la parcialidad propiciada por el propio principio de subjetividad. Pero Hegel, al no querer entregar la razón subjetiva moderna al mito (Hölderlin, Schelling), la peralta hasta tal punto que la convierte en proto-mito (Adorno, Horkheimer) que convoca contra él a lo reprimido y expulsado, convertido quizá en un «Absoluto velado en negro», y desde ello esa razón elevada a Absoluto queda convicta de ser simplemente la proto-ideología, de ser esencialmente lo contrario de lo que dice ser, de ser el más acabado producto de la voluntad de poder, de una omnímoda y absolutizada voluntad de apariencia, de aquello que, en definitiva, quizá haya de descifrarse recurriendo a aquello en lo que la creación artística consiste, o a lo que es el medio de la creación artística. Esa razón absoluta que Hegel opone a la versión mitopoética de una reconciliación de la modernidad, no deja de ser sino mito, su ponerse no es sino mitopoiesis, una repetición del mito de una original irreconciliación.

Henrich señala en estos pasos más bien otra cosa. Hegel se adhiere a la filosofía de la reconciliación de Hölderlin y Schelling, sus compañeros de la fundación de Tubinga, durante sus periodos de estancia en Berna y Frankfurt entre 1793 y 1801. Pero permanece tan kantiano que, al postular frente a la filosofía de la reflexi-

vidad de Kant y de Fichte un más allá que incondicionalmente sostuviese a las estructuras de la conciencia moderna frente a evocaciones del mito, no para hasta convertir lo Absoluto-sustancia en lo Absoluto-sujeto, es decir, no para hasta convertir el Absoluto que había tomado de Hölderlin (o más bien de Sinclair, amigo de Hölderlin) en el proceso de la subjetividad misma, ya incondicional. Y eso quiere decir: no para hasta afirmar rotundamente la legitimidad e incluso la ejemplaridad del contenido normativo de la modernidad frente a la pretendida ejemplaridad del cualquier pasado que hubiera de retornar, e incluso frente a cualquier sentido absoluto que hubiera de advenir a estos nuestros tiempos llenos de penuria en forma del «Pasado-futuro» de algo primordial excluido por el principio de la subjetividad, que, precisamente cuanto más arrecia el principio de subjetividad, más queda evocado como superación de éste.

Incluso cuando en la «Filosofía del Derecho» se pone más bien del lado de la Restauración, pero mucho más el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, un entusiasmado espectador de la Revolución Francesa y un admirador de Napoleón como difusión de esa Revolución, sigue siendo el Hegel de la defensa de la Reforma protestante, de la Ilustración, de la revolución científica, de las revoluciones inglesa, americana y francesa, del Estado constitucional que sale de esas revoluciones, y del saberse todo ello en su carácter incondicionado. En toda su trayectoria intelectual Hegel nunca duda de que en la modernidad los principios de la religión, de la política y de la filosofía coinciden, pero que es en la filosofía misma donde aquellos (y la misma filosofía también) se saben en el carácter incondicionado de lo que se traen entre manos. O mejor: aun antes de toda filosofía, que siempre llega tarde, la existencia moderna significa una «conmoción ideal y real de la realidad»; pero, urgidos precisamente por su carácter de convulsión, los resultados de esa conmoción se aseguran en la filosofía de su carácter incondicionado, se aseguran mediante la filosofía del absoluto derecho e incondicionada legitimidad que les asiste. El que la filosofía llegue tarde no significa que su necesidad no sea absoluta.

2.4. De Kant a Hegel por la vía de Kant

Pero a mí no acaban de convencerme estas explicaciones de Habermas y Henrich acerca del paso de Kant a Hegel, es decir, acerca de la forma que el propio Hegel tiene de, por así decir, pasar de Kant a Hegel. Me parece muy dudosa la contraposición que Habermas establece entre el concepto de razón subjetiva, de razón centrada en el sujeto, y el concepto de razón comunicativa. El temor al *principio de subjetividad* que el Hegel maduro eleva a Absoluto, en el que Adorno veía a la razón de la relación sujeto-objeto convertida en totalitaria, y la idea que Habermas se hace de las corrientes de crítica radical de la razón como un Hegel del revés, al igual que Hegel se había convertido en un Schelling y Hölderlin del revés, llevan a Habermas a buscar un nivel por debajo de la filosofía del sujeto de Kant, del *yo-pienso* convertido en instancia última por Kant, en el que poder recoger a Kant (en el que poder recoger la razón de las tres *Críticas*, es decir, los tres momentos de la razón, el cognitivo, el práctico y el estético) en el contexto de un joven Hegel reinterpretado en términos de ciencia social contemporánea. Pues Hegel, al no hacer otra cosa que peraltar esa razón centrada en el sujeto hasta elevarla a Absoluto, se mueve exactamente en dirección contraria a Habermas, pese a que es comentando la filosofía del espíritu del curso de Hegel en 1806 en Jena, entre otras fuentes, como Habermas empieza a articular el concepto de razón comunicativa. Y en todo caso, Habermas ha vuelto reiteradamente sobre este curso siempre en el mismo sentido.

Pero en esta idea de Habermas hay, *primero*, algo externo que no cuadra. La opción de Hegel por la subjetividad elevada a Absoluto, que se produce en la *Fenomenología del espíritu*, coincide en el tiempo con esa abandonada opción por la razón comunicativa, opción que donde Habermas la ve mejor documentada es precisamente en la «Filosofía del espíritu» de esa *Filosofía real* de Jena. La «Filosofía del espíritu» de la *Filosofía real* de Jena es, como he dicho, el curso que imparte Hegel en Jena en 1806, el mismo año en que redacta la *Fenomenología del espíritu* y es

difícil pensar que en esencia contenga nada distinto que la *Fenomenología del espíritu*. Pero quizá es ésta también la idea de Habermas, que, en conjunto, es un poco retorcida. La idea de Habermas no es, ciertamente, que la *Filosofía real* se contradiga con la *Fenomenología del espíritu*, pese a ser del mismo año, sino que lo que Habermas dice es que el joven Hegel deja aún sus huellas en ese magnífico curso, y que es a partir de las huellas que deja en ese curso desde donde mejor cabe reconstruirlo, frente al Hegel de la hipótesis de lo Absoluto que se inicia hacia 1794 y que tiene su primer gran hito en la *Fenomenología del espíritu* y después en la *Enciclopedia*. Esa hipótesis del Absoluto se vuelve primero, como he dicho, contra la «cultura del entendimiento» de la Ilustración, guarda aún resonancias de la promesa de un Absoluto advenidero frente a la carencia de sentidos últimos de la moderna «cultura del entendimiento», pero ya en la *Fenomenología del espíritu* lo Absoluto se convierte en lo Absoluto e Incondicionado de las propias estructuras de la conciencia moderna, por más que ese libro de Hegel mantenga también el sentido de una crítica de la modernidad, en la que la modernidad se mide consigo misma.

Pero ni siquiera con los matices que la expresa Habermas me resulta convincente su idea. Pues, *segundo*, a mí me parece que esa idea queda contradicha por una explicación interna de Hegel en la propia *Fenomenología del espíritu*. Es precisamente *la razón centrada en el sujeto*, cuando se descubre a sí misma como consistiendo en lo Absoluto, la que no puede entenderse a sí misma sino como *razón comunicativa*, justo en el sentido en que lo quiere Habermas. Sólo entonces no tiene otro punto de referencia que el de la objetividad o universalidad que ella se da a sí misma en el medio de lo incondicionadamente otro de ella que no es sino ella, en el medio de la comunicación con todos los demás, reconocidos en su estar ocupando el lugar del Absoluto, es decir, en el medio de la razón comunicativa moderna. Es lo que Hegel desarrolla en la última sección del capítulo VI sobre el concepto

de espíritu. La contraposición que Habermas construye en Hegel tiene, pues, muy poco que ver con Hegel, según yo lo veo. La *Filosofía real* no puede contraponerse a la *Fenomenología del espíritu* como si la primera recogiese aún magistralmente las huellas de un Hegel anterior a la *Fenomenología del espíritu* y la segunda fuese la primera gran manifestación (borradas o casi borradas ya aquellas huellas) de un Hegel posterior, del Hegel de lo Absoluto, de un Absoluto radicalmente vuelto contra lo que lo Absoluto significaba en los primeros grandes representantes de una razón ilustrada que empieza a evocar contra sí misma el «Futuro-pasado» del mito. Ambos Hegel son para Hegel la misma cosa. No es que en la *Filosofía real* deje sus huellas un Hegel anterior que ha emprendido una vía distinta, sino que es el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* el que da la base al concepto de razón comunicativa que el joven Hegel había introducido.

Y creo que frente a ese Hegel no tiene razón Habermas. Es decir, precisamente el concepto de razón comunicativa implica filosofía de la subjetividad convertida en metafísica, en el sentido en que Hegel habla de *metafísica* al principio de la *Ciencia de la Lógica*. Dicho de otro modo: por un lado, frente a lo Otro de la razón ilustrada moderna, al que apelan Hölderlin y Schelling (o al que apelan Hölderlin y Heidegger), Hegel se niega a admitir que eso Otro sea otra cosa que lo Incondicionado de la razón ilustrada moderna. Pero, por otro lado, también sucede que *Hegel emerge asimismo por detrás del mejor pensamiento posmetafísico contemporáneo mostrándose como la base misma de ese pensamiento*. Y a su vez, en relación con esto último, difícilmente podríamos aclararnos acerca de la *metafísica* que Hegel entiende como *ciencia de la lógica* si no es considerándola en discusión con las corrientes de lógica filosófica desarrolladas en el contexto de la Filosofía Analítica del Lenguaje. Diríase, por tanto, que Hegel vuelve a personarse hoy en forma de un curioso desafío a lo que han sido corrientes importantes y posiciones determinantes en el pensamiento contemporáneo.

Y tampoco es, como quiere Henrich¹⁴, que esa noción de Absoluto, tomada de otra parte, el kantiano Hegel la purifique en términos kantianos y fichteanos, pese a ser un cuerpo extraño en la filosofía de Kant y quizá también en la del primer Fichte. A mi juicio, más bien sucede que Hegel extrae esa noción directamente de la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Lejos de que la noción de Absoluto constituya un cuerpo extraño a la filosofía de Kant, Hegel entiende que es precisamente aquello a lo que se refiere esa noción lo que en la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* queda sin conceptualizar porque Kant carece de conceptos. El ir más allá de Kant, pese a todos los rodeos por Hölderlin, Sinclair y Schelling, significa para Hegel enfrentarse directamente a la *Crítica de la razón pura* de Kant y acabarla.

A mi juicio, pues, no es introduciendo una hipótesis del Absoluto extraña a Kant, sino que es a partir de la propia *Crítica de la razón pura* de Kant como Hegel historiciza a Kant y se plantea y responde a la cuestión de la legitimidad y suficiencia de un mundo determinado por la Reforma, la Ilustración y la Revolución y por una cultura cuya estructura de fondo es en definitiva la analizada por Kant en la tres *Críticas*.

2.5. Libertad y Absoluto

Espontaneidad del *yo-pienso*, libertad en sentido práctico y capacidad del genio de poner su propio producto como medida de sí, que no se ajusta a ninguna otra medida, remiten a un mismo concepto de libertad. En lo que sigue, me voy a limitar a la noción de libertad en sentido práctico, pero llevándola a una fuente en la que resuenan también las otras dos nociones. Es D. Henrich el que cita afirmaciones de Hegel en el sentido de que es en la *Crítica de*

¹⁴ D. Henrich, «Hölderlin und Hegel» e «Historische Voraussetzungen des hegelschen Systems», *Hegel im Kontext*, p. 9 y ss.

la razón pura donde está explicado o donde se dan los elementos necesarios para explicar el concepto de libertad. No hay que ir a la explicación que de ese concepto intenta dar Kant en la sección tercera de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que no acabó de convencer al propio Kant. Ni mucho menos hay que invertir el procedimiento, como hace Kant en la *Crítica de la razón práctica* respecto a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, convirtiendo la libertad en postulado de la razón práctica y renunciando a explicarla.

Hablando de la libertad en sentido práctico se dice en el §180 de esta pequeña enciclopedia de Nuremberg que «las determinaciones del espíritu constituyen sus leyes. Pero esas leyes no son determinaciones externas o naturales del espíritu; la única determinación del espíritu es la libertad, la cual es tanto forma como contenido de su ley, pudiendo ser ésta jurídica, moral o política». Y en el §174 se dice que «el espíritu práctico se llama sobre todo voluntad libre en cuanto el Yo puede abstraer de toda determinación en que está y en toda determinación permanecer indeterminado y en igualdad consigo mismo».

Pues bien, como vamos a ver, para Hegel la noción de Absoluto tiene esencialmente que ver con esta libertad moderna, que es de la que en estos párrafos se habla, y con la experiencia del carácter incondicionado de esta libertad como «única determinación del espíritu», que «es tanto forma como contenido de su ley». Hegel entiende que es en la *Crítica de la razón pura* de Kant donde queda a la vista tanto esa libertad como su carácter incondicionado y que, por tanto, lo que él hace es conceptuar, con base en Kant, lo que en la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* es una experiencia que allí queda sin conceptuar. El concepto de esa experiencia allí hecha es la explicación de la libertad. Y en esa experiencia, tal como Hegel la conceptúa, es difícil separar el lado práctico del lado epistémico (de espontaneidad del *yo-pienso*) y del lado estético. Vamos a verlo.

2.6. El concepto de libertad en Hegel y en Heidegger

En el artículo de 1802 «Dos formas científicas de tratar el derecho natural», Hegel había introducido una noción de libertad directamente basada en la idea corriente de lo que es una acción libre.

Decimos que alguien, en un determinado caso, ha actuado libremente cuando ha actuado de forma que también podría no haber actuado. Es entonces cuando le imputamos el hecho, cuando lo consideramos responsable de su acción. Pero, entonces, dice Hegel, ser libre, actuar libremente, es haberse acerca *del No* (es decir, relacionarse con el No) *de la posibilidad que*, pudiendo haberla elegido, *no hemos elegido*. Y así, en nuestra vida, en las más diversas modalidades, somos también el No de todo aquello que, habiendo podido elegirlo, optamos por no elegir. A veces hicimos muy bien en no elegir lo que podíamos haber elegido; y ese No da levedad a la existencia. Pero hay asuntos en los que nos arrepentiremos siempre de no haber elegido lo que pudimos elegir; y ese No pesa sobre la existencia como una losa.

Pero si actuar libremente es actuar de forma que también podríamos no haber actuado, es decir, que estaba en nuestras manos el no actuar, entonces el ser libre es esencialmente también un haberse acerca del No de la posibilidad elegida, pues actuar libremente significa que estaba en nuestra mano el No elegirla.

Pero entonces resulta que ser libre significa tanto haberse acerca del *No de la posibilidad no elegida*, como también haberse acerca del *No de la posibilidad elegida*. A esto le llama Heidegger en *Introducción a la filosofía* el esencial carácter de No de la existencia, en tanto que libre. Es decir, ser libre es haberse acerca del No de toda posibilidad. Pero el No de toda posibilidad es la muerte. Ser libre es, por tanto, haberse acerca del más-allá de uno mismo en el que uno mismo ya no es, y, sin embargo, uno consiste también en ese más-allá de sí y en ese más-allá de las posibles relaciones que pueda entablar con las cosas y consigo. Ser libre es

haberse acerca del radical también-poder-no-ser, acerca del también-poder-no-ser absoluto (del que dimana el también-poder-no-ser relativo de los actos libres) y del contenido de esa posibilidad última de uno, a saber: nada. Heidegger lo expresaba así en su famosa conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?*: «Existir significa estar sosteniéndose dentro de la nada. Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente, es a lo que llamamos trascendencia. Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si de antemano no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni por tanto consigo misma. Sin la originaria patencia de la nada, del no-ser, ni hay *self*, ni hay libertad»¹⁵.

2.7. El no-ser de lo Absoluto.

Pero no se trata aquí de hablar de Heidegger, sino de Hegel, y más en concreto del paso de Kant a Hegel, viendo cómo propiamente Hegel lo efectúa. Y no se trata de hablar de Heidegger, porque, por así decirlo, para Hegel, Heidegger habría conceptualizado muy mal la experiencia moderna de la libertad tal como puede y debe leerse desde la *Crítica de la razón pura*. Heidegger ve en ella un índice de contingencia y finitud, cuando es precisamente un índice de incondicionalidad e infinitud. Vamos a verlo abordando una cuestión aparentemente muy distinta.

En la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* habla Kant de esas proyecciones de totalidad de la mente humana a las que no corresponde ni puede corresponder objeto alguno y que sólo podemos entenderlas como *ideas regulativas*, expresión ésta que no es en Kant sino el nombre de un problema, una designación puramente negativa. Kant se refiere, *primero*, a la proyección de la totalidad de la experiencia interna posible en un objeto

¹⁵ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. cast. de X. Zubiri, Cruz del Sur, Santiago de Chile/Madrid, 1963, p. 41 y ss.

que llamamos *alma*; al suponer ese objeto, la mente humana se ve envuelta en lo que Kant llama *paralogismos* inevitables, no tiene más remedio que suponer que se habla de una cosa cuando, en realidad, de lo que se está hablando es de otra, y ello sin remedio alguno mientras se pretenda seguir hablando de esa totalidad convertida en objeto y entendida como objeto. Se refiere, *segundo*, a la proyección de la totalidad de la experiencia externa posible en un objeto que llamamos *mundo*; en la suposición del objeto *mundo*, la razón humana se ve envuelta en *antinomias*, es decir, en un inevitable producirse sin posibilidad de decisión ninguna y sin posibilidad de salida ninguna tanto la tesis como la antítesis en lo que respecta a los principales problemas que ese objeto plantea. Y, *por último*, incluso a la determinación predicativa más simple la razón humana —dice Kant— le hace subyacer la idea de una omnitud de realidad que, considerada *in individuo*, resumida en él, convierte a este individuo, al *ens realissimum*, en fuente de toda realidad, en fuente última de todo y en razón última de todo, tanto en lo que se refiere a la existencia de lo que hay, como al contenido de eso que hay. En esa fuente nuestra razón, es decir, la búsqueda del *qué* y del *por qué*, se da enteramente alcance a sí misma. Y el problema que en relación con esta proyección de totalidad se plantea a la razón es la de probar la existencia de este ente que constituye el cierre de todas la proyecciones de totalidad, de probar la existencia del «Ideal trascendental», de Dios, de esta *omnitud de realidad* que contiene toda perfección pensable, de este *ens realissimum* que como tal es el *ens supremum* y que no puede concebirse sino como *ens necessarium*. Y de lo que se trata es de hacer expresa su necesidad, como estando esa necesidad incluida en el concepto de ese ente.

Kant distingue tres tipos de pruebas de la existencia de Dios, que en definitiva se reducen a una sola. La primera, el argumento *físico-teológico*, parte del orden del mundo e infiere de ese orden la existencia de una inteligencia ordenadora. Pero este argumento, que es el que en definitiva empieza moviendo a la razón humana a proyectar el todo en un *ens realissimum* que pueda entenderse

como fuente de todo, se basa en realidad en otro, en la suposición del mundo y del orden del mundo como un orden de un ente contingente que implica un ser necesario. Ahora bien, tampoco este argumento que opera con los conceptos de contingencia y necesidad, y que Kant llama *argumento cosmológico*, se sostiene solo. Porque si ha de ser consistente y no perderse en un regreso al infinito, está suponiendo algo necesario que lo sea por su propio concepto. Y en esto, es decir, en mostrar que precisamente el concepto mismo de *ens realissimum* implica su necesaria existencia, es en lo que consiste el *argumento ontológico* y en el que, por tanto, se basan en definitiva el físico-teológico y el cosmológico.

El argumento ontológico, tal como lo formula San Anselmo de Canterbury, es bien fácil de entender. Éste empieza preguntando: si yo te digo «el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse», ¿entiendes esa expresión, entiendes lo que estoy diciendo? La respuesta seguramente tiene que ser afirmativa. Entonces el argumento prosigue: si has entendido la expresión «el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse», entonces has entendido también que tal ente existe. Y si nos preguntamos cómo es eso, entonces la respuesta es que si «el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse» no existiese, entonces ese «ente más grande que el cual nada puede ya concebirse» no sería «el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse», pues cabría concebir otro más grande, a saber: aquel que además existiese. Y si con el sentimiento de haber quedado atrapados por un sofisma replicamos que bien, pero que se trata sólo de una existencia pensada, no real, estamos perdidos. Pues entonces el argumento sigue: si al «ente más grande que el cual nada puede ya concebirse» sólo le atribuimos existencia pensada, entonces «el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse» no sería (en contra de lo supuesto) «el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse», ya que cabría pensar en otro más grande, a saber: aquel que, aparte de existencia pensada, tuviese además existencia real. Y si replicamos que, bien, que se trata de una existencia real, pero de una existencia real sólo pensada, entonces volvemos a estar en lo

mismo. Y así el argumento ya no para hasta que aceptamos la conclusión de que «el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse» existe necesariamente *in intellectu et in re*, en el entendimiento y en realidad. «Y este ente eres tú señor Dios nuestro», concluye San Anselmo identificando el Dios de la religión con ese concepto supremo que, por así decirlo, se pone en la existencia desde sí mismo. Entonces, «¿cómo es que, según el salmo, dijo el necio en su corazón: “No hay Dios”? Precisamente por eso, porque es un necio que carece de entendimiento».

La crítica que Kant hace del *argumento ontológico* anticipa la crítica que, con base en elementos de Frege, formula B. Russell en sus *Lecciones sobre el atomismo lógico* (1918) y que después ha sido común en el contexto de la Filosofía Analítica del Lenguaje. Tomemos como ejemplo la oración «Los unicornios existen». El argumento ontológico se basa en la suposición de que, cuando nos preguntamos si «Los unicornios existen», la existencia debe entenderse como un predicado, de modo que lo que nos estaríamos preguntando es si los unicornios, aparte de todas sus demás propiedades, tienen o no la de ser existentes. Pero bien miradas las cosas, tal manera de entender la existencia es absurda, no hay tal propiedad aparte de todas las demás. La existencia no es un predicado. Cuando nos preguntamos si los unicornios existen, lo que nos estamos preguntando es si, entre las cosas que hay en el mundo, hay alguna a la que convengan los predicados que decimos de aquello a lo que llamamos un unicornio, pero la existencia no es predicado alguno. No nos estamos preguntando si a los unicornios les conviene el predicado de la existencia, aparte de sus demás predicados, sino si existe algún x tal que ese x sea un unicornio, es decir, si nuestra descripción de un unicornio tiene algún referente o carece de él, lo cual no añade ni quita nada al concepto de unicornio. La existencia es lo que en lógica se llama un *cuantor* (el cuantor de existencia) que nunca está en el lugar del predicado. Otro asunto es qué interpretación ontológica haya de darse del cuantor de existencia. Pero en todo caso la existencia no es predi-

cado alguno. El argumento ontológico, piensa Kant, se viene abajo. Y pienso que así es, pese a que en la Filosofía Analítica del Leguaje ha habido siempre alguna corriente lateral que ha seguido pensando que la existencia en el espacio y en el tiempo es un predicado que envuelve a todos los demás predicados que definen a algo¹⁶.

Y en un pasaje que creo que es el pasaje culminante de la «Dialéctica trascendental», pues contiene la crítica y derrumbe de lo que ha sido el centro mismo de la tradición de la metafísica, entendida ésta como ontoteología, dice Kant que todo el problema del Ideal trascendental consiste o bien en encontrar a la necesidad absoluta un concepto que sea capaz de sostener esa necesidad (es decir, complementar el argumento cosmológico con el ontológico), o bien en encontrar para el concepto de una cosa (por ejemplo el de ente más grande que el cual nada puede concebirse) la absoluta necesidad de esa cosa.

«Si se puede lo uno se puede también lo otro, pues como absolutamente necesario la razón no puede reconocer sino aquello que es necesario por su propio concepto. Pero ambas cosas superan por completo todos los esfuerzos que hagamos, por grandes que sean, para satisfacer a nuestra razón en este punto, pero también todos los intentos de consolarla a causa de esa impotencia. La incondicionada necesidad que necesitamos como portador o sostén último de todas las cosas es el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por escalofrío que produzca la sublimidad con que Haller la describe, no produce una impresión tan de vértigo en el ánimo; pues sólo mide la duración de las cosas, pero no las sostiene. No podemos evitar la idea, pero tampoco podemos soportarla, de que un ser, más grande que el cual no pudiéramos ya concebir ninguno, se dijese a sí mismo: vengo de eternidad a eternidad, fuera de mí no hay nada sino lo creado por mi voluntad, pero ¿de dónde vengo yo? Aquí se hunde todo bajo nuestros pies, y tanto aquello más grande que lo cual nada puede ya concebirse, como aquello más pequeño que lo cual nada puede ya concebirse, flotan sin sostén ante la razón especulati-

¹⁶ Cfr. sobre esta cuestión E. Tugendhat «Existence in Space and Time», en *Neue Hefte für Philosophie*, 8 (1975), pp. 14-33.

va, a la que no le cuesta lo más mínimo hacer desaparecer tanto lo uno como lo otro [y por supuesto también a ella misma, M. J. R.]»¹⁷.

Pero la razón, en esta su ultimidad en la que parece poder borrar todo, parece también que no tiene más remedio que presuponerse a sí misma de forma necesaria en ese borrarse, a pesar de que en definitiva no pueda verse cómo la razón podría sostener esa necesaria presuposición. Borrándose se convierte también en una referencia para sí imborrable, pero a la vez imposible. Es lo que describe Fichte al principio de la *Doctrina de la ciencia*¹⁸. Respecto a cualquier otra cosa (llamémosla A) vale decir que «Si A, entonces $A = A$ », es decir, si tenemos ahí un A, entonces ese A es un ente idéntico a sí mismo. Pero si negamos la condición, si no hay tal A, entonces tampoco tenemos lo condicionado, tampoco tenemos un ente idéntico a sí mismo. De ninguna manera podemos decir lo mismo del condicional «Si Yo, entonces $Yo = Yo$ », es decir, no vale decir lo mismo del *yo-pienso* que está a la base de todas mis representaciones. Pues en ese caso, si hipotéticamente queremos negar la condición, que es lo que haría la razón en caso de querer-se borrar también a sí misma, es decir, si queremos negar la condición «si Yo», el Yo se habría puesto ya por delante como condición precedente a esa negación, esto es, habríamos llegado tarde, la negación del Yo presupone el Yo que efectúa la negación. El Yo subyace y antecede incluso a su propia negación. Por tanto, los condicionales «Si A, entonces $A = A$ » y si «Si Yo, entonces $Yo = Yo$ », pese a tener el mismo aspecto, no pueden tener de ninguna manera una misma estructura, aunque sólo sea porque, en el segundo, la condición, aun negándola (en eso es igual que el primero), resulta que en definitiva no se deja negar y acaba retornando necesariamente (y en eso es completamente distinto del primero). La razón, al borrarse, se está subyaciendo a ella misma, y volverá de nuevo a subyacerse si trata de borrar ese subyacerse.

¹⁷ I. Kant, *KrV*, A 612 y ss.

¹⁸ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsg. von W. G. Jakobs, Felix Meiner, Hamburg, 1970, p. 11 y ss.

Y, sin embargo, también sucede que el Yo (pues es negable) no puede sostener esa presuposición de sí mismo que necesariamente le retorna.

2.8. La experiencia central de la Crítica de la razón pura en conceptos de Platón

Tenemos entonces que esa razón especulativa que desmonta el argumento ontológico, que desmonta la igualdad de pensamiento y ser, es la negación de todo Absoluto objetivo, de todo Absoluto-sustancia, es el no-ser de ese Absoluto, entendiendo por Absoluto aquello que reúne toda condición y contiene toda condición posible y pensable, siendo él Incondicionado. Y, sin embargo, esa razón, sin poder ser el Absoluto, por ser en definitiva razón finita, no tiene más remedio que ponerse en el lugar del Absoluto, como siendo el Absoluto que ella, sin embargo, no es; no tiene más remedio que ponerse como siendo una referencia última, también para sí, imborrable, pero que ella misma no puede sostenerse en ese carácter imborrable. Podemos entonces decir: esa razón especulativa es el no-ser del Absoluto en el que, sin embargo, el Absoluto consiste. Ésta es para Hegel la experiencia más básica de la conciencia moderna. Esto es lo más fundamental del paso de Kant a Hegel. Este paso significa la historicación de la *Crítica de la razón pura*, que queda inserta así en el desenvolvimiento de la experiencia de la conciencia, y, a la vez, el acabar de escribir la *Crítica de la razón pura*. Pues Hegel no tiene que añadir nada, no tiene que traer nada de afuera como un cuerpo extraño; la experiencia más básica de la conciencia moderna está allí presente, pero sin conceptuar como tal experiencia (el concepto de experiencia de Kant se amplía para abarcar la totalidad de lo que Hegel llama «experiencia de la conciencia»).

Pero lo que hemos hecho al expresarnos así ha sido expresar lo que evidentemente es el centro de la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* en conceptos de *El sofista* de Platón, o de *El sofista* y el *Parménides* de Platón, o de *El sofista*, el *Par-*

ménides y el *Filebo* de Platón. Simplificando un poco las cosas, podemos entonces decir: en la filosofía del sujeto que va de Descartes a Kant, lo que eran los conceptos ontológicos de una tradición metafísica básicamente determinada por Aristóteles quedan reducidos a elementos de una estructura de la subjetividad que posibilitan el que ésta se sea presente a sí misma como algo en el mundo a la vez que le es presente el mundo; pero precisamente en el punto en que ese sujeto moderno lleva a cabo la definitiva demolición de la metafísica y da consigo como *subiectum* en sentido absoluto, es decir, como estando a la base todo (en Descartes venía ya a suceder precisamente eso), y como estando incluso a la base de sí mismo, no puede entenderse a sí mismo sino en conceptos de la doctrina del ser y del no-ser de Platón.

Esta idea de Hegel, *de que la razón es el no-ser de lo Absoluto en que, sin embargo, el Absoluto consiste*, no convence, pero atrapa. Nuestras cabezas, incluso en cuanto dependientes del principio de subjetividad y, si se quiere, de su crítica radical tal como se viene practicando desde Nietzsche, están demasiado hechas a categorías de la metafísica aristotélica como para dejarnos convencer por estos *retruécanos platónicos*, por este Platón de «los cardos y espinas» de esos diálogos finales. Pero en todo caso, con esa idea están dados tres elementos muy básicos del pensamiento de Hegel.

El primero es que si la razón, en esa capacidad última de borrar todo e incluso a sí misma al haber de presuponerse absolutamente, no puede entenderse sino como no-ser del Absoluto en que el Absoluto consiste, entonces tenemos que lo Absoluto no puede pensarse como sustancia, sino como sujeto, como dice Hegel en el «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu*.

El segundo es que toda cosa, toda sustancia, vista desde esa su razón última, hay que entenderla como consistiendo en lo otro de sí. Esta «estructura proposicional» es la estructura de todo ente: la sustancia, en lo otro de ella no es sino ella misma, no es ella misma sino en lo otro de ella. Se trata de la noción de sustancia como mis-
 midad, como *self*. Y en el tenerse el *self* ahí a sí mismo *como tal*

consiste el sujeto consciente. Dependiendo de la doctrina de la proposición del *El sofista* de Platón, que liga proposición y ser-otro («El árbol es verde», «El ser-árbol es ser-verde, es ser otro de él, que es él»), y dependiendo también de Leibniz, hay en Hegel una llamativa y siempre buscada continuidad entre el sujeto gramatical subyacente a lo que se predica de él y el sujeto consciente, entre lo que en la gramática llamamos sujeto de una oración y lo que llamamos subjetividad. En la pequeña enciclopedia de Nuremberg queda enseñada patente una secuencia que es una continuidad de estructura y que es básica para entender el texto. Tenemos primero la *sustancia* inorgánica o sujeto con propiedades. Tenemos después la *vida*, es decir, la naturaleza como actividad enderezada a un fin (concepto), no consistiendo ese fin sino en esa propia actividad; aquello a lo que ella busca llegar y ajustarse y que, por tanto, todavía ella no es, pero que no es sino ella misma (sin dejar de ser por ello sustancia con propiedades, pero «suprimida y superada» en ese carácter de sustancia). Tenemos después el *espíritu*, es decir, la vida o concepto existente que se hace concepto de sí mismo y que, por tanto, se pone a sí mismo como otro de sí que no es sino él mismo (y que no deja de ser vida, y sustancia con propiedades, pero todo ello «suprimido y superado»). En el espíritu, la estructura proposicional (la estructura de pensamiento o de concepto) del ente en general retorna a su elemento, el pensamiento. Tenemos finalmente la vida autoconsciente que, en el hacerse concepto de sí misma, es decir, que, al darse alcance a sí misma, no puede finalmente entenderse sino como no-ser del Absoluto en el que el Absoluto, sin embargo, consiste. Es la vida autoconsciente en su forma de conciencia moderna.

Es a esta conciencia moderna a la que le queda abierta la *lógica del concepto* en el carácter absoluto de éste (§§ 12-95). Es esta misma conciencia moderna la que, al hacerse un concepto de sí que absolutamente se da alcance a sí mismo, no puede menos de considerar toda inmediatez, todo ser-ahí, toda *naturaleza*, como lo otro del concepto que no es sino el concepto mismo, y en definitiva como lo otro del espíritu que no es sino el *espíritu* mismo

(§§ 96-202). Es esta conciencia moderna la que, para entenderse a sí misma, tiene también que terminar lo que es la exposición del *espíritu en su carácter absoluto*, pues ella es esa terminación (§§203-208). Y, por tanto, es a esta conciencia moderna a la que el saber de sí (§208) no tiene más remedio que convertírsele en enciclopedia filosófica (§§ 1-11), es decir, en «recuerdo», en hacer memoria de la trama conceptual necesaria de su propia estructura de concepto. Y a la vez, su específica experiencia como conciencia moderna no puede menos de quedarle inserta en una historia filosófica (§202) que, desde el punto de vista de la representación religiosa, no puede ser sino una historia de Dios (§207). Parafraseando una definición que Heidegger da de la memoria (*Gedächtnis*)¹⁹, esta pequeña enciclopedia es la *memoria*, el concentrarse y recogerse el pensamiento de la conciencia moderna en aquello que la sostiene en su esencia, que la sostiene en lo que ella es, en cuanto que ello no es sino estando pensado en nosotros. Y ello después de haberse buscado ella a sí misma por todas partes, también en forma de *historia natural*, y haberse puesto entera ante sí misma, tal como ello se refleja en la *Enciclopedia* francesa y de estar buscándose a sí misma en todos los rincones del tiempo como se refleja también en la naciente *ciencia histórica*.

2.9. La experiencia central de la Crítica de la razón pura como experiencia de la libertad absoluta

La razón moderna da consigo mismo como necesariamente puesta en el lugar de lo Absoluto, aunque sin poder estarlo, y consistiendo en el no-ser de todo Absoluto, en que, sin embargo, lo Absoluto consiste, de modo que tendríamos que decir que el Absoluto se ha hecho autoconciencia, se ha vuelto razón finita. Pero es evidente que, al hablar así, no estamos sino repitiendo el concepto de libertad que he expuesto más arriba siguiendo a Hegel

¹⁹ M. Heidegger, «Was heisst Denken?», en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 123 y ss.

y a Heidegger, y respecto al cual dije que para Hegel era índice de infinitud y no de finitud. Como vimos, conforme al §180, «la única determinación del espíritu, en la que *todas* [las demás] están contenidas, es la libertad» y, conforme al §174, «el espíritu práctico se llama sobre todo *voluntad libre* en cuanto el Yo puede abstraer de toda determinidad en que está y en toda determinidad permanecer indeterminado y en igualdad consigo mismo». Por tanto, el espíritu práctico, la razón práctica, no es sino aquella razón especulativa que se sabe ser el no-ser de todo, pero que precisamente en ello se encuentra siendo como el no-ser del Absoluto en que el Absoluto consiste. Aquel no-ser como consistiendo en el cual o manteniéndose en el cual la existencia es libre, es decir, aquel no-ser en el que, como hemos dicho más arriba, consiste la libertad, es para la conciencia moderna nada menos que el no-ser del Absoluto en que el Absoluto consiste. Este Absoluto es el ser-libre del espíritu como única determinidad de éste; y esa determinidad o esa indeterminidad y vacuidad queda ahora en el centro de la conciencia moderna, precisamente en su carácter incondicionado. Hegel da así alcance a lo que había sido la primera idea de su «Primer programa de sistema»: «La primera idea es la representación de mí mismo como un ser *absolutamente libre*».

En el título III del libro I de las *Institutiones* de Justiniano se dice que la *summa divisio* en el derecho de personas es que todos los hombres o son libres o son siervos; la «*libertas quidem est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid aut aut vi aut iure prohibetur [...]. Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur* [la libertad es la facultad natural de hacer uno lo que quiera hacer a no ser que se lo impida la fuerza y el derecho; la servidumbre, [es] aquella institución del derecho de gentes, por la que alguien queda sometido *contra naturam* al dominio ajeno]», pues, como se dice en el título II del mismo libro I, «*iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur* [por derecho natural todos los hombres desde el principio nacían libres]». La existencia moderna es aquella forma de existencia que se basa en la reclama-

ción de libertad que desde siempre, es decir, que incondicionalmente, caracteriza ya al hombre. La libertad deja de ser una institución al lado de la servidumbre y se convierte en principio del derecho; y, por cierto, con carácter absoluto. Si la libertad significa la facultad de hacer aquello que uno quiera hacer si no se lo impide la fuerza y el derecho, ese carácter absoluto quiere decir que para la existencia moderna esa libertad se reclama como incondicional, que no puede tener otro límite jurídico que el que representa la igual libertad, es decir, la igual facultad de cada cual de configurar su vida como quiera sin necesidad de pedir autorización ni permiso a nadie, y que contra la libertad no es legítimo ejercer otra fuerza que aquella necesaria para hacer valer esa igual libertad.

En el título I del libro II de las *Institutiones* de Justiniano se introduce el derecho de cosas diciendo que la división suprema en ese derecho es que las cosas o pertenecen a nuestro patrimonio o no pertenecen a nuestro patrimonio. Y las cosas que no pertenecen a nuestro patrimonio, o bien pertenecen a todos los hombres, como sucede con el aire, los mares, las orillas de los mares, los ríos, etc., o bien pertenecen al colectivo de una ciudad, como son los teatros etc., o bien son esencialmente cosas de nadie, *res nullius*. Y las *res nullius* son las *res sacrae, religiosae et sanctae*, las cosas sagradas, religiosas y santas, es decir, todo aquello que tiene que ver con el más-allá de la existencia, en lo que se le hace a ésta evidente que ella no se ha puesto a sí misma, sino que es donación de los dioses, que ella sólo se tiene a sí misma como préstamo que le acabarán reclamando los dioses. Ahí es donde radican los límites últimos de aquellas *res sacrae, religiosae et sanctae* y donde la existencia ha de descubrir su propia medida, su propio orden. Pues bien, precisamente cuando la razón kantiana, especulativa y práctica, se descubre a sí misma como siendo en el no-ser del Absoluto, en el que, sin embargo, el Absoluto consiste, como estando en el lugar de lo Absoluto sin serlo, pues ella no es sino el no-ser de lo Absoluto que necesariamente está en lugar de él, ahí, ella se descubre no como un fin para otra cosa, ni como un fin para sí, sino

como un *fin en sí*, como decía Kant. Y en esa razón que da radicalmente consigo, que se convierte en referencia última como no-ser del Absoluto en que, sin embargo, el Absoluto tiene que consistir, radica todo lo religioso, sagrado y santo que para la conciencia moderna puede haber. Para ésta no hay nada intangible sino la libertad que es ley para sí misma. Y es ella la que tiene que construir constantemente a partir de sí misma su propia universalidad, su propia validez, es decir, dar contenido perpetuamente provisional a su carácter de ley.

En lo más hondo de la experiencia que hace de sí la razón moderna, la de venírsele abajo toda idea de un Absoluto-objetivo que sostuviese a la vez un orden del que el sujeto hubiese de ser accidente, ésta sabe que ella, en su finitud, sólo puede considerarse si acaso accidente de su propia libertad, que ésta es lo único Incondicionado, lo único santo, que merece, si acaso, el propio autosacrificio del sujeto finito moderno. Y todo ello como presente, como radical exigencia de actualidad, no como algo aplazado a un más-allá. Pues «para el hombre-Dios no hay más allá», él es la presencia y la actualidad del más allá, como se dice también en el §207. Y *strong reasons make strong actions*: se trata de la conciencia revolucionaria que busca ponerse, que busca darse existencia como el concepto del carácter incondicionado de su ser-libre que reclama actualidad, es la conciencia que, como hemos dicho, no puede menos de implicar aquella «conmoción no sólo ideal sino también real de la realidad» que lleva consigo la existencia moderna, como se dice en la *Fenomenología del espíritu* (al principio del cap. VI. B, III) y que, en un sentido distinto, describe K. Marx en la primera parte de *El manifiesto comunista*.

La *Fenomenología del espíritu* se entiende a sí misma como la conciencia moderna dándose razón del carácter incondicionado de la libertad, del encontrarse ella en el lugar del Absoluto, convertido, por tanto, en autoconciencia. En su rebelión contra el Absoluto-sustancia que sostuviese un orden del que la conciencia hubiera de considerarse accidente, la conciencia moderna puede

decirse a sí misma con Shakespeare «*thou has sworn against religion*, [pese a lo cual] *it is religion that doth makes vows kept* [tú has jurado contra la religión, pero es la religión la que hace que se respeten los juramentos]», es decir, el orden moderno de la libertad vuelve a basarse otra vez en la conciencia del Absoluto, en la conciencia del carácter incondicionado de ese orden de la libertad absoluta, pese a que éste sólo haya de considerarse provisional, porque la libertad acaba en definitiva rompiendo todo orden, resultando que todo orden no es sino accidente respecto a ella.

2.10. Grecia, cristianismo e Ilustración

En resumen, el paso de Kant a Hegel consiste en conceptualizar la experiencia más básica que queda en el centro mismo de la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*. Esa idea de Hegel viene a decir que pertenecemos a lo absolutamente otro en el que también consistimos. Como infinito que es, nos rechaza, sólo es infinito a través del no-ser del Absoluto en que consistimos, nos deja vernos y sabernos como mortales, sólo a través de ello sabemos de lo infinito y de lo inmortal. Éste es el lado *griego, trágico*, de Hegel, tal como aparece en los fragmentos de Hölderlin sobre la tragedia.

Pero resulta que eso absolutamente otro se ha convertido en nuestras incondicionales exigencias ilustradas de verdad y de justicia en las que también consistimos, pese a que seamos «hierba de un día» y, por tanto, sólo un accidente respecto a la incondicionalidad de ellas, respecto a la incondicionalidad de aquello en que consistimos. El hombre no lo es sin ser el hombre-Dios. Lo Absoluto se ha hecho autoconciencia. Éste es el lado *cristiano* de Hegel.

Pero eso quiere decir que Hegel nos mete en la vida de un Incondicionado, en una «historia de Dios», como se dice en el §207, que no es nada sino las puras pretensiones de incondicionalidad (las pretensiones de verdad y de justicia) inherentes a nuestra razón, pese a que no somos nada. El Absoluto, lo Incondicionado,

no es sino la propia incondicionalidad de la razón ilustrada que lo niega, y nada más. La Ilustración es el concepto griego de la religión cristiana, el concepto del hombre-Dios, pero concepto y sólo concepto. Éste es el lado *ilustrado* de Hegel.

Este lado *ilustrado* es aquel en el que para Hegel acaba siempre desembocando todo: la razón moderna, tal como se expresa en Kant, es la negación ilustrada de Dios, que, al acabar en una razón que tiene que ponerse como Absoluto, es la autonegación de Dios, el no-ser de Dios, en que Dios consiste; este borrarse de Dios es la actualidad del hombre-Dios, pensada en concepto griegos. Es decir, una negación de lo Absoluto, que se hace concepto de sí en su carácter finito y a la vez Absoluto. De nuevo, esto no es sino la conciencia moderna entendiéndose desde las representaciones religiosas y en pelea con éstas, en el extraer ella de éstas su propio concepto griego, tal como lo anticipa Platón en *El sofista*, el *Parménides* y el *Filebo*.

2.11. Reconocimiento y mal radical

Precisamente el reconocimiento intersubjetivo, cuya problemática se abre en el cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*, para sólo cerrarse en el cap. VIII, consiste en que en lo absolutamente otro de mí, en el consistir yo en el no-ser del Absoluto que, sin embargo, es el Absoluto, me reconozco como yo en la soberanía, incondicionalidad y carácter absoluto que a mí y a cualquier otro nos sostiene, pues yo soy lo Incondicionado absolutamente *otro* de mí, que es o puede ser o debe ser cualquier *otro*.

Pero, por otro lado, como hemos dicho, esa autoconciencia, la conciencia moderna, en cuanto crítica y destrucción del Absoluto-objetivo, no tiene más remedio que ponerse en el lugar del Absoluto. Precisamente por eso, la conciencia moderna es para sí misma la perpetua *tentación* de ponerse en lugar de Dios, de renunciar al carácter universal de lo Absoluto e Incondicionado en que ella consiste, es decir, de optar por la máxima de no universalizabilidad de las máximas. Y tal universalidad, hemos dicho, sig-

nifica *razón comunicativa*, es decir: en lo absolutamente otro de mí reconocermé como yo, pero en el carácter de Incondicionado y Absoluto que, no pudiéndolo ser yo, ese reconocermé me presta. La dialéctica del reconocimiento del cap. IV de la *Fenomenología del espíritu* expresamente se termina, pues, en el final del cap. VI (libertad absoluta entendida en términos de comunicación), en el final del cap. VII (la representación de Dios convertido en el espíritu presente en la comunidad que ante todo es comunidad de todos los seres racionales, conforme a lo que se dice en el §207) y en el cap. VIII (saber absoluto), en el que los contenidos de los caps. VI y VII se solapan con su propio concepto. Es decir, se solapan el concepto griego-platónico del cap. VIII, la ideas cristianas de mal, culpa, perdón y amor del cap. VII y la idea ilustrada de reconocimiento moral y jurídico y de la concreción que ello cobra sobre la base de una razón comunicativa, de una reconciliación mediante un uso público de la razón que siempre se sabe situado sobre el abismo que es la razón misma (cap. VI). El saber absoluto es así *concepto* de lo que la religión revelada es *representación*: del propio *saberse* a sí mismas las estructuras de la conciencia moderna en su incondicionada legitimidad.

De todos modos, al final del cap. VII Hegel aborda el problema de la teodicea, el problema del mal, preguntándose si el mal y el bien son entonces lo mismo. No sé si la respuesta significa rendirse ante el problema de la teodicea, eludirlo o responderlo. Hegel responde que Luzbel, la rebelión contra Dios, pertenece ya siempre a la esencia de Dios. Éste no es sin ella. Pero precisamente el quedar expulsado Luzbel, la aniquilación de la nihilidad, pertenece también a la esencia de Dios. El bien y el mal, concluye Hegel, son lo mismo, pero no son lo mismo, son lo radicalmente distinto, igual que el propio Dios respecto de sí. «Por eso la relación esencial del hombre con Dios es la del perdón de los pecados» (§207). El perdón que restituye al ser su inocencia, que convierte en no hecho lo que se ha hecho, es el centro mismo de la «historia de Dios», convertida en historia del hombre-Dios (§207).

3. LA HIPÓTESIS DE LO ABSOLUTO Y LA MODERNIDAD ESTÉTICA

3.1. Igualdad y negatividad. Tiempo y concepto

Como estamos viendo, lo que organiza la textura conceptual de esta pequeña enciclopedia de Nuremberg es la «negatividad del concepto». La vida, como hemos dicho, es para Hegel naturaleza que se convierte para sí en fin, que se tiene ella a sí como fin, que es «concepto existente». La existencia autoconsciente es vida que se hace concepto de sí misma, concepto existente que se hace concepto de sí. Y la conciencia moderna se hace concepto de sí entendiéndose como el no-ser del Absoluto: ella no es el Absoluto, ella no es nada Incondicionado y, sin embargo, sólo *siendo eso otro* y sólo puesta *en el lugar de eso otro* es ella lo que es, está en *igualdad consigo*. Precisamente el concepto, al darse completamente alcance a sí mismo, al tenerse en igualdad consigo, reluce en su completa negatividad, en su no ser él mismo. Es el no-ser del Absoluto en el que consiste el Absoluto. El concepto es «*sich auf sich beziehende Negativität* [negatividad (ser-otro) refiriéndose a sí misma]», negatividad que en su carácter de tal no está referida sino a ella misma. Es la negatividad que sólo como *negatividad* es *self*, es decir, consiste en *igualdad consigo*. Consistiendo en el no-ser del Absoluto en que el Absoluto consiste, es como Yo = Yo. Sin nega-

tividad, que queda para sí ahí, no hay autoconciencia. Y respecto a este saber absoluto la *naturaleza* es un afuera, que, por no poder ser afuera alguno, se deja entender desde dentro.

Esta negatividad del concepto se refleja como en ninguna otra parte en lo que es un ingrediente básico del *afuera* del concepto, en la intuición pura del *tiempo*. Como dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y también en esta pequeña enciclopedia de Nuremberg, el tiempo no es concepto, sino intuición, pero intuición pura. Pero lo intuido en esa intuición pura es el concepto; en el tiempo el concepto se tiene él a la vista ahí. El tiempo es el «concepto intuido», es decir, es el concepto en su quedar afuera, en su quedar ahí delante a la vista en su negatividad. El tenerse el concepto ahí a la vista en su negatividad, es el tiempo. El ahora no es el ahora que es sin haber dejado de ser el ahora que ya no es y sin haberse convertido en el ahora que aún no era y que ya también ha dejado de ser, que ya es pasado, para convertirse de nuevo en el ahora que aún no era, etc. El tiempo-ahora es la *igualdad consigo mismo* del ahora en su *ser siempre lo totalmente otro*, que incesantemente se devora a sí mismo. Sin negatividad no hay ahora. El *ahora* es el estar-ahí del concepto. Y el concepto sólo se es *actualidad o presente* en su propia negatividad, por la que queda suprimido y superado todo momento que se considere estable o fijo²⁰.

3.2. Negatividad del saber, negatividad de la libertad, negatividad del lenguaje

Ese doble momento de *igualdad y diferencia* queda subrayado en el cierre de esta pequeña enciclopedia. Conforme al §208, «la ciencia es el conocimiento concipiente del espíritu absoluto, es

²⁰ Como ya he sugerido más arriba, *Ser y tiempo* de Heidegger, tal como el conjunto de esa obra puede interpretarse desde su §82, puede entenderse como una discusión con Hegel acerca de la relación entre tiempo y concepto. Y, sin embargo, tengo la impresión de que el último Heidegger está más cerca de Hegel en lo que se refiere a esta cuestión de ese §82 de *Ser y tiempo*. Véanse, por ejemplo, las observaciones finales sobre pensamiento y tiempo en el artículo que acabo de citar: «Was heisst Denken?», p. 136 y ss.

decir, el hacerse el conocimiento concepto del espíritu absoluto. Al ser aprehendido el espíritu absoluto en forma conceptual, en forma de concepto, queda eliminado todo *ser-extraño* en el saber, y éste ha alcanzado la perfecta *igualdad* consigo mismo. Es el concepto que se tiene a sí mismo por contenido y se hace concepto de sí mismo».

Este doble momento de negatividad e igualdad del concepto queda asimismo subrayado, y de forma quizá aún más impresionante, en la exposición de la noción de ser-libre, a la que ya nos hemos referido. Pues no olvidemos que es en el saber en cuanto absoluto donde se conceptúa en su carácter absoluto la libertad absoluta moderna, o que saber absoluto y libertad absoluta (y ser el hombre Dios) son dos caras de lo mismo, o que el saber absoluto es la libertad absoluta que se ha hecho adecuado concepto de sí. Recordemos una vez más que, conforme al §180, «la única determinación del espíritu es la libertad, la cual es tanto el contenido como la forma de su ley» y que, conforme §174, «el espíritu práctico se llama sobre todo voluntad libre en cuanto el Yo puede *abstraer de toda determinidad* en que está y en toda determinidad permanecer indeterminado y en *igualdad* consigo mismo».

Pues bien, sobre esta igualdad y ser-otro del espíritu, que tienen que ver con su saberse y con su libertad, versa a su vez el lenguaje, el cual también es negatividad e igualdad consigo. La libertad (§174) y fundamento último (§208), es decir, la libertad, la cual no es libertad moderna sino entendiéndose en relación con ese fundamento último, se revelan en definitiva como la base del lenguaje, es decir, resultan ser en definitiva la base del lenguaje, tal como el lenguaje se introduce en el §159 de esta pequeña enciclopedia. «Se revelan», «resultan ser» son expresiones que implican en Hegel un concepto muy básico, el de «recuerdo» y «memoria», cuya forma de existencia es el lenguaje mismo. *Mnemosyne*, se dice en el §159, es el origen del lenguaje. Vamos a considerar lo que Hegel dice del lenguaje centrándonos, por lo menos inicialmente, en este lado de *memoria*.

El lenguaje, dice Hegel, es el quedar suprimido y superado lo sensible e inmediato, para convertirlo en una existencia, que, siendo, por tanto, inmediatez (por ser existencia), es también la igualdad consigo de lo universal resonando. En el §159 se dice que

«la voz es el evanescente fenómeno, el evanescente mostrarse de una interioridad, que en esta exteriorización no permanece como algo externo, sino que hace manifestación de sí como algo subjetivo que esencialmente significa algo. Es sobre todo importante el que mediante la articulación de sonidos, mediante el carácter articulado de la voz, no se designen sólo imágenes, con las determinaciones de esas imágenes, sino también representaciones abstractas. Mediante el signo que es la palabra, la representación concreta a la que el signo, la palabra, se refiere, queda convertida en algo carente de imagen, en algo sin imagen, que se identifica con el signo. Se mata la imagen y la palabra pasa a ocupar el lugar de la imagen. Esto es un león; el nombre se considera la cosa, ocupa el lugar de la cosa [...]. El lenguaje es el poder supremo entre los hombres. Adán, se dice en las Escrituras, puso nombres a todas las cosas [a todos los animales]. El lenguaje es mortificación de la existencia inmediata del mundo sensible, el quedar suprimido y superado éste en una existencia [el signo, la palabra] que es una llamada que resuena en todos los seres capaces de hacerse representaciones de las cosas».

El lenguaje es supresión de la inmediatez pero convertida ella en inmediatez, en existencia; el lenguaje es la existencia de la supresión de la inmediatez. Precisamente esa mortificación o supresión es el pensamiento, el espíritu. El lenguaje es, por tanto, la existencia del espíritu. Pero vayamos por partes. Vamos a desgarnar un poco lo que sobre el lenguaje acabamos de oír a Hegel, insistiendo sobre todo en la relación entre espíritu, existencia del espíritu y *memoria*.

3.3. Sentir, representar, pensar

Más arriba hemos dicho cómo la «estructura de proposición» que el ente tiene funda en esta pequeña enciclopedia la continuidad entre el sujeto en el sentido del sujeto de la proposición y el

sujeto en el sentido de conciencia y autoconciencia. Y por otro lado, hemos dicho que el *espíritu* es vida, «concepto existente», pero no sólo en la forma de vida, sino en la forma de saber de sí y hacerse concepto de sí.

Pues bien, en esta pequeña enciclopedia de Nuremberg, en los párrafos dedicados al saber y saberse del espíritu (§§ 127 y ss.), Hegel analiza primero el espíritu en su *sentirse* (§§ 131 y ss.), en su inmediato encontrarse ahí. Segundo, pasa a analizar el espíritu como *representación* (§§ 133 y ss.), es decir, el espíritu en cuanto estableciendo una diferencia entre el sentir y lo sentido, y moviéndose en esa diferencia. Y tercero, analiza el espíritu como *pensamiento* (§§ 163 y ss.), en cuya determinación vuelven a quedar en primer plano los aspectos de igualdad y ser-otro: «El pensamiento es la actividad del espíritu en la simplicidad independiente e igual a sí misma que el espíritu ofrece, una actividad que, desde ella misma [es decir, por propia iniciativa] y permaneciendo dentro de sí misma, pone determinaciones que tienen el carácter de la igualdad consigo misma y de la universalidad» (§163). A partir de aquí, lo que eran las determinaciones de la lógica del concepto (§§ 54 y ss.) se repiten en «el concepto existente», pero que se abre a sí y se hace concepto de sí, es decir, en la existencia autoconsciente; el *pensamiento* es así la estructura proposicional de lo que hay, considerada en el medio de la espontaneidad y libertad del espíritu, es decir, la estructura proposicional de lo que hay, retornada, como hemos dicho, a lo que es su medio genuino, su base.

3.4. Intuición, imagen

Pero detengámonos en el nivel segundo de los tres que son el *sentimiento*, la *representación* y el *pensamiento*, es decir, detengámonos en la *representación*, pues en cierta manera ahí se encuentra el centro conceptual de esta pequeña enciclopedia de Nuremberg. O en todo caso, esos párrafos son centrales. Al menos contienen los dos conceptos que son centrales en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia*, el de *Erinnerung*,

dividido en esta pequeña enciclopedia entre *Erinnerung* y *Gedächtnis*.

En este terreno de la *representación*, Hegel da tres pasos. En primer lugar se refiere al «recuerdo» (en el sentido de «recuerde el alma dormida»), al cobrar conciencia, al amanecerse (§§ 135 y ss.). Después habla de la imaginación, del empezar el espíritu a cobrar distancia y libertad respecto a lo que él se ha puesto delante (§§ 138 y ss.) y en este mismo sentido pasa hablar después de la *memoria* (§§ 153 y ss.). Y es aquí a donde pertenecen el signo y el lenguaje. En el §158 dice sobre el lenguaje: «La obra suprema de la memoria productiva es el lenguaje, que en parte es lenguaje fónico y en parte lenguaje escrito. En cuanto la memoria productiva o *mnemosyne* es el origen del lenguaje, de cualquier otro origen del lenguaje que no sea éste sólo podrá hablarse en lo que respecta al invento de determinados signos». No todo el lenguaje son proposiciones, ni tampoco todo signo es lenguaje, ni tampoco toda imagen, figuración o desvarío es signo. Pero todo ello tiene que pertenecer, en cierto modo, a un mismo plano.

Pues bien, lo que Hegel dice en estos párrafos es que el emerger de la existencia consciente es el emerger del lenguaje, no que de ello se siga el lenguaje, sino que ello es el lenguaje. Y por tanto, que lo que hemos llamado experiencia central de la conciencia moderna, la de no-ser sino el ser del Absoluto en el que éste consiste, tiene que ver con el lenguaje. En sentido literal, el lenguaje es la existencia del espíritu. El espíritu es concepto existente (vida) en la forma de hacerse concepto de sí; entender bien esto es reconocerlo como equivalente de la descripción: el espíritu es voz o semiosis articulada que se organiza en torno a la forma de articulación que es la proposición, en el reducirse, por lo demás, ésta a su fundamento. En los pasos que siguen vamos a tratar de entender esta equivalencia.

Y para entenderla bien, vamos a recurrir a otro libro de Hegel. Pues en estos párrafos de esta pequeña enciclopedia de Nuremberg, Hegel se hace eco de lo que ya había dicho en su curso

Filosofía real, en unas páginas que siempre han figurado entre las preferidas de los filósofos de la comunicación y del reconocimiento de Frankfurt. La interpretación de ellas se ha movido siempre en la dirección señalada por Habermas en su temprano artículo «Trabajo e interacción» recogido en *Ciencia y técnica como «ideología»*²¹. Y lo curioso de esa interpretación, como vengo diciendo, es que casi siempre va acompañada de la tesis subyacente de que el Hegel posterior, que se inicia con la *Fenomenología del espíritu*, representa un abandono de la mejor parte de lo dicho en ese curso.

El tener yo algo ahí delante (intuición) en cuanto soy yo quien lo tengo, en cuanto ese tener ahí delante lo que fuere es *mi* tenerlo (es el *mío*), es lo que Hegel llama *Bild*, imagen, en cuanto contradistinta de aquello que la imagen refleja. La imagen, dice Hegel, es la intuición pero en cuanto volviéndose «la suya» del espíritu, «la mía», es una reflexión de la intuición sobre sí, es el volverse la intuición otra de sí misma. Y Hegel comenta en el curso de Jena:

«Esta imagen pertenece al espíritu, a su igualdad consigo, a su simple *self*, pero esta igualdad no tiene ninguna diferencia, y, por tanto, tampoco aquí: las imágenes le pertenecen como algo no distinto. Está en posesión de ello, es señor de ello. Se conserva en su tesoro, en su noche. El hombre es esta noche, esta vacía nada, que contiene todo en su simplicidad. Y [las imágenes] no son conscientes, es decir, no son puestas otra vez como objeto ante la representación. El hombre es esta noche, esta vacía nada que en su simplicidad lo contiene todo, una riqueza de infinitas representaciones, sin estar pensando en ninguna ni en tenerlas presentes [o como presentes]. Ésta es la noche, el interior de la naturaleza que aquí se hace existente [que aquí cobra existencia], es el puro *self*. En las representaciones fantasmagóricas, lo que hay en torno a ellas es noche; aquí se dispara una figura sangrienta y allá súbitamente una forma blanca, y desaparecen de forma igualmente súbita. Y esta noche es lo que se ve cuando se mira a un

²¹ J. Habermas, «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser “Philosophie des Geistes“», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt 1969, p. 9 y ss. [J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, trad. cast. de M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Tecnos, Madrid, 1984].

hombre a los ojos, cuando se mira dentro de esa noche que resulta terrible; lo que vemos entonces colgar es la noche del mundo»²².

3.5 Himnos a la noche

Difícilmente se le puede escapar al lector de los *Himnos a la noche* de Novalis que son esos himnos los que resuenan aquí. Porque esa noche no es nada menos que puro *self*, el interior de la naturaleza, el ocaso del día de la *physis*, el atardecer de la naturaleza, el ponerse la luz, el más-allá abstracto del espíritu difunto, del espíritu ido. Sólo desde lo absolutamente otro de sí misma puede propiamente la luz amanecerse a sí misma. Cuando esa negatividad retorna a la existencia, es decir, cuando *se vuelve presente para sí ahí*, y además lo hace en su carácter de incondicionada, tenemos la existencia moderna, también por su lado de lo fantasmagórico de una cabeza sangrienta en torno a la cual sólo hay la noche que esa existencia moderna es para sí, tal como ello se tematiza en la sección del cap. VI de la *Fenomenología del espíritu* que lleva por título «La libertad absoluta y el terror». Si se fija bien el lector, todos esos temas que he enunciado, y en los que aquí no puedo entrar, van apareciendo en el cap. VI de la *Fenomenología del espíritu* en el mismo orden en que lo hacen en los *Himnos a la noche* de Novalis, de cuyo texto, a mi juicio, Hegel depende; sólo que en Hegel todo aparece aún más oscuro, porque se desvanece casi por completo la imagen religioso-erótica que prevalece aún en Novalis; Hegel subraya más lo sin-imágenes, lo abstracto mismo de la libertad absoluta e incondicionada, que queda en el centro de la conciencia moderna. Esta proximidad a Novalis y a la consideración de éste de la existencia moderna como cristianismo que incluso ya en esos himnos relativiza sus propias representaciones, es otro aspecto del radical distanciamiento de Hegel en los caps. VI y VII de la *Fenomenología del espíritu* de las posiciones de Hölderlin y Schelling, y también de Schiller, que él había compartido.

²² G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 180.

3.6. Representación, signo y lenguaje

Las nociones de signo y de lenguaje las obtiene Hegel en ese curso de Jena de una consideración acerca del aspecto de *poder* de lo negativo, del aspecto de potencia (*Macht*) de esa noche del puro *self* a la que se ha referido hablando de la imagen²³. Esa noche cerrada es aquella «representación de mí mismo como un ser absolutamente libre [...] con el que surge a la vez todo un mundo como única y verdadera creación a partir de la nada de esa noche», como se decía en la primera idea del «Primer programa de sistema». Hemos dicho que el tener yo algo ahí delante (intuición) en cuanto soy yo quien lo tengo, en cuanto ese tener yo ahí delante lo que fuere, es *lo mío*, y ello, en el terreno de la existencia, es lo que Hegel llama *Bild*, imagen, en cuanto contradistinta de aquello que la imagen refleja (lo intuitivo), y que esa imagen pertenece al espíritu. Tenemos entonces existencia, tenemos objeto (la imagen), que ha cobrado la determinación de ser mío y cuyo ser, cuando nos queda a su vez ahí delante otra vez, ya no tiene el puro significado de ser, sino que tiene el significado del *mío*, o *de lo mío*.

«Este ser-para-mí del objeto, esa vacua forma, es aquella noche, aquel *self* en el que yo lo sumí, que ahora me sale a mí siéndome objeto, y lo que está delante de mí es la síntesis de ambos, contenido y yo. Pero precisamente por ello, también ese nuevo objeto ha quedado también suprimido y superado en cuanto externo, se ha convertido en otro de lo que es. El objeto ha quedado bajo mi dominio; ha perdido el significado de ser inmediato. No ha tenido lugar sólo una síntesis, sino que el ser del objeto ha quedado suprimido y superado. Y precisamente eso, a saber: que el objeto no es, es lo que el objeto es. El contenido no está libre de su ser; pero ese ser es *self*; su contenido [...] es otro que su ser; en conjunto, él es otro de sí, tiene la esencia en otro sitio, es *self*, está refiriéndose a algo distinto: está haciendo de *signo*. En el signo, el ser-para-sí como esencia del objeto es a la vez objeto, y es objeto como suprimido y superado en su totalidad, en su contenido»²⁴.

²³ *Ibid.*, p. 181.

²⁴ *Ibid.*, p. 181.

Pero en un llamativo giro, Hegel añade que para obtener el lenguaje hay que dar un paso reflexivo más, ya que lo obtenido hasta aquí no es, por supuesto, el *lenguaje*, sino sólo el *signo*. El lenguaje es otra cosa, es el ser *signitivo* de las cosas, es el no ser las cosas sino *self*, pero *convertido ello a su vez en objeto*, en objeto que, por tanto, es público, en objeto en el que, por tanto, cualquier *self* da consigo como *self*. El lenguaje es ante todo intersubjetividad y mundo abierto, ambas cosas a la vez. Si espíritu significa: en el ser-otro no ser sino sí mismo, entendido ello en el nivel de la existencia consciente, entonces es en el lenguaje donde tenemos un ser-otro, cualquier otro, que es conforme con ese sí-mismo, que es conforme con el concepto de espíritu. El lenguaje es, pues, la existencia del espíritu como espíritu, el mundo que el espíritu se abre, o el espíritu en cuanto éste consiste en quedarle abierto el mundo. Dice:

«Esto, el que el yo mire la cosa sólo como un signo, y como no siendo ella en su esencia sino yo, es decir, como significado, como reflexión en sí, es a su vez ello mismo objeto, interioridad que ahí está ella misma como existente. Y sólo así es interioridad inmediata; tiene, pues, que entrar también en la existencia, convertirse en objeto, es decir: que en un movimiento inverso, esta interioridad tiene que hacerse externa; retorno al ser. Y *esto es el lenguaje como capacidad de poner nombres* [entendiendo el nombre en el sentido de llamar a la cosa lo que ésta es] [...]. El lenguaje es la fuerza que pone lo interior como ente, como siendo. Y esto es entonces el verdadero ser del espíritu como espíritu. Pues entonces el espíritu está ahí, es decir, existe, como unidad de dos *selves* libres [es decir, soy yo y cualquier otro, pues en el lenguaje soy cualquier otro distinto de mí ahí, existiendo me oígo yo y se me oye] y es una existencia que es conforme con su concepto [pues en lo existente no se tiene, y por cierto adecuadamente, sino a sí misma]. Pero se suprime y supera igualmente de forma inmediata, pues se extingue, pero es oído»²⁵.

Una cosa es la *apertura lingüística de mundo* y otra es el *mundo*, el cual está ahí con independencia de que quede lingüísticamente abierto o no; las cosas están ahí con independencia de

²⁵ *Ibid.*, p. 183.

que sean nombradas, de que esté dicho lo que las cosas son. Así es; pero esto que acabo de decir, donde queda a la vista es diciéndolo, donde queda a la vista es precisamente en el lenguaje. Y por supuesto, de nuevo, esto que acabo de decir es independiente del lenguaje, como he señalado. Lo que dice aquí Hegel es muy similar a lo que dice Quine²⁶ en la última sección de «Dos dogmas del empirismo». Dice Hegel:

«Primero, el lenguaje habla sólo con este *self*, con el significado de la cosa, *le da un nombre y expresa ese nombre como ser del objeto*. A la pregunta: ¿qué es esto? Respondemos: es un lobo, un asno, etc., es decir, no es un color amarillo, patas, etc., no es nada que algo tenga de por sí, no es nada que sea de por sí autónomo, sino que *es un nombre*, un acto de mi voz, algo completamente distinto que lo que es en la intuición, y esto es su verdadero ser. Pero se podría replicar: ¡eso es sólo su nombre!, *la cosa misma* es algo completamente distinto. Pero al hablar así, no hacemos otra cosa que recaer en la representación sensible. Pues lo que quiero decir es que sólo es un nombre, pero en un sentido superior. Pues sólo de entrada, sólo a primera vista, es el nombre ese ser espiritual tan superficial [que esa réplica está presuponiendo]. Pues es a través del nombre como el objeto es dado a luz como siendo a partir del Yo. Y esto es la primera fuerza creadora que el espíritu ejerce. Adán dio a todas las cosas un nombre. Esto es el derecho de majestad y la toma de posesión sobre toda la naturaleza, y es la creación de la naturaleza a partir del espíritu. Logos es razón, esto es, logos es la esencia de la cosa y el hablar y dar razón de ella, la cosa y el decirla, la *categoría*. El hombre habla a las cosas como suyas y vive en su naturaleza espiritual, en su mundo [en la naturaleza del hombre y el mundo del hombre], y éste es el ser del objeto. El espíritu versa sobre sí mismo. Dice al asno: tu eres un interior y ese interior soy yo, y tu ser es un sonido que yo he querido inventar. Asno es un sonido que es algo totalmente distinto que el ser sensible mismo [...], el mundo ya no es un reino de imágenes, internamente suprimidas y superadas, que no tienen ningún ser, sino que el mundo es un reino de nombres [esto es, del decir o estar dicho lo que las cosas son, lo cual sólo tiene existencia, y por cierto bien fugaz, en el medio de la voz, o

²⁶ Cfr. W. v. O. Quine, «Two dogmas of empiricism» (1953), en su *From a logical point of view*, CUP, Mass., 1980, p. 42 y ss.

en el medio del hablarse uno a sí mismo o en el medio borrrable de la escritura]. Aquel reino de imágenes es el espíritu soñando que tiene que ver con un contenido que no es ninguna realidad, ninguna existencia. Su despertar es a la vez la separación; y es entonces cuando sus imágenes cobran verdad. El que sueña no puede distinguirse del despierto, pero el que está despierto se distingue del que sueña en que lo que es para-él es además verdad [es lo que la cosa es]. Lo que tiene delante ya no es meramente su ser-para-sí, el objeto en imagen, sino que ese cerrado ser-para-sí tiene a la vez la forma de ser»²⁷.

Pero eso quiere decir, entonces, que «el Yo, él solo, es el portador, el espacio y la sustancia de esos nombres»²⁸. Esto es Kant, pero un Kant radicalizado, sin «cosa en sí». Lo que queda, si acaso, como materia subyacente, es lo intuido y lo sensible, pero suprimido y superado, lo mismo que lo que queda en Quine no es sino las excitaciones de nuestras terminaciones nerviosas, es decir, materia que no es sino lo otro de sí en el que el Yo consiste, como puede verse en los §§ 131-132 sobre el sentimiento y lo sentido; y en Quine la situación tampoco es muy distinta, si entendemos que «excitaciones de nuestras terminaciones nerviosas» es un «nombre».

En todo caso, parece que podemos decir que la posición de Hegel es aquí la de Kant, la de un Kant radicalizado, que se deja leer en términos contemporáneos; pero Kant, en definitiva. Y recuerde el lector que hemos ido centrando la presente introducción en torno a la cuestión del paso de Hegel a Kant y que es en ese contexto donde estábamos dando un repaso a algunos de los conceptos fundamentales que forman la textura de esta pequeña enciclopedia de Nuremberg con el fin de hacernos cargo de cada uno de ellos, pero también con el fin de ver esa textura en conjunto. Y, precisamente a propósito del concepto de lenguaje, y parece que de la mano de Hegel, acabamos de retornar a un Kant radicalizado, pero Kant. ¿No tendremos que realizar otra vez, esta vez a propósito del concepto de lenguaje, el tránsito de Kant a Hegel?

²⁷ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 183 y ss.

²⁸ *Ibid.*, p. 185.

3.7. Lo que somos: un signo sin interpretación. Sobre Hölderlin y Hegel

Creo que no. Pues lo que propiamente hemos hecho con estas consideraciones sobre el lenguaje es pasar de Kant a Hegel desde dentro de Kant, pero desde otro lado de lo mismo. Lo que acabamos de decir, a saber: que «el Yo, él solo, es el portador, es el espacio y es la sustancia de esos nombres», no es sino un signo. Y, por tanto, el «Yo» no es en definitiva sino sólo un signo, o mejor, el ser-signitivo de éste como estando a su vez ahí, como consistiendo la cosa en su nombre que dice el qué de ella. El Yo, como se subraya en el cap. VI de la *Fenomenología del espíritu*, sólo lo hay diciéndolo o diciéndomelo, no lo hay sino en ese decirlo. Pero por su carácter de ultimidad, por ser el último con el que, en todo lo que acabamos de oír sobre el lenguaje, nos acabamos encontrando, es un signo muy especial. El Yo es un signo, pero pendiente de interpretación, un signo aún pendiente de que se le dé un nombre que diga el «qué» de esa vacuidad suya, el «qué» de su carácter de noche y de su poder. Y al tener que plantear las cosas así, hemos pasado de Kant a Hegel, o por lo menos mucho más allá de Kant, y por cierto en términos de hermenéutica.

Conviene citar un poema de Hölderlin que lleva el título de *Mnemosyne*, el concepto que, como hemos visto, en esta pequeña enciclopedia pone Hegel en el centro de sus consideraciones sobre el lenguaje, pues creo que refleja muy bien el pensamiento de Hegel en este punto:

«Ein Zeichen sind wir, deutungslos/ Schmerzlos sind wir und haben fast/ Die Sprache in der Fremde verloren./ Wenn nämlich über Menschen/ Ein Streit ist an dem Himmel und gewaltig/ Die Monde gehn, so redet/ das Meer auch, und Ströme müssen/ Den Pfad sich suchen. Zweifellos/ Ist aber Einer. Der/ Kann täglich es ändern. Kaum bedarf er/ Gesetz. Und es tönet das Blatt und Eichbäume/ wehn dann neben/ Den Firnen. Denn nicht vermögen/ Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen/ Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet/ es sich, das Echo,/ Mit diesen. Lang ist/ Die Zeit, es ereignet sich aber/ Das Wahre [Somos un signo, pero sin interpretación. No sentimos nin-

gún dolor, y casi hemos perdido el lenguaje en lo extraño. Una lucha hay en el cielo y violentas se mueven las lunas, y por eso habla también el mar, y las corrientes han de buscarse su camino. Pues indudable es Uno, y puede cambiarlo todo a diario. Apenas si necesita ley. Y suena la hoja y se agitan los robles junto a las cimas. Pues los celestiales no lo pueden todo, sino que son los hombres los que alcanzan antes el abismo, y con éstos es con los que se invierte y retorna el eco. Largo es el tiempo, pero se produce lo verdadero]».

De las cuatro versiones que se tienen de este poema, ésta es una versión corregida (la tercera) de otra (la segunda) que aparece también con el título de *Mnemosyne* en la pulcra y puntillosa edición del *Homburger Folioheft* de Hölderlin que estoy utilizando, es decir, del cuaderno en que Hölderlin fue dejando sus ocurrencias, sus bosquejos, y también poemas acabados, durante su estancia en Homburg, muy cerca de Francfort, entre 1778-1800. Hegel, que vivió en Francfort hasta 1801, debió de conocer bien a este Hölderlin. En esa segunda versión en este *Cuaderno de Homburg* cambian los versos de la parte central del poema:

«*Wenn aber ein Streit ist über die Menschen/ am Himmel, und gewaltige Schritt/ Gestirne gehen, blind ist die Treue dann, wenn aber sich/ Zur Erde neiget der Beste, eigen wird dann/ Lebendiges, und es findet eine Heimat/ der Geist [...] und die Schrift tönt und/ Eichbäume wehen dann neben/ den Firnen. Nämlich es reichen/ Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo/ mit diesen* [Pero cuando hay una lucha en el cielo acerca de los hombres y las estrellas dan poderosos pasos, ciega se vuelve entonces la fidelidad cuando, sin embargo, hacia la tierra se inclina el Óptimo, y el espíritu encuentra un hogar [...] y el escrito o la escritura resuena, y las encinas se agitan junto a los ventisqueros, pues los mortales alcanzan mejor el abismo, y es con éstos con los que se vuelve y retorna el eco]»²⁹.

Otros conocidos versos de Hölderlin que reflejan asimismo bastante bien el pensamiento de Hegel en este asunto, además de que nos hacen pensar en Heidegger y su cabaña, es el poema titulado

²⁹ F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, tomo I, hrsg. von M. Knaupp, WBG, Darmstadt, 1998, p. 436.

«Im Walde», «En el bosque», recogido en un cuaderno de la misma época que el de Homburg, escrito, por tanto, también hacia 1800. El poema pone juntos saber de lo Incondicionado, libertad y el poder creador del espíritu que se da existencia principalmente en el lenguaje. Dice así:

«Aber in Hütten wohnt der Mensch,/ und hüllet sich ein ins verschämte Gewand,/ denn inniger ist's, achtsamer auch/ und dass er bewahre den Geist,/ wie die Priesterin die himmlische Flamme,/ dies ist sein Verstand./ Und darum ist die Willkür ihm und höhere Macht/ zu fehlen und zu vollbringen dem Götterähnlichen,/ der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen/ gegeben, damit er schaffend, zerstörend, und/ untergehend, und wiederkehrend zur ewiglebenden,/ zur Meisterin und Mutter, damit er zeuge, was/ er sei geerbt zu haben, gelernt von ihr, ihr/ Göttlichstes, die allerhaltende Liebe [Pero en chozas vive el hombre, y se cubre con hábitos vergonzantes; pues eso es más íntimo y también más solícito y cuidadoso, y que él conserve el espíritu, como la sacerdotisa la llama celestial, éste es su entenderse. Y por eso le ha sido dado el albedrío, poder superior para errar y llevar cosas a cabo, al igual que los dioses, al hombre le ha sido dado el más peligroso de todos los bienes, el lenguaje, para que creando y destruyendo, yéndose a pique, y retornando a lo siempre viviente, a la maestra y madre, él engendre lo que le ha sido dado en herencia tener, enseñado por ella, ella lo más divino, el amor que todo lo conserva]»³⁰.

Pues bien, la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa y el propio imponerse de las estructuras de la cultura moderna, tal como se reflejan en Kant, y con los que el espíritu entra en su *Heimat*, en su tierra propiamente dicha, son para Hegel ese *Ereignis* de la verdad, ese suceder la verdad en la que el signo carente de interpretación en que consistimos se confirma absolutamente como tal, pues se confirma en su absoluta vaciedad, es decir, se confirma en su carácter de no-ser del Absoluto, que, sin embargo, tiene que ponerse como Absoluto, como una vaciedad que es su propio más-allá, que no tiene otra interpretación que ella

³⁰ *Ibid.*, p. 265.

misma, y que, por tanto, carece de interpretación. A los robles y encinas, agitando cerca de los ventisqueros junto al abismo, les resuena del abismo el eco en que son ellos mismos los que engendran aquello que les ha tocado en herencia tener, les resuena del abismo el no-ser del Absoluto, el no-ser de una vaciedad que no tiene otro más allá que ella misma, en el que ellos consisten. Precisamente la ausencia última de interpretación se convierte en referencia absoluta. La casa y cabaña moderna ni es casa ni cabaña, es lo abierto como tal. La memoria, *Mnemosyne*, cuyo principal producto es el lenguaje y, por tanto, el signo y la interpretación de los signos, el recordarse del *yo-pienso* en el carácter con el que se hace experiencia de sí en Kant, es decir, en el carácter de signo último esencialmente sin interpretación al que en ultimidad se reduce el lenguaje cuando casi «se pierde en lo extraño», cuando no es sino él mismo para sí, todo ello, está en el centro de esta pequeña enciclopedia de Nuremberg. Y por eso el conjunto de la textura conceptual, cuyos principales elementos estamos repasando, tiene el sentido de ser la textura conceptual de esa memoria, de la que el lenguaje es el producto y la existencia, textura necesaria por cuanto inexorablemente viene hecha de esa referencia absoluta recogida en el §208, desde la vacía igualdad del saber consigo en el no serse sino lo absolutamente otro de sí mismo. Esa memoria completa viene precisamente puesta en marcha por la abisal ausencia de interpretación del signo que es el Yo del *yo-pienso*, del principio moderno de subjetividad que da consigo mismo. El Absoluto, el dios del que se dice en el poema «*Patmos*» de Hölderlin que «*Nah ist/ und schwer zu fassen der Gott* [cerca está/ y difícil de aprehender el dios]»³¹, no es para Hegel sino el carácter incondicionado, lo Absoluto de la libertad absoluta misma. La hermenéutica de Hegel se mueve, pues, en sentido enteramente opuesto a la idea de Gadamer en *Verdad y método* de contraponer verdad y método, hermenéutica y abstracciones de la conciencia ilustrada.

³¹ *Ibid.*, p. 447.

3.8. Hölderlin y Heidegger sobre el carácter advenidero del principio

En 1802 escribe Hölderlin una famosa carta a C. U. Böhlendorf³² en la que queda recogida la conexión que para Hölderlin se establece entre un nuevo principio, Grecia, ese nuevo principio como retorno de Grecia, *das Höchste der Kunst* (lo supremo del arte), *die höchste Art des Zeichens* (la forma suprema del signo) y la forma nueva de cantar del poeta, en la que todo lo filosófico se contiene. Es desde esa conexión desde la que la existencia moderna queda vista en su carácter de desierto, de noche, de vaciedad, de inanidad y de penuria. Respecto a ese carácter de la existencia moderna habría un amanecer, pues no es el Absoluto el que es noche, sino su ausencia. Hay una verdad advenidera, de la que modernidad es olvido y velo. Menciono esa carta de este Hölderlin «herido por Apolo» en la *Vendée* francesa, simplemente por concretar un poco las cosas, por referirme a un texto concreto, pero no voy a entrar en él. Pues me parece que lo que dice Hölderlin en esa carta queda muy bien reflejado por un texto de Heidegger, su curso sobre *Parménides* de 1942-43, y queda también generalizado, es decir, lo que dice Heidegger podrían hacerlo en buena parte suyo, por una u otra vía³³, casi todas las corrientes contemporáneas de crítica radical de la razón. Y en esa marcada dependencia de Heidegger respecto de Hölderlin se revelaría de nuevo la raíz estética de esa crítica, una raíz que, por tanto, como quiere Habermas, se estaría desconociendo a sí misma como moderna, si es que efectivamente no debe entenderse sino como moderna. La cita de Heidegger se refiere a la percepción de la crisis de civilización de los años 30 como catástrofe y decadencia. Dice Heidegger:

³² F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, tomo II, p. 920 y ss.

³³ «Olvido del Ser y expulsión de la parte proscrita son las dos imágenes dialécticas que hasta hoy vienen inspirando todas aquellas tentativas que arrancan la crítica de la razón de las figuras de pensamiento de una Ilustración en sí dialéctica y elevan lo otro de la razón a instancia ante la que la modernidad puede ser llamada al orden», J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 128.

«Sólo en vistas del principio puede pensarse y experimentarse la decadencia. Entonces la caída y decadencia es *sólo superable*, pero está *ya también superada* precisamente cuando se salva el principio. Y el principio sólo puede salvarse cuando puede ser el principio que él es. Y el principio sólo tiene carácter de principio, es el principio que él es, cuando el pensamiento mismo (y el hombre en lo que es su esencia, el pensamiento) piensan en términos de principio. Esto no significa el imposible de repetir el primer principio en el sentido de una renovación de Grecia y de trasladarla al presente, sino que significa: pensar en términos de principio y entrar así en discusión y diálogo con el principio, a fin de escuchar la voz de nuestro futuro temple y de aquello a lo que en el futuro estamos llamados. Pero ¿y si fuera que el principio ha caído en el olvido? ¿No tendríamos entonces que empezar experimentando que el olvido no es entonces una simple negligencia y descuido del hombre, sino un *Ereignis*, un acontecimiento que pertenece a la esencia del ser mismo y, por tanto, al desocultamiento (o memoria) [...]. ¿Qué, si no es sólo que el hombre hubiese olvidado la esencia del ser, sino que el ser mismo hubiese olvidado al hombre y lo hubiera dejado suelto [*losgelassen*] en el autoolvido?»³⁴.

El hacerse presente como tal este olvido sería el inicio de su inversión, del retorno de lo olvidado, la vuelta del principio.

Y así, los versos de Hölderlin: «*Ein Zeichen sind wir, deutungslos/Schmerzlos sind wir und haben fast/Die Sprache in der Fremde verloren* [Somos un signo, sin interpretación, no sentimos dolor, y casi hemos perdido el lenguaje en lo extraño]», son interpretados por Heidegger del siguiente modo:

«Somos un signo, este indicar es nuestra esencia. Somos, en cuanto señalamos en dirección a lo que se hurta a sí mismo. Como señalando hacia ello, el hombre es ese señalante o indicante [*zeigender*]. Pero no es que el hombre sea primero hombre y que además o quizás en ocasiones sea ese indicante [*zeigender*], sino que, arrastrado dentro de lo que se hurta, y en el ir viéndose arrastrado hacia ello, es como el hombre es lo que es. Su esencia descansa en ser tal indican-

³⁴ M. Heidegger, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1982, p. 249 y ss.

te. Lo que por su propia esencia es algo indicante, es lo que llamamos un signo. Y en ese arrastre del estar siendo arrastrado a lo que se hurta, es el hombre un signo. Pero porque el signo muestra algo que se escapa, que se hurta, resulta que el indicar [*zeigen*] no puede interpretar [*deuten*] aquello que escapa, aquello que se hurta. El signo que somos se queda, pues, sin interpretar»³⁵.

3.9. Hegel sobre la inanidad y vacuidad del principio

La repuesta de Hegel a esta posición posmoderna o de crítica radical de la razón ilustrada está en sus consideraciones sobre el *principio*, conforme a las que, en palabras de Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, «la nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo»³⁶. Este concepto de principio en Hegel es el que nos falta para completar nuestro repaso de los principales elementos de la textura conceptual de esta pequeña enciclopedia de Nuremberg. Pues las consideraciones de Hegel, que vamos a ver a continuación, nos ponen en relación el parágrafo final de esta enciclopedia (§208) con el parágrafo propiamente inicial (§16), el parágrafo por el que empieza la lógica. El concepto, al darse plenamente alcance a sí mismo en su carácter absoluto (§208), tiene que haberse pensado *«principalmente»*, tiene que tenerse a sí mismo delante en su carácter de principio (§16). Y si eso es así, el §208 no puede ser sino el *«wieder anfangen»*³⁷, del que habla Hölderlin en la carta citada, el recomenzar del §16. Pero en lugar de citar este último parágrafo, voy a referirme a la versión que su contenido recibe en el pasaje correspondiente del comienzo del libro primero de la *Ciencia de la lógica*.

Al principio de la *Ciencia de la lógica* habla Hegel del puro ser y la pura nada. Dice sobre el ser: «Puro ser, sin ninguna determinación ulterior. En su indeterminada inmediatez es sólo igual a sí

³⁵ M. Heidegger, «Was heisst Denken?», p. 130.

³⁶ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 41.

³⁷ F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, tomo II, p. 922.

mismo y no es tampoco desigual respecto a otro, no tiene ninguna diversidad respecto de sí ni tampoco hacia afuera [...]. Es la pura indeterminidad y vacío. No hay nada que intuir o que ver en él si es que aquí puede hablarse de ver o de intuición, o es quizá ese puro y vacío intuir mismo. Tampoco hay nada que pensar en él, o es el puro pensamiento vacío. El ser como inmediatez indeterminada es efectivamente nada, y ni más ni menos que nada». Y dice sobre la nada: «Nada, la pura nada, es simple igualdad consigo misma, perfecta vaciedad y ausencia de determinación y contenido. En cuanto puede hablarse aquí de intuición y pensamiento, es una diferencia el que se esté intuyendo algo o nada o el que se esté pensando en algo o en nada. No intuir nada o no pensar en nada tiene, por tanto, un significado [el marcado por esa diferencia]; y si distinguimos entre ambos [entre pensamiento e intuición] entonces no hay nada, no existe nada en nuestra intuición o en nuestro pensamiento: o más bien la nada es la intuición vacía o el pensamiento vacío mismos, y la misma intuición vacía o pensamiento vacío que el ser. Nada es, por tanto, la misma determinación, o más bien, ausencia de determinación, y por tanto lo mismo que el puro ser [...]. El puro ser y la pura nada son, por tanto, lo mismo»³⁸.

3.10. Hegel sobre el carácter advenidero del principio

Pero ¿en qué sentido son estas consideraciones de Hegel sobre el principio una completa recusación de las posiciones tanto de Hölderlin como de Heidegger en cuanto éstas significan un dejar detrás la noche de la existencia ilustrada moderna, un despertar de su definitiva decadencia? Hemos dicho que para Hegel la experiencia básica de la modernidad es que la razón moderna, definitivamente en la *Crítica de la razón pura*, se descubre como el no-ser de lo Absoluto en el que, sin embargo, lo Absoluto consiste, como el puro vacío en el que la intuición y el pensamiento se tie-

³⁸ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, Felix Meiner, Hamburg, 1967, tomo I, p. 66 y ss.

nen delante en su indeterminada inmediatez, al dar el pensamiento *con su propio carácter absoluto*. El puro ser y la pura nada, que son, por tanto, lo mismo, son *absolutamente* el principio. Pero si esto es así, la verdad advenidera del principio a la que se refiere Heidegger, y a la que se refiere la infinita nostalgia de los himnos de Hölderlin, no es otra que la de la razón ilustrada moderna en su descubrirse esa razón en su carácter incondicionado, en su encontrarse ella puesta en el lugar del Absoluto. Y la inanidad de lo que absolutamente es principio (la inanidad del ser y la nada, que son lo mismo) se transfiere a la superficialidad de la existencia moderna, a la superficialidad del Absoluto revelado que es la razón moderna, pues, como se dice al final de la *Fenomenología del espíritu*, Dios revelado, la profundidad revelada, es la superficie y la inanidad de lo superficial. El hombre-Dios del principio de subjetividad, de la razón ilustrada moderna, no tiene más allá, él mismo es para sí su más-allá, él mismo es el advenir de la verdad del principio, pese a toda su noche y superficialidad. En cuanto hombre-Dios, él es la completa verdad de ese principio, tras el cual nada hay, como se refleja en el propio carácter incondicionado de lo que de él resulta. La nada del Absoluto es el puro ser de la conciencia moderna en su propio encontrarse ella ahí en el lugar del Absoluto como siendo en su puro ser e inmediatez el no-ser, la nada de ese Absoluto; y por eso la conciencia moderna es también retorno reflexivo de la inmediatez, apelación ilustrada a lo inmediato y a la experiencia inmediata (como consistiendo eso inmediato en lo Absoluto) que caracteriza a la cultura ilustrada moderna, como Hegel señala muy bien en su análisis de la Ilustración en el cap. VI de la *Fenomenología del espíritu*. Para Hölderlin lo supremo de la religión del arte es el himno y la tragedia. Para el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* lo supremo de la religión del arte es la comedia, en el que la conciencia corriente se pone en el centro como un dios, y, mirándose a sí misma en su mundo, se ríe de todo y también de sí. ¿Se imagina alguien a Heidegger comentando una comedia de Aristófanes en vez de unos versos de Píndaro o de Sófocles o un poema o himno de Hölderlin?

3.11. Excurso sobre un concepto de historia de Benjamin. Historia, historicismo y diseminación

Y para esta conciencia moderna, que no tiene más remedio que tener delante todo el trecho que va desde lo que absolutamente es principio hasta la experiencia de su propio carácter absoluto, es decir, que se es concepto que se sabe en su carácter absoluto, que sabe de sí en su propio carácter absoluto, el tiempo en cuanto concepto intuitivo no tiene más remedio que tener este aspecto:

«Hay una concepción de la historia que confiando en la infinitud del tiempo sólo distingue el *tempo* de los hombres y las épocas que ruedan con rapidez o lentitud por las vías del progreso. Con ello se corresponde la falta de trabazón, la falta de precisión y rigor de la exigencia que plantea a la actualidad. Las consideraciones que siguen parten, en cambio, de un determinado estado en el que la historia queda agavillada como en un punto focal, como ocurrió siempre en las imágenes utópicas de los pensadores. Los elementos del estado final no aparecen como una tendencia de progreso, que en sí careciese de figura, sino que están profundamente insertos en cada actualidad como las creaciones y formas más amenazadas, más desacreditadas y de las que todos se ríen. Configurar ese estado inmanente de perfección hasta elevarlo a absoluto, hacerlo visible y dominante en la actualidad, ésa es aquí la tarea del historiador. Ese cuadro no hay que tratar de bosquejarlo pintando pragmáticamente los detalles (instituciones, costumbres etc.), del cual ese estado más bien escapa, sino que hay que aprehenderlo sólo en su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la Revolución Francesa»³⁹.

Puede que Benjamin esté pensando en la idea que Hegel se hace de la historia como lo más opuesto a la concepción que él propone aquí. Pero, *primero*, el que haya algo así como «la historia» en absoluto sólo puede ser posible para una conciencia que, al encontrarse ocupando el lugar de lo Absoluto, no tiene más remedio que barruntar el instante de ese encontrarse como aquel en el que el origen tiene su verdad, es decir, en el que coinciden el origen y la

³⁹ W. Benjamin, *Illuminationen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980, p. 9.

posición en que ella está. Para Hegel el tiempo es el concepto intuitivo. Al concepto que se tiene como concepto, que se tiene en su forma conceptual plena, su intuición que es el tiempo no puede organizarse esquemáticamente de otra forma, en lo que se refiere a la esfera del espíritu, que como totalidad de la historia, que se devora a sí misma en un ascenso desde la inanidad del origen hasta la superficialidad del presente, no siendo esta última sino un eco de aquélla. Es a esta conciencia a la que se abre la historia en su totalidad. En el instante en que ella consiste, esa conciencia puede ponerse en cualquier rincón de la historia no siendo ella propiamente ninguno y eso es lo esencial de su historia. Y ese *instante* coincide para esa conciencia con la exigencia de ponerse como lo Incondicionado, con la exigencia de la libertad absoluta, que no es ciertamente una exigencia menor.

Y por eso, aun cuando probablemente Benjamin esté pensando que lo que él dice es también lo opuesto, esa conciencia histórica es también la conciencia *historicista* para la que todo el devenir histórico y todos los avatares históricos le quedan ahí como en el presente del instante en que esa conciencia consiste. Aunque la noción de «instante» en la filosofía del siglo XX se suele asociar por lo general con todo lo opuesto a la concepción historicista, el historicismo no es sino la plasmación del *instante*, la conciencia *instantánea*, y como tal entiende Hegel la conciencia moderna en el haberse de poner ésta como siendo lo Absoluto. Y es esta conciencia *instantánea*, histórica e historicista, y no otra, la que por su propia estructura puede entenderse a sí misma como lo hace Foucault en «Nietzsche, la genealogía, la historia» (1971)⁴⁰, en la forma, ciertamente, de una pelea con el propio Hegel.

Y puesto que la existencia del espíritu es el lenguaje, esta conciencia histórica e historicista es también la «diseminación», la deriva de los signos, la deriva de las interpretaciones de los signos

⁴⁰ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, traducción de J. Vázquez Pérez, Pretextos, Valencia, 1988.

y de las interpretaciones de las interpretaciones de los signos, etc., pero, eso sí, sostenida por la incondicionalidad del *instante* que hace posible a la conciencia histórica y a la conciencia historicista moderna. Pues la diferencia que la alimenta es la de una conciencia finita que no tiene más remedio que considerarse a sí misma como lo absolutamente otro de un Absoluto, en el que ella tiene, sin embargo, que consistir sin poder serlo. Y ése es el Absoluto, infinitamente distante de sí mismo, pero en ello igual a sí mismo, que insistentemente trasparece incluso en los más furiosos ejercicios de deconstrucción contemporánea. Con todo lo cual estoy diciendo que posiciones en el pensamiento contemporáneo, que habitualmente se consideran lo más opuesto a Hegel que cabe pensar, quizá no sean sino un leve comentar a Hegel precisamente en términos del propio Hegel, y si acaso un «pensar con Hegel contra Hegel», en el que acaba resultando que eso quien mejor lo hace es Hegel mismo⁴¹.

3.12. Los dioses griegos y la humanidad olímpica. Cristo, el rostro del hombre-Dios como inmediatez sustraída.

Los griegos pusieron a sus felices dioses en un abstracto más allá en el que, como muestran los relieves de Fidias en el Partenón, ellos ignoran por completo a los mortales incluso durante la acción cultural de éstos, que se diría que sólo vale para hacerlos visibles en su felicidad y en su indiferencia. En la fiesta y acción cultural en la que el hombre se celebra a sí mismo, la bella individualidad olímpica, transmutada en universalidad, brilla como transfiguración de lo humano, como trasluciéndose en ella el dios y barruntándose ella como el dios, un fugaz instante de brillo e inmortalidad dementida. Pero es Cristo, del que la bella humanidad olímpica sólo es un barrunto, el que bajando al *sheol*, bajando al infierno, bajando a la muerte y, por tanto, a lo último de lo humano, tal como se

⁴¹ «Por eso, toda filosofía comienza hoy por ser una conversación *con* Hegel, no *sobre* Hegel [...], haciéndonos cuestión con él de lo que también para él fue problema», X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1974, p. 225.

nos describe en *Ser y tiempo*, convierte ese no-ser en el no-ser del Absoluto, tal como se explica en el capítulo segundo, versículos 5-11, de la epístola de San Pablo a los Filipenses:

«Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es señor para gloria de Dios Padre». [O como dice Hegel:] «La relación sustancial del hombre con Dios empieza ofreciendo la apariencia de que, en su verdad, consiste en un más-allá, pero el amor de Dios al hombre y del hombre a Dios suprime y supera la separación entre el más-acá y lo representado como un más-allá, y es la vida eterna. Esta identidad queda a la vista en Cristo, en Cristo se vuelve intuición. Como hijo del hombre él es hijo de Dios. Para el hombre-Dios no hay más-allá. A Cristo no hay que considerarlo como este hombre singular, sino como el hombre universal, como el verdadero hombre. El lado externo de su historia hay que distinguirlo del religioso» (§207).

Ahora bien, en la propia representación religiosa este Cristo del que en cierto modo los dioses olímpicos y, ciertamente, la humanidad olímpica sólo son barrunto, es el Cristo resucitado y subido al cielo, es inmediatez de Dios e individualidad de Dios, pero *inmediatez e individualidad sustraídas*. El Cristo ido manda a la comunidad su espíritu. La borrada abstracción de Dios y la sustraída presencia del Dios-hombre sólo son como espíritu de la comunidad, es decir, como incondicionalidad de la libertad: «Saber la reconciliación de Dios con el hombre, como siendo en y para sí, es el espíritu santo de la comunidad. Este reino de Dios es ante todo la iglesia invisible, que comprende todas las regiones y religiones del mundo» (§207). Precisamente a propósito de estos elementos de la representación religiosa, Hegel habla en la *Fenomenología del espíritu* de la *autosupresión de la representación* en la religión revelada, de la conversión de la *representación* en *concepto*.

Pero en su carácter de no-ser de lo Absoluto en que lo Absoluto, sin embargo, consiste, la existencia moderna es también inmediatez, es también individualidad, es existencia que también tiene que tenerse ella ahí delante precisamente en ese su carácter de absoluto en lugar del hombre-Dios que, en cuanto hombre universal, es esencialmente una inmediatez o existencia ausente, rostro como un rostro ausente o la ausencia de rostro. «Sólo es para la fe» (§207), dice Hegel; o quizá ni siquiera para la fe, pues ésta tiene esencialmente que decir con el autor del salmo 27: «De ti ha dicho mi corazón: “busca su rostro”». Pues a la libertad absoluta le es esencial el momento de completa indeterminación, de vacua abstracción puesta en el centro de la existencia.

3.13. El hombre-Dios como inmediatez sustraída y la centralidad del arte como arte

Del arte que, en cuanto arte, sólo es moderno, dice Hegel en esta pequeña enciclopedia de Nuremberg que

«expone al espíritu en individualidad y a la vez purificado de la existencia contingente y de los cambios de ésta y de circunstancias externas, y lo hace objetivamente para la intuición y la representación. Objeto del arte es lo bello en y para sí [es decir, el espíritu en exposición pura en la forma de individualidad], no la imitación de la naturaleza, pues ésta no es sino un trasunto temporal y no-libre de la idea. El arte depende de qué conciencia sustancial es el espíritu. Nosotros estudiamos las obras griegas, pero no por eso somos griegos. Pues no es la representación la que hace el arte, sino la vida productiva interna, el ser nosotros mismos eso».

Y lo que somos es la existencia del no-ser del Absoluto. En otro lugar de esta misma enciclopedia Hegel hace una curiosa observación acerca de eso que somos, pero en relación con el arte. Hablando de las alucinaciones fanáticas dice: «La exaltación fanática cae en la locura de preferir la exterioridad que se toca a las formas carentes de imagen. Lo sensible habría de quedar por encima de lo espiritual. En la cosa se quiere ver a Dios, pero sin el arte».

Como en Hegel no hay ninguna observación casual, ésta parece querer decir que en lo sensible se puede ver a Dios, «pero con el arte»; de ahí que, como he indicado más arriba, en el curso de Jena afirme (como justificando la calculada inclusión del arte en la figura «religión» en la *Fenomenología del espíritu*) que «el arte en su verdad es más bien religión»⁴². Pues bien, ése es el lugar del *arte en cuanto moderno*. Es el dejarse ver la libertad absoluta en su ausencia de rostro, pero precisamente en su carácter absoluto. Y esta idea del arte como única figuración posible de lo Absoluto en la noche del concepto recoge la centralidad que Hölderlin o Schelling conceden al arte, pero como fenómeno específicamente moderno, como única figuración posible de lo Absoluto en la noche del concepto y en la esencial ausencia de rostro del hombre-Dios que caracterizan precisamente a la existencia moderna, y no como anuncio de un más allá de ésta, porque, de nuevo, el hombre-Dios es su propio más-allá, la existencia moderna es ella para sí su propio más-allá.

3.14. El arte sin imagen directriz. Tres observaciones de Adorno

Pero el decir así las cosas tiene la altisonancia del lenguaje religioso. Esto mismo se puede decir también de forma mucho menos altisonante recurriendo a Adorno. En el artículo que da título a su colección de ensayos *Ohne Leitbild. Parva aethetica*⁴³ hace Adorno tres observaciones que voy a comentar brevemente para concluir.

Subraya Adorno, en *primer lugar*, la *no heteronomía* de toda genuina obra de arte: «Con todas las reservas habría que decir algo general. Toda obra de arte tendría que estar hoy completamente trabajada, no contener ninguna mancha ciega, ninguna forma recibida *heterónomamente*. El que sea esto lo que se tiene a la vista, o el que la obra no respete ya en absoluto por su propio plantea-

⁴² G. W. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 266.

⁴³ Th. W. Adorno, *Ohne Leitbild*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967, p. 16 y ss.

miento esa pretensión de Absoluto que ella no tiene más remedio que entablar por su propia existencia, eso es lo que decide sobre el nivel que la obra alcanza». Por tanto, lo primero es para Adorno la pretensión de absoluto de la obra y la supresión de toda heteronomía, es decir: toda obra genuina desdice aquello de lo que depende. Esto siempre fue así, pero hoy se convierte en elemento de la conciencia artística. Y ello es desde luego campo abierto para la subjetividad y para el capricho, y también para la ramplonería y la superficialidad, pero sólo ese campo puede ser el terreno en el que se produzca también el *logro* artístico. Toda obra desdice la anterior, pero no la supera. O mejor, toda obra cancela y supera la anterior, pero para seguir siendo lo mismo que ella, para consistir igualmente en la completa autonomía de su forma. Todas las obras genuinas de arte quedan a igual distancia del centro, pero sin poder repetirse.

La *segunda* observación de Adorno se refiere al desmoronamiento actual de toda norma e imagen directriz:

«Se está también bien lejos de dar razón del contenido de objetividad de esta completa subjetividad y de esta completa libertad en el modo de proceder del artista. Pues lo obligatorio para el artista, que en vano podría extraérselo de nada cosmovisional, se oculta ante todo en el material con el que tienen que trabajar los artistas [...]. Pues en el material está sedimentada la historia. Sólo aquel que sabe distinguir en el material entre lo que históricamente viene al caso y lo irremediablemente envejecido, producirá conforme a ese material. A los artistas les es esto presente siempre que evitan formas, colores, sonidos, que, ciertamente, serían posibles como productos naturales, pero que por asociaciones históricas repugnan al sentido de aquello que habrían de producir [...]. En este sentido el material trae ya intenciones a la obra. Y ésta sólo puede asumirlas en su propio contexto entendiéndolas, adaptándose a ellas y así modificándolas. No se pinta con colores, no se compone con sonidos, sino con relaciones cromáticas o sonoras [que son históricas, que son cultura, que son espíritu]».

Así pues, en esa su pretensión de absoluto, es decir, con supresión de toda heteronomía, la obra de arte no es sino el relacionar-

se el espíritu con lo otro de sí como viniendo mediado por él mismo y siendo él mismo. Pero la conciencia moderna da consigo como siendo ella el no-ser de lo Absoluto en que lo Absoluto consiste, y que la convierte en la conciencia instantánea y, por instantánea, en histórica e historicista. Es decir, da consigo como pudiendo mirarse en lo simplemente otro de sí misma. Por tanto, es esta conciencia la que tiene por antecedente suyo cualquier forma de arte por lejana y extraña que sea, en cuya supresión y superación, sin embargo, habrá ella de consistir. Pero también esta conciencia moderna que da consigo como el no-ser de lo Absoluto, como el Absoluto ser-otro de sí misma, da consigo en su carácter de no-casa, en su propio serse para sí misma lo extraño de sí, y aún lo siniestro.

La *tercera* observación se refiere a la «esfera técnica» como la única en la que cabe discernir

«entre lo correctamente vinculante y lo falsamente vinculante, y ello sin necesidad de recurrir a engañosas imágenes directrices [...]. Desde las prescripciones técnicas en la enseñanza de las artes, que todavía se orientan por normas externas y por formas de proceder externas, pero que son capaces de discernir bien conforme a la medida que ellas establecen, hay que elevarse a aquel concepto de técnica que, más allá de todas esas representaciones aparentemente aseguradas, partiendo de la pura complejión de la cosa, instruya a ésta acerca de cómo tiene que ser y cómo no. Y si se dice que la técnica es puro medio y que sólo el contenido es fin, resulta que esto es sólo una media verdad como todo lo trivial. Pues en el arte no hay presente contenido alguno que no esté mediado en el fenómeno, en su forma de aparecer, y la técnica es la suma de esas mediaciones. Sólo mediante el cumplimiento de legalidades técnicas puede decidirse si una obra de arte tiene sentido o no, no hay otro modo; el sentido de una obra de arte ha de entenderse en y desde los centros de su complejión, y no como algo a lo que ella se refiera o que ella exprese».

Es decir, en su pretensión de absoluto, con supresión de toda heteronomía, y no consistiendo sino en la relación absolutamente libre del espíritu con su otro como siendo él mismo, la obra de arte

es un puro hacer, pura perfección técnica en la que la técnica se supera a sí misma en un «porque sí», cuyo sentido sólo puede leerse desde los propios puntos nodales de la obra, y no desde afuera. Y es así como la obra de arte, de arte como arte, es el darse figura, es la figuración de lo Absoluto de la libertad, el quedar a la vista el Absoluto de la libertad, sin contenido heterónimo y, por tanto, sin objeto. Pues es en el arte, y no en el saber ni en la religión, donde ello se deja ver. En el arte como arte se da, pues, figuración de lo que no tiene ni figura ni rostro.

3.15. Arte y apertura de mundo. Un ejemplo de Juan Ramón Jiménez

Pero la libertad moderna, hemos dicho, es el Absoluto ser-otro de la conciencia moderna, el ser ésta el no-ser de lo Absoluto, que no es sino lo Absoluto, y en ello consiste el carácter incondicionado de esa libertad. Ese ser-otro, ese serse el no-ser de lo Absoluto, esa diferencia respecto de sí, es la específica apertura de la existencia moderna. Cada obra individual de arte lograda es un fogonazo único en que esa apertura se deja ver⁴⁴.

Y a veces este arte convierte en tema su estar en el lugar del no-rostro del hombre-Dios, de la ausencia de figura de la libertad absoluta, es decir, convierte en tema su ser un fogonazo único en el que no se deja ver sino la noche del concepto, la ausencia de rostro del hombre-Dios, la apertura de la conciencia moderna en su carácter absoluto. O no es que el arte convierta eso en tema, sino que se sabe ser en inmediatez e individualmente eso mismo. Es lo que sucede en el poema de Juan Razón Jiménez que éste titula «Ente»; lo que el poema dice no está sino en el decirlo mismo, el poema refulge desde sí mismo, precisamente por ser lo que él dice, pues en lo que dice consiste la base misma del lenguaje. En este poema, el recordar occidental, el sacudirse la apertura moderna de la existencia el olvido de su propio carácter absoluto, se da dos antece-

⁴⁴ Cfr. H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Éditions Comp'Acts, Chambéry, 2003, p. 21 y ss.

dentes, que el poema cancela y borra sin pretender superarlos. El primero es el poema «En una noche oscura» de San Juan de la Cruz, en el que éste convierte en arte renacentista, en arte en el que él solo se desgaja de la religión, la ausencia de rostro del hombre-Dios de la religión revelada; el poema de Juan Ramón Jiménez termina ese canto, en el sentido de recuerdo de un olvido. Y el segundo antecedente es lo totalmente otro, a saber, la conversión oriental de esa misma apertura absoluta en olvido dentro de esa misma apertura, pero olvido que se muestra en su esencial imposibilidad, pues aquí habría de ser un olvido moderno y precisamente el poema es lo contrario de todo olvido, pues es recuerdo del no-ser de lo Absoluto en que éste consiste. Un levísimo toque (buscado) de cursilería o mal gusto y un punto de siniestro ponen además a ese decir a infinita distancia de sí mismo; todo es como un casi «perderse el lenguaje en lo extraño», que mantiene en desasosiego y en infinita nostalgia de sí a la felicidad de la igualdad consigo mismo del concepto:

«Se va, subiendo a lo otro./ Allá arriba, donde el viento,/ sobre una
 raya del mundo,/ vuelo total, incandesce,/ duerme, entre piedra, sin
 sueño.// Y los pájaros más solos/ están como para nadie,/ bajan como
 para todos/ al nadie que está en el todo,/ al uno que está en la nada./
 La felicidad completa:/ el ser del no ser supremo,/ el no ser del ser
 supremo.// Ente constante al olvido,/ olvido en gloria del dios/ que no
 está en ninguna parte/ de tanto estar sin saberlo,/ y colma la soledad.//
 Este no ser sucesivo/ que es este ser verdadero;/ que nadie puede tro-
 car,/ que nadie puede quitar,/ que nadie puede evitar.// Y una sola flor
 se mece/ sobre la inmensa presencia/ de la ausencia magistral»⁴⁵.

⁴⁵ J. Ramón Jiménez, *Obra poética*, ed. de J. Blanco y T. Gómez Trueba, Biblioteca de Literatura Universal, Madrid, 2005, p. 1084 y ss.