

## INTRODUCCIÓN.

### LAS FIGURACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LO ABSOLUTO

*Manuel Jiménez Redondo*  
Universitat de València

En noviembre del 2007 se celebró en el Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad de Valencia (MuVIM) un congreso internacional sobre la *Fenomenología del espíritu* de Georg Friedrich Wilhelm Hegel, organizado por el propio MuVIM en colaboración con la Universitat de València. Viene siendo costumbre en el MuVIM dar cabida cada año a algún congreso, simposio o jornadas dedicados a la filosofía («la filosofía, una vez al año, no hace daño», suele decir su director, el profesor Romà de la Calle, catedrático de Estética de la Universitat de València); en el 2007 se cumplía el segundo centenario de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y además, a finales del 2006, se había publicado en Valencia una nueva traducción de dicha obra. El profesor Romà de la Calle nos encargó a Andrés Alonso Martos y a mí la organización de ese congreso. El peso de la organización lo llevó, a decir verdad, Andrés Alonso Martos, muy experto en estas lides, y sin cuya colaboración yo no hubiera sabido bien qué hacer. Ambos hemos de dar las gracias por su colaboración al profesor Romà de la Calle, también a Vicent Flor y Pep Monter (del MuVIM), quienes se encargaron respectivamente de los aspectos generales de la organización del congreso y de la puesta a punto de las publicaciones que se distribuyeron en él. Damos asimismo las gracias por su patrocinio a la Caja de Ahorros del Mediterráneo (CAM), a la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació (en especial a su Excmo. Decano Ramón López y al secretario de la Facultat, el profesor Juan D. Bares) y al Patronato Martínez Guerricabeitia de la Fundació General de la Universitat de València. A Rocío Garcés Ferrer hemos de agradecerle que nos cediera amablemente la foto *La letra del espíritu*, que se empleó en los carteles del congreso y en los programas de mano. Y, naturalmente, debemos dar las gracias sobre todo a los ponentes invitados y al público, que fueron los protagonistas del evento.

La presente publicación recoge las intervenciones en ese congreso celebrado en Valencia los días 26, 27 y 28 de noviembre del 2007, precedidas de unos fragmentos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel sobre la noción de Absoluto. Esta publicación es la tercera de las que este congreso ha dado lugar.

En la primera de ellas, bajo el título *¿Librarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo* (Valencia, MuVIM, 2007), se recogen colaboraciones de jóvenes investigadores, de «jóvenes hegelianos», ligados de una u otra manera a la Universitat de València, donde tratan de responder a la pregunta de por qué y cómo se han visto llevados a Hegel, y, por tanto, de responder al porqué de la atravesada presencia de Hegel en el pensamiento contemporáneo. *Atravesada* porque, por recordar alguna metáfora ya vieja, se diría que Hegel es el león muerto contra el que todo filósofo que se precie tiene que perfilarse y al que para ello empieza dando un puntapié con miedo a que quizá el león no esté tan muerto y le propine un último y fatal zarpazo; con miedo, pues, a que lo que parecía negación de Hegel no resulte ser sino otra vez Hegel.

El segundo libro contiene una traducción de la *Philosophische Enzyklopaedie für die Oberklasse*, o *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato* (Valencia, MuVIM, 2007), o pequeña *Enciclopedia de Nuremberg*, y un largo estudio mío sobre los conceptos más básicos de la filosofía de Hegel. Nos pareció que la pequeña *Enciclopedia de Nuremberg* constituía una magnífica introducción al proyecto enciclopédico de Hegel, momentáneamente interrumpido por la *Fenomenología del espíritu*.

La presencia de Hegel en el pensamiento contemporáneo es una presencia *atravesada*, pero el pensamiento de Hegel no es sólo un trasfondo contra el que el pensamiento contemporáneo se perfila y quizá no tenga más remedio que perfilarse, y de ahí la habitual ceremonia de un puntapié inicial al «león muerto» con la que ese pensamiento casi siempre se inicia, sino que todo el pensamiento contemporáneo puede y quizá deba verse también, o por lo menos en buena parte, al trasluz de la «madurez de la conciencia europea» y de ese punto culminante de la filosofía occidental que la obra de Hegel representa. Hegel es una especie de instante último en el que la casi totalidad de los motivos del pensamiento contemporáneo aparecen por última vez aunados, y respecto al que se los ve dispersarse de nuevo al haber de prescindir de ese trasfondo en el que cobran unidad. Pero esos motivos dispersos, a la hora de entenderse sobre sí mismos y, por tanto, a la hora de cobrar distancia respecto a sí mismos y de revisarse a sí mismos, se ven remitidos a Hegel, y en esa remisión no tienen más remedio que cobrar quizá memoria de aquella unidad de la que provienen.

Naturalmente, no fue la intención de los organizadores de este congreso el que éste reflejase ni siquiera un asomo de esa memoria de unidad. Lo que los organizadores del

congreso nos propusimos fue presentar las diversas corrientes del pensamiento contemporáneo en el momento de verse remitidas a Hegel. Y la verdad es que, tras haber buscado intervinientes que al remitirse a Hegel se contrapusieran enérgicamente a él, nos llamó la atención el que si no se producía coincidencia con Hegel, sí existía una relación casi siempre afirmativa con él. Así ocurrió tanto en el caso de representantes de la Teoría Crítica como en el caso de representantes de corrientes de la filosofía analítica del lenguaje, que hoy apelan a Hegel. Y lo mismo vino a ocurrir con los intervinientes que se remiten al tipo de relación con el pensamiento de Hegel que es habitual en todo lo proveniente de la fenomenología, de Heidegger y del postestructuralismo francés.

Si entendemos que las principales corrientes de filosofía del siglo XX han sido la filosofía analítica del lenguaje, la fenomenología y la hermenéutica, la Teoría Crítica y el postestructuralismo francés, bien puede decirse que, cuando esas tendencias empiezan a desvanecerse, la *Fenomenología del espíritu* reaparece con la misma frescura del primer día, exigiendo ser reinterpretada desde esa desaparición de aquello que casi hasta ayer era actual, como escribimos en el programa del congreso; aunque quizá fuese mejor decir que lo que hasta ayer era actual, precisamente se renueva al verse en la necesidad de repensarse como posibilidades de lo que ocurre en Kant y del concepto que se hace Hegel de lo que ocurre en Kant, en cuanto que en ellos queda ejemplarmente reflejada la estructura de la conciencia moderna. En muchos casos, los resultados de esas corrientes de pensamiento se saben cerca de las fuentes del pensamiento moderno, y estas fuentes retornan directamente en esos resultados. Salvo quizá en un punto, el motivo de lo Absoluto.

Dimos al congreso el título general de *Figuraciones contemporáneas de lo Absoluto*, y ésta es la razón de que nos haya parecido oportuno empezar incluyendo en esta publicación unos fragmentos de la *Ciencia de la lógica* directamente relacionados con la noción de Absoluto en Hegel. *Figuración* tiene en español el doble significado de *dar figura* y de *imaginar o suponer algo que no existe*. *Síntesis figurativa* es también un concepto básico en la teoría kantiana de la imaginación; ni en lo que se refiere a conceptos empíricos ni en lo que se refiere a conceptos puros puede haber concepto alguno si no es sobre la base de dar figura, de dar figuración, sin un figurarse aquello de lo que el concepto es concepto. Si, como acabo de decir, los motivos dispersos que en comparación con Hegel constituyen lo que podemos llamar pensamiento contemporáneo, y si a la hora de entenderse sobre sí mismos y de cobrar distancia respecto a sí mismos se ven remitidos a Hegel y en esa remisión no tienen más remedio que cobrar quizá memoria de aquella unidad que aún tienen en Hegel, resulta que esa unidad está presidida en Hegel por la noción de lo Absoluto; y en cierto modo también en Kant: la ultimidad del *yo pienso* de la «Analítica trascendental» se asocia con la borradura de lo Absoluto en la

«Dialéctica trascendental»; la razón pasa a ocupar el lugar de un Incondicionado que ella, sin embargo, no puede ser, a la vez que ante la razón sucumbe como mera figuración cualquier realidad objetiva que, independiente de la razón, quisiera o pudiera darse a eso Incondicionado.

Pues bien, la memoria de Kant y Hegel que se produce en el pensamiento contemporáneo es un retorno a Kant y Hegel, pero a un Kant y a un Hegel cada vez más clásicos, cada vez más ellos mismos, cada vez más pegados a su propia letra. Y si en ellos es central el pensamiento de lo Incondicionado y Absoluto, el pensamiento contemporáneo no tiene más remedio que consistir en re-figurar, en criticar las figuraciones, en tratar de hacerse figura y también en tratar de obviar cualquier figura de una noción como es la de Absoluto, que es tan imprescindible como «irrealizable», o también en hacerse figura de lo Incondicionado por la vía de circunscribir el vacío que lo «irrealizable» de la noción de Absoluto deja abierto. A estas figuraciones de lo Absoluto en el pensamiento contemporáneo se añade además el persistente interés filosófico por las figuraciones de ese vacío que proporciona el gran arte y el renovado interés cultural general por las figuraciones de lo Absoluto que proporcionan la religiones.

En sus distintas corrientes, el pensamiento contemporáneo quiere ser un pensamiento *postmetafísico* al que, sin embargo, la necesaria referencia a Hegel se le atraviesa y no le deja ser el pensamiento *postmetafísico* que querría ser, y así ni puede asumir a Hegel ni a Kant en lo que propiamente son, ni puede dejar de verse remitido esencialmente a ellos. Kant y el concepto que en la *Fenomenología del espíritu* y en su obra en general Hegel se hace de Kant se convierten entonces en buen indicador de algunos de los aspectos más básicos de nuestra propia situación intelectual.

Habermas abre su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires, Katz Editores, 2008), en el que se hace a su vez eco de tesis del libro del K. Löwith *De Hegel a Nietzsche* (Buenos Aires, Katz Editores, 2008), con la afirmación de que nuestra situación intelectual es similar a la de los «jóvenes hegelianos». Tal como lo ve Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cuando la conciencia ilustrada se da conceptualmente alcance a sí misma (y ésa es la idea que preside la *Fenomenología del espíritu*), resulta que los *principios* de la revolución democrático-liberal moderna y la lógica de las *representaciones* que el arte moderno y la conciencia religiosa moderna se hacen de lo Incondicionado concuerdan con los *principios* de la filosofía moderna. Pero tanto en los discípulos directos de Hegel como en la gran filosofía del siglo XIX (Marx, Kierkegaard, Nietzsche) que sigue a Hegel o que en todo caso se produce de una u otra forma a la sombra de Hegel, se viene abajo esa unidad de política, religión y filosofía que Hegel establece. En Marx los principios de la política se enfrentan a los de la religión y, a través de ese enfrentamiento, se enfrentan con los de la filosofía de Kant

y de Hegel, a la vez que los principios de la política atenidos a la filosofía que resulta de ese enfrentamiento caen a lo largo del siglo XX en un completo descrédito frente a los de la filosofía moderna contra los que la crítica de la economía política se revolvía. En el caso de Kierkegaard, los principios de la religión se contraponen radicalmente a los de la filosofía y vuelven quizá a re-fundar una especie de nueva indiferencia luterana frente a los principios de la política, pese a que los principios de la política moderna difícilmente pueden entenderse si no se ponen en relación con el vuelco experimentado por las representaciones religiosas a principios de la época moderna. Y en el caso de Nietzsche, finalmente, esas tensiones que, después de todo, en los «jóvenes hegelianos», en Marx y en Kierkegaard, aún se producían dentro de la esfera de la razón, acaban rompiendo esa esfera y ya no es que los ingredientes de la modernidad científica, tecnológica, política, protestante e ilustrada entren en un conflicto casi irreconciliable entre ellos, sino que es la propia razón la que supuestamente desde un «otro» de la razón se cuestiona a sí misma en su pretensión de razón y muy especialmente en lo que respecta a la incondicionalidad de esa pretensión. La razón ilustrada cuestiona su propia imagen «socrática», que se plasma tanto en la filosofía griega clásica como en el vuelco que respecto a ésta representa la filosofía moderna, y precisamente en el medio de la memoria de su procedencia griega clásica y de su procedencia cristiana se convierte en crítica radical de la razón, en crítica de la cultura ilustrada determinada por Grecia y por el cristianismo. De la mano de Nietzsche, la filosofía se vuelve «presocrática», «trágica» o, como mucho después le gustaba decir a Adorno, «postsocrática», «negativa».

Y, sin embargo, después de la crisis de civilización de los años treinta del siglo XX, en la vuelta a la razón desde la catástrofe y en el contexto de la continua memoria de esa catástrofe, se dibuja de nuevo aquella coincidencia de los principios de la política, del arte, de la religión y de la filosofía que Hegel afirmaba y sin la que, según Hegel, era imposible una conciencia ilustrada que, dándose alcance a sí misma, pudiese darse razón de lo que ella no tiene más remedio que suponer incondicionado. En términos demócrata-cristianos o en términos social-demócratas, los principios de la política se dejaron inspirar por los principios de la filosofía; y ésta, pese a entenderse como *postmetafísica*, peleó lo mejor que pudo con el inevitable y necesario «residuo de metafísica» que supone cualquier noción de incondicionalidad, y supo productivamente entenderse con su propia autocrítica radical proveniente de Nietzsche. Los principios de la religión y el «arte de lo sublime» contemporáneo no dejaron de ofrecer en la práctica representación y figura a la incondicionalidad que reclamaban para sí los principios de la política, o no dejaron de ofrecer en la práctica representación y figura precisamente a su no posibilidad de figura. Y tanto por el lado de la crítica radical de la razón, como

por el lado de las corrientes filosóficas más bien atendidas a la memoria de la arquitectónica de la filosofía de Kant, en obras importantes del pensamiento de los años setenta y ochenta del siglo XX reapareció la conexión que establece Hegel entre las representaciones artísticas y religiosas de lo Incondicionado, lo Incondicionado de los principios de la política moderna y la reclamación de incondicionalidad del saber ilustrado y de la razón ilustrada como tales. Esas obras acabaron convirtiéndose en «su tiempo puesto en conceptos».

Pero este *universal concreto* que representa la cultura ilustrada europea y occidental de la posguerra empieza hoy a quedarnos detrás, por lo menos en muy buena parte. Y si, como quiere Hegel, la cultura ilustrada no puede eludir su propia incondicionalidad, es decir, si no puede eludirse a sí misma, pero tampoco puede tenerse a sí misma sino como concepto expreso de la unidad en que ella consiste, presidido por la noción de lo Absoluto o de lo Incondicionado que ella no tiene más remedio que reclamar para sí, ocurre que sus elementos disociados se le convierten en *destino*; ella misma se convierte para sí en una fatalidad que no es sino ella misma no logrando darse alcance a sí misma ni dar razón de sí, que no es sino ella misma convertida en un movimiento objetivo que pasa por encima de ella misma.

Partiendo del *yo pienso* moderno, del concepto puro que se da a sí mismo existencia como concepto, como cultura de la razón, Hegel hace en un pasaje de la *Ciencia de la lógica* una consideración sobre el *poder* de este concepto, sobre la *violencia* en que ese *poder* irremediabilmente se transforma en cuanto se convierte en *parcial*, y sobre el *ciego destino* en que ese *poder* se convierte para sí mismo en cuanto como concepto está ausente de sí, es decir, cuando el inmenso poder del *yo pienso*, de la razón ilustrada capaz de reducir todo a sí misma (muy principalmente por vía de ciencia y tecnología) al ausentarse de sí misma, acaba reduciendo todo a nada. Dice Hegel:

El poder se convierte en violencia cuando el poder, una universalidad objetiva, es idéntico a la naturaleza del objeto y, sin embargo, la negatividad o determinidad del poder no es la propia reflexión negativa de ese objeto sobre sí conforme a la que él es un singular. En cuanto la negatividad del objeto no se refleja sobre sí misma en el poder, es decir, en cuanto ese poder no es la relación propia de ese objeto consigo mismo, ese poder es frente a esa negación sólo negatividad abstracta, la manifestación de la cual es ruina y catástrofe. El poder como universalidad objetiva y como violencia contra el objeto es lo que suele llamarse *destino*, un concepto que cae dentro de lo mecánico, del movimiento puramente objetivo; es lo que llamamos *ciego destino*, en cuanto su universalidad objetiva no es conocida ni reconocida por el sujeto en el específico ser-propio de éste (...). El destino del viviente es el género, género que se manifiesta mediante la compatibilidad de los individuos vivos que en la singularidad real de ellos no lo tienen por

género. Como meros objetos, las naturalezas sólo vivas, al igual que las demás cosas de naturaleza inferior, no tienen *destino* ninguno; lo que a ellas les sucede no es sino contingencia; ellas en su concepto se son externas como objetos; por tanto, el poder extraño no es para ellas nada más que su propia naturaleza inmediata, es decir, la exterioridad y la contingencia mismas. Destino propiamente dicho sólo lo tiene la *autoconciencia*, porque la autoconciencia es *libre*, y la autoconciencia es absolutamente en y para sí en la singularidad de su *yo* y se puede colocar frente a su universalidad objetiva y extrañarse de ella. Pero (...) esta existencia, como universalidad abstracta, es a la vez el lado abierto para la comunicación con su esencia que le ha quedado extrañada; y por este lado queda metida a la fuerza en el proceso (...), en el que el sujeto se convierte, sin embargo, también en algo extrañado de su esencia, en un objeto, entrando en una relación de exterioridad frente a su propia naturaleza y en la relación de exterioridad del puro movimiento externo en que él mismo se convierte para él mismo.

El interés y la ejemplaridad que sigue manteniendo la *Fenomenología del espíritu* quizá residan en que ese libro es un genial intento de la razón ilustrada moderna (y contemporánea) de darse alcance a sí misma para decidir sobre sí misma conforme a su propio concepto, aun en la noche o ausencia de figura de lo Incondicionado, como Hegel dice. Esta razón ilustrada, que en su universalidad es ya siempre destino para sí misma, busca comunicar con su propia universalidad como consigo misma, es decir, busca escapar así de sí misma como un *ciego* destino que, al no tener más remedio que convertir todo en sí, acabase convirtiendo su propia pujanza en ruina y catástrofe.