

ISSN 1751-8229

Volume Seven, Number One

DE ROMÁNTICOS Y HEGELIANOS

José María Ripalda¹

I.

Voy a dar cuenta de algunas reflexiones provisionales que están siendo impulsadas por mis trabajos filológicos, pero también por discrepancias teórico-políticas entre amigos que me son cercanos (y me atraviesan a mí mismo). Mi exposición tiene por tanto dos puntos de partida: El primero es mi ocupación directa en estos últimos años con una nueva y más completa traducción de los escritos juveniles de Hegel.² Esta ocupación requiere algunas explicaciones previas por parte de alguien que pertenece al ámbito castellano-parlante.

En el intento de rehacer Alemania a partir de su hundimiento total (el ‘*Zusammenbruch*’—catástrofe, debacle—, como se decía no sin eufemismo), una primera tarea de reconstrucción nacional había sido recuperar el patrimonio de los clásicos alemanes, contaminada por su ocupación nacionalsocialista. Esta tarea se realizó sobre todo de la forma más objetivada y prudente posible, como tarea filológica de edición,

1 Ha sido profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid, profesor visitante de la Freie Universität Berlín y, hasta su jubilación, profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

2 La primera traducción amplia, por Zoltan Szankay, de estos escritos constaba en lo fundamental de los textos que Hermann Nohl había agrupado bajo los títulos “La positividad cristiana” y “El espíritu del cristianismo”. Yo la completé con otros textos hegelianos (1796-1800) bajo el título *G. W. F. Hegel, Escritos de juventud*. (Hegel: 1978), (Nohl: 1907).

comenzando en el patrimonio “clásico” por Hegel, Fichte, Friedrich Schlegel, luego Schelling y Schleiermacher, además de Novalis, Hölderlin, más adelante Jacobi...

Por otra parte apenas había figuras filosóficas –aparte de los exiliados- capaces de hablar en primera persona, sin necesidad de interponer tareas filológicas, pues todas tenían necesidad de compunción o de reserva por su pasado político; el mismo Heidegger tuvo que pasar su período de ostracismo. También en la filología filosófica el tema era “complejo”, como es el caso del maestro de Pöggeler, Johannes Hoffmeister – ex-miembro de las SA- y no digamos de Heinz Heimsoeth, cuyo prólogo, por cierto, encabeza desde 1984 la edición crítica de Hegel (Hegel: 1983 ss). Dentro de la reconversión “democrática” de la intelectualidad alemana se impuso a partir de los 60 la ampliación hermenéutica de la filología a través de Gadamer; la hermenéutica tenía una estrecha vinculación con el terreno poco sospechoso de la teología y de hecho en esa década la interpenetración de filosofía y teología fue intensa en Alemania³. Es también Gadamer quien en 1962 funda la *Hegel-Vereinigung* como respuesta “filológica” al izquierdismo de la *Hegel-Gesellschaft*, fundada 9 años antes por Wilhelm Raymund Bayer. Hegel se convertía en el caballo de batalla en el frente alemán de la Guerra Fría y Gadamer en una especie de referencia central para la filosofía alemana.

La brillante tesis doctoral de Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik* (Pöggeler: 1955, 1999), abundantemente citada a continuación, marcó tal vez un cierto hito. Pöggeler era joven, se doctoraba diez años después de acabada la guerra. No tenía que luchar con los hechos de su propia biografía. Su estudio transmite neutralidad, una sensibilidad fina modula lo que de otro modo podría valer como positivismo filológico. Sólo unas pocas referencias en ella -a la profundidad del espíritu alemán o a la falta de una teoría de la libertad- indicaban apenas su funcionalidad en la recuperación de la Alemania ahora “Federal” frente a la República Democrática Alemana (que en 1961 se encerraría tras el “Muro”). La “Libertad” suministraba así también una cierta continuidad vergonzante con el anticomunismo de la Alemania nazi bajo la bandera de los únicos vencedores reconocidos como legítimos: los Estados Unidos. Y a Pöggeler se le encomendó en 1958 la dirección del nuevo *Hegel-Archiv*,

³ Pese a algunas excepciones notables, como la del grupo de Dieter Bonhoeffer, la iglesia protestante se había pasado con armas y bagajes al nacionalsocialismo, mientras que la ambigua posición del papa Pío XII fue después muy controvertida (especialmente en *El vicario* de Rolf Hochhuth). En todo caso la Iglesia católica cobró gran relevancia política como cemento anticomunista de Occidente. En cuanto a Gadamer mismo, discípulo y amigo de Heidegger, ni fue colaborador ni adversario del nazismo, si bien, avanzada ya la guerra, ocupó en la universidad el puesto que había tenido que abandonar un judío.

para elaborar la edición crítica de Hegel. Es en el contexto de esta edición como realicé allí mi tesis doctoral a comienzos de los 70 partiendo de una situación en España en cierto modo inversa a la de la Alemania de entonces. Fue para mí un espacio de libertad, pese a inevitables diferencias con el “buenismo” democrático de la RFA. Tratar de acomodar en el castellano la compleja estructura del discurso hegeliano era entonces un intento de respirar un poco en la propia lengua. Sus textos siguen constituyendo un refugio para mí; a continuación constituirán el cuerpo principal de las citas.

El segundo punto del que parto me afecta de otro modo. Se trata de una cuestión surgida en un contexto distinto del germano y filológico. Me refiero al tomo editado por Michael Sprinker, *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida's 'Specters of Marx'*. En él un grupo destacado de teóricos marxistas discute con Derrida, y el resultado –pese a muchas muestras de cortesía recíproca- es una incomunicación radical. Esta incomunicación pasa también a través de mí y me plantea desde hace años un campo teórico conflictivo. En medio del trabajo de traducción se me ha ocurrido primero una hipótesis sobre esta incomunicación: que Derrida continuaría de algún modo el romanticismo, mientras que los marxistas siguen una genealogía hegeliana. Esta hipótesis inicial ha ido precisándose: 1º, porque la hostil polémica entre Hegel y el Romanticismo temprano (la ‘*Frühromantik*’) no es total, sino que presenta más acuerdos profundos de lo que parece a primera vista; esto es aún más verdad del Hegel juvenil que estoy trabajando. Y 2º, toda la dificultad que parece tener Derrida con Hegel, es facilidad con Kant, que no constituye precisamente un ejemplo de romanticismo. Ahora bien, hay un aspecto en la crítica de Hegel a Kant que parece prolongarse en la incomunicación actual entre el marxismo y Derrida. Según Hegel Kant produce su objeto en el interior del sujeto y, haciendo del exterior algo trascendente a la libertad subjetiva, es incapaz de asumir lo contingente e histórico en la voluntad política; el *De la paz perpetua* kantiano es para Hegel un texto apolítico (Hegel: 1983, §§ 333, 337). Pues bien, hay una cercanía evidente de la decisión derridiana –enunciada tan genéricamente respecto al mundo- con el imperativo categórico; y en este sentido, añadiría yo, una cercanía con la retórica neo-ilustrada, que actualmente ocupa el proscenio de una política sin política. ¿Será esto lo que la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel: 1983, III, 453-464) llama “mistificación” (‘*Verstellung*’)? ¿O es que la deconstrucción de Derrida toma más en serio que los hegelianos la realidad “actual”?

Sólo que en este caso la realidad actual se caracteriza por su liquidación de lo político.
(¿?)

II.

Al abordar la preparación del 2º tomo de las *Gesammelten Werke* de Hegel en la edición crítica, han terminado imponiéndose las inconsistencias de la cronología establecida ya para el 1er. tomo de los *Gesammelten Werke*, publicado en 1984⁴. Un resultado de estos cambios, como ya previó Otto Pöggeler en los años 60, ha sido resituar el manifiesto/programa “Una ética”, que ha venido siendo conocido con el inadecuado título “Primer programa del Idealismo alemán”. La escritura es sin duda de Hegel; las ideas no sólo pueden haber sido compartidas con el Hölderlin y Schelling de entonces, pues, seguramente, durante el “destierro” bernés de Hegel ya habían sido objeto de apasionadas discusiones entre Hölderlin, Niethammer, Sinclair, Zwilling, Fichte, Novalis... (Cf. Jamme & Pöggeler: 1983) Precisamente lo importante es que en ese momento romanticismo y ‘*Klassik*’ –y dentro de ellos Hegel- muestran una confluencia, bien expresada como “*Goethezeit*”, que sólo se romperá, y nunca del todo, en el decenio inmediatamente siguiente. Este decenio, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, lo considero un tiempo axial: el del gran desastre sin paliativos de Alemania frente a Napoleón, quien, tras destruir el Sacro Imperio Romano-Germánico (1806), desmembrará Prusia en 1807 –el año en que se publica la *Fenomenología del Espíritu*- con la paz de Tilsit. En esos años un grupito de jóvenes intelectuales –y no eran nada más hasta que póstumamente se apoderó de ellos la imperial cultura guillermina- se plantea idealistamente en medio del enorme fracaso militar y político una nueva nación generosa y abierta, de valor humano universal, una visión preciosa que nunca se cumplirá, aunque generará toda clase de efectos, positivos y negativos⁵. En los dos decenios siguientes se expandirá, sobre todo en la Prusia destrozada, un movimiento nacional, constitucionalista, del que vive la filosofía de Hegel.

4 Escritos de Hegel datados de 1797 en adelante ahora resultan escritos antes de esa fecha, si bien en ocasiones han sido retocados posteriormente. Entre éstos se encontraba el titulado por Nohl “El amor”, así como esbozos sobre la figura de Abrahán que dibujan una crítica radical de la Ilustración precisamente en la fase que pasa como la más ilustrada de Hegel.

5 Significativas son al respecto las reflexiones políticas del joven Hegel sobre la “Constitución de Alemania” (1798-1801). Pocos años después prenderá en el reino colonial de España un movimiento semejante; pero el efecto duradero de las Cortes de Cádiz contribuirá más bien al surgimiento de nuevas naciones en ultramar.

En el manifiesto/programa de las navidades de 1796 todas las tendencias desde Kant aún podían ir juntas. Pero inmediatamente estalla el Romanticismo y con él la dispersión violenta de lo que en los últimos 30 años se había ido configurando en un cierto '*totum revolutum*': los ecos que llegan de la revolución comercial-industrial británica a través de los "filósofos populares", el grito de liberación y vida en el '*Sturm und Drang*', rompiendo a través de la Ilustración berlinesa y relegando a Leibniz; los influjos franceses, sobre todo Rousseau, Lessing y la 'Disputa del panteísmo' entre Jacobi y Mendelssohn, la revolución copernicana de Kant y su asunción estética por Schiller, el golpe de genio de Fichte y el avasallador spinozismo subjetivo de Schelling, la figura señera de Goethe durando y reaccionando a todos los estímulos. Sin embargo algo nuevo ha fermentado en el fondo de esta dispersión: la vivencia del Absoluto. Según cuenta Gabler (Hegel: 1984, xlix-lvi), ya como sucesor de su maestro en la universidad de Berlín, los alumnos de Hegel en Jena apenas eran capaces de distinguir no sólo entre Hegel y Schelling, sino entre Hegel y sus colegas Krause y Fries, todos ellos fascinados por el Absoluto. Schelling fue el que hizo del Yo absoluto fichteano – absoluto como adjetivo- el Absoluto (sustantivo), convirtiendo en su órgano al "*Humanum*" de Goethe; Hegel, a su vez, terminó estructurando el desarrollo dialéctico del Absoluto en la *Ciencia de la Lógica*, tal vez su exceso último, ya en busca del embalsamamiento; pero no sólo Schleiermacher afirmó enfáticamente el Absoluto, sino que también Friedrich Schlegel lo mantuvo como trasfondo de todas sus parábasis irónicas.

Se pueden encontrar rasgos importantes que terminan separando estridentemente a Hegel de sus contemporáneos románticos; un manual no tendrá dificultades en enumerar los más importantes: prioridad de lo político y constitucionalismo progresista por parte de Hegel frente a individualismo e inmediatez nostálgica de altar y trono, dominante entre los románticos⁶; deducción y sistema en Hegel frente al sentimiento y la intuición románticos. Hegel comparte con Goethe la

6 En Tieck -algo así como el Andy Warhol del romanticismo- se pueden encontrar expresivamente compendiadas una serie de características románticas emparentadas: ante todo la sensación de desgarramiento y nostalgia, religiosidad estética y sentimental –luego imitada en el catolicismo de los dos siglos siguientes-, entusiasmo por la Edad Media, la soledad en la naturaleza, el placer del viaje a pie –en los USA modernos en automóvil o, para los alternativos, en moto-, la nostalgia de Italia. Las diferencias entre Hegel y el romanticismo se hacen más acusadas, cuando se sale de la inmediata vecindad de lo filosófico (Pöggeler: 1999, 203-213). De todos modos Hegel apenas utiliza el término "romanticismo" (*Romantik*) como genérica caracterización de ese movimiento; más bien, utiliza el adjetivo "romántico" en las clases berlinesas de estética para designar el arte medieval.

percepción de los románticos como una epidemia, que les impide tomar en serio el mundo objetivo. Pero en el entorno inmediato de Hegel encontraremos enseguida románticos revolucionarios como Sinclair -insatisfecho con la inmediatez sentimental de Novalis y Friedrich Schlegel-, románticos especulativos de altísimo nivel como Schelling, por no hablar del mismo Hegel de los primeros años de Jena, que utiliza como peyorativos los términos “revolucionario” o incluso “protestante”, de acuerdo con la crítica romántica del protestantismo, pues éste habría roto la unidad de la cristiandad medieval e impedido una bella religión de la fantasía.⁷ Hegel compartía también la crítica romántica de la Ilustración, como muestra un cotejo con las clases del mayor de los Schlegel en Berlín (1801). Pese a su subjetivismo, es todo el primer romanticismo el que, junto con Hegel, Schiller, Goethe, piensa en el horizonte omniabarcante, y no meramente subjetivo, de una historia universal virtualmente divina.

En cambio no es el Absoluto lo que caracterizará a Hegel para los jóvenes hegelianos (los ‘*Junghegelianer*’), sino su pretensión de explicarlo deductivamente y de hacerlo como un sistema cerrado. Es más bien esta voluntad de poder lo que les fascina. Es también, una vez más, algo que tiene que ver con el desplome de las esperanzas políticas que aún podía albergar Hegel, una vez que, nueve años después de su muerte, muere también el rey Federico Guillermo III y le sucede su hijo reaccionario (y lunático) Federico Guillermo IV, “el rey romántico”; con ello desaparece la posibilidad de una Constitución ... hasta Weimar. Se trata de una compensación por la impotencia, y desde luego de un cambio epocal con el desarrollo de la revolución industrial y de la ciencia como fuerza que, entre otras cosas, desplaza seculares equilibrios sociales.⁸ La generación que empieza a escribir entonces está dominada por la sombra de un Hegel que ha dejado de ser inteligible, pero al que resulta inevitable recurrir, pues la misma escritura de “los jóvenes hegelianos” –especialmente la de Marx– testimonia del tipo de intelectual generado en la época clásica alemana. Feuerbach reduce el Absoluto a humanismo y corporalidad sensual, lo que vacía la noción idealista de ciencia: ésta ya no puede aspirar a fundamentar la verdad. Lo que hace Marx es precisamente tratar de fundamentarla en un discurso científico, disipando las nieblas ideológicas; pero a la vez recurre al discurso hegeliano como garantía, no de doctrina,

7 No es éste el único préstamo tomado de Schlegel en los comienzos de Jena. (Pöggeler: 1999, 234 s).

8 A mediados del siglo XIX en Alemania apenas había asociación obrera que no adornara su nombre con el adjetivo “científica”. (Sandkühler: 1983)

pero sí de verdad. La ciencia se pretende la nueva forma de conocimiento –frente a la Ciencia hegeliana con mayúscula- , pero sigue orientada a la verdad. El 1er. capítulo de *El Capital* realiza una notable deducción del valor conjugando el discurso “científico” de la Economía política anglosajona con una deducción dialéctica. La coincidencia de deducción conceptual y explicación científica es contundente en el mejor estilo hegeliano; sólo que, como Marx nota de salida, la deducción parte de un hecho histórico –la sociedad capitalista- , de validez limitada, aunque importante, y no de la Idea. Ahora bien, ese hecho histórico es menos representativo de lo que Marx creía. Desde este punto de vista Polanyi ya le reprochó a Marx su excesiva confianza en la ciencia económica británica; la Antropología ha ido corroborando después la existencia de otras génesis económicas irreductibles a la considerada por Marx⁹.

También la oposición entre Derrida y marxismo será amistosa, pero en todo caso es profunda, como muestra *Espectros de Marx*. Así lo indica la afinidad de Derrida con la ética kantiana (sin sus presupuestos escolásticos), la incompatibilidad con Hegel, que Derrida trató un tiempo de superar –infructuosamente-, pero estalla ya en la estupenda cita inicial de Hegel al comienzo de *Glas*, la cercanía a la ironía romántica, a su sensibilidad ante lo preconsciente –la cual anticipa también una distancia frente al énfasis en la verdad sistemática-, una incomunicación teórica no con lo político, pero sí con la política real, incomunicación tanto más llamativa cuanto mayor fue el esfuerzo de Derrida por integrarse políticamente en la socialdemocracia.

Otra diferencia –no doctrinal y en el fondo más importante- es que la actuación política misma de Derrida se presenta sobre todo como imposición de una tópica (en el caso de *Espectros de Marx* reprimida en Estados Unidos), o ya como la mera presencia en el lugar inoportuno (en este caso California).¹⁰ Por otra parte la discordancia con la doctrina marxista ya se ha dado dentro del marxismo centroeuropeo, y no meramente por evolución teórica inmanente, sino porque el tiempo mueve todo lo mortal. Como confesaba en los años 50 el dramaturgo comunista Heiner Müller, “[...] con Althusser y Poulantzas se ha llegado a un punto en el que los conceptos patinan sobre la realidad.

9 Vid (Moreno: 2011). En sus últimos años Marx trató de reducir esta carencia (Krader: 1988, 1-70).

10 También en la discusión de Derrida con los marxistas su irónica posición se debe a que percibe en el marxismo el horizonte formal común de una promesa, lo que para él es más importante que la doctrina (Derrida: 2002, 59) Pero además el mero hecho de que el marxismo acepte esa discusión lo somete ya objetivamente a deconstrucción, algo a lo que las mismas posiciones concretas de Derrida están dispuestas por su parte.

Carecen de otro lenguaje que sus conceptos y carecen de otro instrumental”. Y es el marxista Walter Benjamin quien reivindica, en su tesis doctoral, la figura maldita para Hegel, incluso llamada por él “el mal absoluto”: Friedrich Schlegel.

III.

En 1938 Brecht y Benjamin volvían a compartir el exilio en Svendborg (Dinamarca), cerca de la frontera con Alemania, entre conversaciones diarias. Uno de sus temas, Kafka, marcaría diferencias entre ambos. Según Heiner Müller –para quien ese diálogo marcó un cierto hito-

[...] entre las líneas de Benjamin se puede leer la pregunta de si la parábola de Kafka no es más espaciosa, si no es más capaz de absorber más realidad (y más productivamente) que la parábola de Brecht. Y esto no aunque, sino porque... no orienta a una acción (praxis) ni se reduce a un significado; más que producir [como Brecht] un efecto de extrañamiento, es extraña, carece de moral... La ceguera de la experiencia de Kafka es la garantía de su autenticidad. (La mirada de Kafka como mirada directa al sol. La incapacidad de ver frente a frente la historia como fundamento del apolítica)... El autor [Brecht] es más listo que la alegoría, la metáfora [de Kafka] es más lista que el autor.

La parábola de Kafka es en este caso una concreta, “La colonia penitenciaria”; en cambio los dramas de Brecht, aquí presentados en general, recurren a la alegoría para transmitir su mensaje marxista. De modo análogo a Brecht la pretensión urgente de política en Hegel desde su juventud y especialmente en sus años de Jena (1801-1806) había cobrado cuerpo como capacidad de leer la historia con pretensión de verdad. Esta pretensión es inaccesible a Kafka; el lugar inmanente que ocupaba Dios en la filosofía de Hegel no sólo ha quedado desierto: está ocupado por algo espantoso.

La narración de Kafka comienza con la visita de un investigador a un extraño penal en una isla anónima, antiutópica y como tal sin tiempo ni espacio. El investigador ha recibido permiso para asistir a una ejecución. Ésta es realizada por una compleja máquina construida *ad hoc*, que va inscribiendo la letra del precepto vulnerado sobre la espalda del criminal cada vez más profundamente, hasta causarle la muerte. El oficial a cargo tanto del mantenimiento de la máquina como de su manejo es plenamente consciente de estar siguiendo una sublime tradición iniciada por el anterior comandante de la isla, ya fallecido, por el que guarda una devoción absoluta. El giro decisivo de la narración tiene lugar cuando, ante la falta de entusiasmo del investigador, el mismo

oficial se somete, en lugar del reo, al suplicio. Lo más asombroso es que entonces la máquina –cuyo progresivo deterioro hacía que chirriara y se atorara- empieza a funcionar mejor que nunca, silenciosa y fluidamente, pero también, enseguida, se descontrola y va desmembrando sus engranajes uno a uno aceleradamente hasta la muerte simultánea de oficial y máquina.

El minucioso realismo de la descripción es lo que le da precisamente un carácter irreal, siniestramente irónico; es como si no sólo la máquina, sino la narración entera, se fuera desmontando a cada detalle añadido. Cuando, terminada la auto-ejecución, el soldado encargado de custodiar el acto y el reo liberado del castigo salen con el visitante, pasan por delante de la cantina. En efecto,

[...] en la planta baja de una casa había un espacio profundo, bajo, como una caverna, ahumado de techo y paredes. Hacia el exterior estaba abierto en todo su ancho. A pesar de que la cantina apenas se distinguía de las otras casas de la colonia, que –a excepción de los bastimentos de la dirección- estaban todas muy deterioradas, despertó en el viajero la impresión de un recuerdo histórico y le hizo sentir el poder de un tiempo pasado. Se acercó, pasó junto con sus acompañantes entre las mesas vacías que estaban en la calle delante de la cantina y respiró el aire frío, enrarecido que venía del interior. “Aquí está enterrado el viejo”, dijo el soldado, “el párroco le negó un lugar en el cementerio. Durante un tiempo no se supo dónde enterrarle, al fin se le ha enterrado aquí. Seguro que el oficial no le ha dicho nada de ello, pues naturalmente es el que más se avergüenza de esto. Incluso ha intentado varias veces desenterrarlo de noche; pero la han echado una y otra vez.” “¿Dónde está la tumba?”, preguntó el viajero, que no podía creerle al soldado. Enseguida ambos, el soldado y el reo, se adelantaron y le mostraron con las manos extendidas dónde iba a estar la tumba. Guiaron al viajero hasta la pared del fondo, donde había huéspedes sentados alrededor de algunas mesas. Ninguno tenía chaqueta, sus camisas estaban rotas, era pueblo pobre, humillado. Al acercarse el viajero, algunos se levantaron, se pusieron contra la pared y se pusieron a mirarle. “Es uno de fuera”, fue el murmullo que se oyó en torno al viajero, “quiere ver la tumba”. Una de las mesas fue empujada a un lado y, en efecto, bajo ella había una lápida. Se trataba de una simple piedra, lo suficientemente pequeña como para poder quedar oculta bajo una mesa. Llevaba una inscripción en letras muy pequeñas, el viajero tuvo que arrodillarse para leerla. Decía: “Aquí descansa el viejo comandante. Sus partidarios, a quienes ya no les está permitido tener una denominación, le han cavado la tumba y puesto la lápida. Hay una profecía según la cual el comandante resucitará tras un número determinado de años y desde esta casa guiará a sus partidarios a la reconquista de la colonia. ¡Creed y esperad!”

Todavía, al tomar el bote para dejar la isla, tuvo que amenazar con una maroma al soldado y el reo, que querían abandonar con él la isla.

El final vertiginoso, calcado en negativo sobre la figura mesiánica de Jesús, entrañable para la generación romántica, habría hecho que Hegel repitiera con absoluto horror las palabras con que reaccionó en 1800 al desenlace del *Wallenstein* de Schiller: “La muerte triunfa sobre la vida. ¡Esto no es trágico, sino espantoso!” Si Hegel se horrorizó con Schiller, ¿qué no le habría pasado con Kafka? Claro, que Hegel comparte con los románticos la consciencia de la muerte, “el señor absoluto” -dice la *Fenomenología del Espíritu*-¹¹ como comparte el descenso a los infiernos transconceptuales;¹² pero ni reconoce la muerte como realidad definitiva, ni está dispuesto a considerar ese descenso más que como algo superable en la luz del concepto. Incluso en el arte Hegel querrá excluir “los poderes oscuros”, pues en el arte todo debe ser “claro y transparente”¹³ Hay que atenerse a la consciencia, a aquello de lo que uno se puede responsabilizar personal y políticamente. Aquí, en cambio, Derrida aquilata el lado nocturno del romanticismo, pues la decisión es una locura:

[...] una locura, ya que tal decisión es a la vez soberana y padecida, encierra algo de pasivo, por no decir de inconsciente, como si el que decide fuera libre sólo si se dejara afectar por su propia decisión y como si ésta le viniera de otro... decisión [siempre] de urgencia y precipitación que actúa en la noche de un no-saber y de una no-regla. No en la ausencia de regla y de saber, sino en una reinstitución de la

11 (Hegel: 1968, III, 153; Hegel: 2010, 267). El hueco que deja la concepción cristiana de la muerte, desarbolada por la crítica ilustrada, se abre ya en el primer Hegel, lector de Lessing. Toda la cultura de la ‘*Klassik*’ se deja leer como la búsqueda de algo permanente en medio de una intensa conciencia de la propia mortalidad.

12 Filosóficamente es Schelling la figura decisiva en este contexto. Su discípulo Schubert – seguramente uno de los aludidos peyorativamente en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*- publica en 1808 un título provocativo para Hegel: *Aspectos del lado nocturno de la ciencia de la naturaleza*. Tres años después el capítulo 1º de su *Simbolismo del sueño* explica los sueños como expresión cuasi patológica de la diferencia entre el lenguaje aprendido y el lenguaje inconsciente del alma. Típicamente Hegel recoge, pese a su polémica, la imagen del pozo nocturno en la *Filosofía real* de 1805/06 (Hegel: 1984, 154), y la amplía en la *Antropología y la Psicología de la Enciclopedia*.. Poesía, Revelación, Naturaleza, consciencia, explicaciones fisiológicas se mezclan en una impostación más mística que poética, más allá de la exaltación poética de la noche en Novalis y en el poema/carta *Eleusis* dedicado por el mismo Hegel a su amigo Hölderlin en 1795, siguiendo por lo demás antecedentes de Lichtenberg y K. Ph. Moritz, (Schmitt: 1984, 71-75, 273 ss).

13 (Hegel: 1968, XIII, 314)

regla, que, por definición, no viene precedida de ningún saber y de ninguna garantía (Derrida: 2002, 61)¹⁴

Si Hegel echó a faltar en la filosofía de Schelling, como en la de Kant, una negociación de la idea con la realidad política, en Friedrich Schlegel no podía ver sino una antítesis directa con ésta. La “contracción en sí mismo”, que Hegel confiesa a Windischmann haber experimentado y que para él caracteriza el romanticismo, habría quedado superada en su propia biografía, mientras que en Schlegel habría terminado coagulándose como el mal radical.¹⁵ Ciertamente Hegel no conoció los inéditos de Schlegel, publicados póstumamente; en todo caso ignora que la ironía demoledora –o más bien diseminante- de Schlegel vivió de la referencia al Absoluto y ésta le daba una última estabilidad. El hecho de no conceptualizar sistemáticamente el Absoluto –como Hegel haría- no era exclusivo de Schlegel, sino común a una generación ansiosa de infinitud subjetiva; el exceso hegeliano, en el que precisamente radica su poética seducción, su persuasividad, es también su límite, más aún, su lado oscuro y el de su pervivencia teórica. Los bigotes de Stalin ¿asoman sus puntas bajo la lápida del “comandante” Hegel?

En realidad Schlegel y Hegel están muy cerca aún en 1797. Nada más comenzar escribiendo en el *'Athäneum'*, Schlegel proclama que la contradicción es índice de verdad y su ausencia lo es de falsedad. Tres años después, en los fragmentos de sistema que nos quedan del año 1800, Hegel establece el núcleo dialéctico de su Idealismo especulativo (la unión de unión y separación), manteniendo la unidad conceptual de espíritu humano y espíritu divino. En el pequeño ensayo de ese mismo año “Sobre lo incomprensible” Schlegel reafirma, como Hegel, que es imposible seguir con un razonamiento filosófico linealmente deductivo; pero a la vez percibe también que no hay recursos conceptuales para cerrar esa brecha. Su recurso será el

14 Derrida argumenta a continuación que todo acto performativo, para ser justo, debe basarse en performativos anteriores y todo acto de mera enunciación incluye de por sí un performativo, con lo que traspasa la racionalidad teórica.

15 Vid. en la *Fenomenología del Espíritu* la última subsección del cap. VI -“La conciencia. El alma bella, el mal y su perdón”-, así como “La religión revelada” en el cap. VII. Cf. asimismo §§ 139 s. de la *Filosofía del Derecho* (Hegel: 1968, VII, 260-286). La carta a Windischman fue publicada por Hofmeister en el tomo 1º de las *Briefe* (Hegel: 1969, I. 313 ss). En Heidelberg y Berlín Hegel ha ido insistiendo en explicar el romanticismo como contenido histórico, cuya riqueza requiere una explicación filosófica (Pöggeler: 1999, 7).

desdoblamiento de intuición-sentimiento del Absoluto por una parte y, por la otra la ironía, definida como “parábasis permanente”.

En el teatro griego se llamaba parábasis a la irrupción del dramaturgo en escena como actuante independiente de un papel. Se trata de una duplicación de la escena en dos niveles que no coinciden. Ello supone ya la imposibilidad de la dialéctica, pues no se puede seguir desdoblando con compacidad conceptual lo que ya es disperso.¹⁶ Glas es ante todo un rechazo radical de Hegel en el mismo modo de tratarlo. Tal vez eso sea lo que le hace a Derrida tan difícil deconstruirlo.

El ámbito del concepto no puede explicar el Absoluto; pero eso no quiere decir que el Absoluto no sea intuible ni se pueda sentir. Fue este punto el que rompió la amistad entre Hegel y Schelling. La hostilidad creciente con Schlegel tiene que ver además con las consecuencias éticas y políticas de su posición, en consonancia con el talante convencionalmente burgués de Hegel, escandalizado seguramente de posiciones como las expuestas autobiográficamente por Schlegel en su *Lucinda* (1799).¹⁷ Pero, como mostraron los trabajos para el tomo 5º de las *Gesammelten Werke* de Hegel, éste toma en algunos apuntes de Jena, poco después, formulaciones literales de Schlegel sobre la mitología, que les seguían siendo comunes a Schelling y Hegel desde el manifiesto/programa de 1796/1797. Según estas formulaciones los dioses individuales de los griegos tienen por sí mismos un carácter irónico, pues su figura individual genera una gran confusión, así como contradicción tanto con su propia plenitud como con otras figuras divinas.¹⁸

Para Paul de Man la ironía de Schlegel es un vértigo hasta la locura (De Man: 1993; De Man: 1996). En la Fenomenología del Espíritu, análogamente, es el caos destructivo (*‘die Zerrüttung’*) la consecuencia que atribuiría el final del capítulo de la

16 Precisamente el principio especulativo de la dialéctica hegeliana, explicado contundentemente en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, es la división de lo simple, pues la sustancia como sujeto –instancia suprema de la especulación hegeliana- es la pura “*negatividad simple*”.

17 La *Lucinda*, - (Pöggeler; 1955, 125 ss)- ha dejado una huella duradera en Hegel, y a partir de ella, más que de las explicaciones del *Athenäum*, se ha formado su juicio sobre el significado que tiene la ironía en Schlegel.

18 Vid. (Hegel:1968, V, 375); Pöggeler ha explicado – (Pöggeler: 1955, 231)- detenidamente en qué sentido ha asumido Hegel la noción romántica de ironía, de la que procede también la famosa “astucia de la razón”. Ésta es una noción mucho más rica de lo que indicaría la comprensión hegeliana de la ironía socrática como una profundización en lo sustancial. De todos modos Hegel adoleció de seriedad y en esto hizo escuela: sólo el pensamiento estaba a la altura del Espíritu

moralidad a la genialidad ética, en este caso de Woldemar -el personaje de la novela homónima de Jacobi, que Hegel conocía desde su época de estudiante-, pero también –como sabemos por Fe y Saber- a la genialidad de Fichte, en este caso con no poca injusticia. Y es por último una especie de locura lo que reclama Derrida para la idea de la justicia,

Indestructible en su carácter afirmativo, en su exigencia de donación sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o sin racionalidad teórica en el sentido de dominación reguladora. Se puede reconocer y apreciar aquí una locura. Y quizás una especie de mística. Y la deconstrucción está loca por esa justicia. Loca por ese deseo de justicia (De Man: 1996, 58).

Y no acaba ahí la nocturnidad de esta locura, pues –en cierta coincidencia con Hegel-, “abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor, puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. Siempre es posible y esto forma parte de la locura de la que hablábamos”. Entonces “la justicia incalculable ordena calcular”, comenzando por lo más cercano, pero yendo tan lejos como sea posible en una negociación “entre lo calculable y lo incalculable”, cuyas reglas hay que reinventar en cada aquí y ahora. ¿Garantía final? Ninguna. La luz no puede dejar atrás la noche, sino que debe acompañarla (De Man: 1996, 64 ss).

A lo que precisamente ni de Man ni, desde luego, Hegel me parece que atienden en la ironía de Schlegel es que el vértigo de su ironía descansaba a fin de cuentas en el respaldo traslúcido del Absoluto. Ésta es la diferencia primera que luego se disemina en la ironía. Si Derrida dice que la deconstrucción “ocurre”, algo así pasa con la ironía, pues responde a la mortal limitación de nuestra conciencia y sus recursos conceptuales, mortalidad que Schlegel asume expresamente contra Hegel (pues éste se niega radicalmente a la mortalidad no superada, no reintegrada, por mucho y seriamente que la tenga en cuenta). La ironía nos es, por así decirlo, automática y por tanto tiene muchas formas, desde la mera prosodia –v. g. en el Wozzek de Alban Berg- hasta la parodia –en el libreto de esa misma ópera, tomada de los papeles póstumos de Georg Büchner-, pasando por infinitas e incatalogables expresiones y aun hechos de la vida cotidiana. Ella es ya deconstrucción y ocurre desde siempre.

Los jóvenes hegelianos heredan la seriedad rigurosa de Hegel, pero sin sus múltiples matices y carreteras cortadas, que lo mantienen en un ámbito común con el romanticismo. En cambio el escritor Büchner –contemporáneo de ellos- incorpora una gran pluralidad de modulaciones que la filosofía de los jóvenes hegelianos ahoga en su voluntad de poder revolucionario con una seriedad bestial (*'mit tierischem Ernst'*, dice el alemán). La literatura es de y para la gente, como decía Kafka. La *'actio in distans'* de la filosofía, en cambio, es peligrosamente estilizada y lejana.

IV.

En la 1ª de las “Tesis sobre la Historia” Walter Benjamin recuerda en la gran tradición alemana –o, para hablar como Derrida en *Fuerza de ley* (Derrida: 2002, 74), conforme a la “psyché judeo-alemana”- algo que me parece trasponer el Absoluto de la *'Klassik'* a un presentimiento, quizás a un recurso de la desesperación en tiempos oscuros, con su enano feo y despreciable (la teología) oculto bajo el tablero de ajedrez, que siempre le da la victoria al autómatas aparente. ¿O quizás el enano podría ser substituido por una computadora (que v. g. perfeccionara “las leyes de la Economía”)? La superficialidad del cálculo ¿sustituiría al comandante de la colonia con un kafkianismo neutro que ya figura en el imaginario popular? Y esta superficialidad, puesto que “ocurre”, ¿tendrá quizás algo que ver con la deconstrucción? Quizás. Pero quizá precisamente para desencadenarla desfondando radicalmente las certezas basadas en la generalidad objetiva. La misma falta de presencia a sí mismo, el desfase interno hace de la memoria una tarea política, y de cada encuentro singular un desbordamiento sin límites, inestabilizable. Derrida tiene también su “teología” atea, aunque no proceda de la *'Klassik'*.

La teoría es mortal; no sólo tiene sus momentos, sino sus lugares, que no se dejan ni eternizar ni trasponer sin más. Cada ámbito enfrenta sus propios desafíos, que sólo la ilusión filosófica ha pretendido homogeneizar. Derrida es una figura idiosincrática en un tiempo preciso; nosotros también, no sólo personalmente, sino como espacio y tiempo común. La deconstrucción abre ahí la posibilidad de una espontaneidad, de una liberación bajo el peso asfixiante de escombros acumulados v. g. por pesados aparatos académicos y políticos, que inundan de excipiente todo germen de lo distinto o inesperado, sin dejar otra alternativa que el páramo. No se trata de otro recurso hermenéutico, sino de asumir restos de un pasado que llevamos dentro como su futuro anterior.

La tarea es aprender a pensar y obrar de otro modo. ¿No es por donde nos lleva el tiempo que todo lo cambia, disolviendo la misma dialéctica? Es a lo que trata de escapar la auto-inmunización destructiva de la misma deconstrucción en el refugio académico del que también se había escapado.¹⁹ No proclamar ni simular la deconstrucción, sino deconstruir efectivamente. ¿Podrá ser éste un paralelo tardío a la tesis 12 sobre Feuerbach? ¿Y un abrir la compuerta a lo que Hegel trató de encauzar tras haber percibido sensiblemente su amenaza? Amenaza es todo lo que surge. Y en este momento nos hallamos todos en una situación de espantosa amenaza global. Y es que NOS presentimos, quizá por primera vez, como la amenaza radical del mundo, desatada sin control, pues sólo nosotros podríamos, como dijo Benjamin, echar mano del freno de emergencia; pero ¿no somos nosotros el tren?

BIBLIOGRAFÍA

DERRIDA. Jacques. (2002) *Fuerza de Ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Trad. A. Barberá, Madrid: Tecnos.

HEGEL, G. W. F. (1984) *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1978) *Escritos de juventud*. Madrid: FCE.

HEGEL, G.W.F. (1984) *Filosofía real*. Madrid: FCE

KRADER, L. (ed.) (1988) *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Trad. JMR. Madrid: Siglo XXI.

MORENO, Paz. (2011) *El bosque de las gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*. Madrid: Trotta.

NOHL, Hermann. (1907) *Hegels Theologische Jugendschriften*, Berlin.

JAMME, O. PÖGGELER (eds.) (1983) *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde: Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.

O.F. BEST y H.-J. SCHMITT (eds.) (1984) *Die deutsche Literatur. Ein Abriß in Text und Darstellung*. Stuttgart: Reclam.

PÖGGELER, Otto. (1999) *Hegels Kritik der Romantik*. München: Wilhelm Fink Verlag.

¹⁹ En la recensión de las Obras de Solger (actualmente de fácil acceso en el tomo 11 ("*Berliner Schriften*") de los *Werke*, Hegel atribuye a la ironía romántica el surgimiento de la moderna crítica de la literatura como un formalismo que permite estar por encima de todo contenido concreto. ¿Apuntará este juicio severo a una posibilidad del deconstructivismo académico?

RIPALDA, José María. (2005) *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Trotta.

SANDKÜHLER, Jörg. (1983) "Proletariat und Wissenschaft. Zur Konstituierung der Arbeiterklasse als Voraussetzung des Marxschen Wissenschaftsprogramms". En: *Marxistische Studien* (Jahrbuch des IMSF). Sonderband I: " ... *einen grossen Hebel der Geschichte*. Frankfurt/M.: Pahl/Rugenstein.

SPRINKER, Michael. (1999) *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida's 'Specters of Marx'*. London: Verso.