

dad del Espíritu, simbolizado por la muerte y resurrección de Cristo. Aún más: toda la religiosidad moderna vive en un perpetuo Viernes Santo, ante el cadáver del Dios encarnado, esperando que resucite. Es una alegría, la del hombre libre que piensa sin pedir permiso a Dios, pero una alegría fúnebre que nace de una condena: la expulsión del Edén. Hegel ya está diciendo lo que Sartre acuñará como emblema existencial: estamos condenados a la libertad.

La otra observación fuerte de Pinkard –Hegel como pensador de la modernidad– merece las condignas matizaciones. Se me ocurre que Hegel lleva bastante lejos la fundación de lo moderno: a la Roma de Julio César, cuando se descubre lo que Goethe y Napoleón explicitarán hacia 1800: que el antiguo y clásico *fatum* impuesto por los dioses a los hombres, se ha convertido en política. César construyó el escenario de la historia universal –una función espectacular, como se ve– y puso en su centro el imperio, donde los filósofos instauran la radical negatividad y el consejo de la duda, en un mundo donde ya no hay nada seguro, el mundo de Hölderlin, desertado por los dioses. Insatisfecho, el Espíritu vivo busca una conciliación más elevada. Entonces llega el cristianismo, que da en la figura de Cristo la certeza de que todo hombre es algo divino, la humanidad es un ser comunitario (una generalidad) y sus miembros están llamados a la infinitud. El Padre divino y el Hijo humano, separados, se reúnen en el Espíritu. Les ocurre esa *Aufhebung* tan difícil de traducir, porque significa abolición, perdón, cancelación de una deuda, conservación, elevación. Reducirla a la habitual equivalencia de «superación» anula no sólo su riqueza polisémica sino el juego de los contrasentidos, tan característico de la lengua alemana y del pensamiento hegeliano en particular.

En Cristo, héroe de la modernidad, el hombre se diviniza y Dios se humaniza. Lo religioso humano abandona el mundo y se refugia en la interioridad de cada quien. La razón y la libertad se tornan profanas, seculares. Pero, como siempre en Hegel, la solución de un problema suscita otro. El hombre moderno quiere ser absoluta y radicalmente libre, que nadie lo determine pero, entonces, ¿cómo determinar la libertad para que sea de todos y no de uno solo o de unos pocos? Hay que dar un contenido concreto a la libertad para que no sea abstracta libertad sin rumbo y sin límites, el libertinaje del Terror jacobino. Cada hombre es libre y en función de su autoconsciencia, en la medida en que admite que los demás hombres también lo son y pacte con ellos un estatuto de la libertad común y general, la ley que, con la garantía del Estado, es la realización de la libertad y no su mera postulación. Kant proponía la noción de autodomínio. Hegel

prefiere la de amor, donde no hay dominio. Cedemos una parte de nuestra libertad absoluta por amor a los demás.

Creo que es en este punto donde mejor describe Hegel algunos aspectos de la experiencia moderna, que sigue incumbiéndonos. Uno es el hecho de que la vida, al racionalizarse, pierde la mágica belleza de la era clásica (lo que con vago entusiasmo Hegel llama Grecia, otra devoción hölderliniana) y que nada en la historia se adquiere sin pérdida, porque lo propio del ser humano es su capacidad de endeudarse y culparse, es decir de ser acreedor y deudor de sus semejantes. Otro es el vínculo indisoluble entre fe y razón, ya que la razón no actúa eficazmente si no creemos en ella, si no confiamos en sus poderes, si no depositamos nuestra fe en su inquietud, que suponemos nunca es vana. Por fin, la visión del imaginario moderno como fragmentario, como carente de unidad, visible, especialmente en el arte moderno, que es esencialmente romántico. Al adquirir una interioridad absoluta y proponerse una materia infinitamente extensa, el arte moderno se incorpora al ejercicio de la duda, el escepticismo y el racional cuestionamiento de todo: dispersión y negatividad. Sólo la filosofía, dejando atrás a la religión y el arte, promete recomponer la unidad perdida.

Aquí cabe un brevísimo aparte sobre el escepticismo hegeliano. En efecto, Hegel criticó el radical escepticismo moderno, en tanto pretendía sostenerse en el mundo de la mera apariencia, paralizándose en el momento de hacerla consciente. En cambio, vindicó el escepticismo antiguo, que advertía, justamente, la imposibilidad de sustentar la verdad en la mera apariencia. La negatividad hegeliana —en el mundo sensible: el tiempo; en el mundo inteligible: el pensamiento— lleva al reflexionar como ese dar forma infinitamente a sucesivos entes que se van disolviendo y dando lugar a otros entes. Esta universal disolución de todo ser particular (en alemán, ente es gerundio, *Seiende*, lo que va siendo) es un ejercicio metódico de estricto escepticismo.

Pinkard opta por organizar a Hegel. Lo hace sobre el eje de la modernidad como una manera de repensar el cristianismo. Con ello mantiene a Hegel unido a sí mismo, idéntico. Hubo otras maneras de articularlo: el joven Hegel de Jena y Nuremberg frente al Hegel maduro de Berlín, el Hegel anterior y posterior al sistema. Para consolidar a un Hegel siempre hay que hacerle un *lifting* que, dada la elemental anestesia de su tiempo, resulta muy doloroso. Por ejemplo: Pinkard prescinde de la historia de la filosofía y apenas roza la filosofía de la historia. En ellas, Hegel se hace cargo, como puede, del pasado para que el presente le resulte posible. Se sitúa en la historia, se da como un momento de ella y se abre a la imprede-

cible herencia. Mejor sería proponerse lecturas hegelianas de Hegel, es decir lecturas que lo reciban como contradictorio, plural, inacabado y factible de eso que se llama hoy desconstrucción. Es cierto que Hegel montó un sistema, pero no es menos cierto que lo puso en crisis al cargarlo con tareas infinitas. A ello se suma que buena parte de sus textos no están sino parcialmente escritos por él, pues son notas de clase completadas por apuntes de sus alumnos. El *corpus* hegeliano está abierto, descosido por todas partes, es una invitación al despiece, aparte de que su obra no marca un momento congelado de la historia, sino un episodio. Ya lo advirtió en 1907 Benedetto Croce cuando desmontó el legado hegeliano buscando lo que tenía de vivo y de muerto.

Es claro que la tarea es imposible. Steinhauer reunió 12.032 entradas sobre Hegel en una bibliografía que se detiene en 1975. Ya me figuro al lector preguntándose qué hace el suscrito al incrementar semejante mamotreto de literatura secundaria. Hay más: desde 1958 funciona el Hegel-Archiv (en Bonn, luego en Bochum) que se ocupa de «limpiar» las modernas ediciones, lo cual obliga a revisar lo que se traduce. En general, se utilizaban las venerables compilaciones de Lasson y Hoffmeister, que datan de fines del XIX. Etcétera. Finalmente ¿hay algo más histórico y hegeliano que el etcétera?

Pinkard anota que, al morir, Hegel dejó un prestigio que se desplomaba. Los hegelianos se dividían en sectas incompatibles, Schelling lo sustituía en la cátedra berlinesa con la piadosa misión de aniquilar al «dragón del panteísmo hegeliano», algún deslenguado lo definía como embaucador y charlatán, se le empezaban a atribuir doctrinas que nunca había sustentado. Me quedo con una escena: a la conferencia inaugural del nuevo curso asisten Bakunin, Engels y Kierkegaard. Es decir: escuchan la piadosa inhumación de Hegel a manos de un antiguo condiscípulo convertido al catolicismo: el anarquismo, el marxismo y el existencialismo. Para exequias de un «perro muerto» no está mal.

La deriva de las lecturas hegelianas no puede ser más variada y subraya lo contradictorio y rico de su obra. Strauss, a poco de su muerte, denunció su ateísmo. Veinte años más tarde, Haym lo señaló como filósofo de la Restauración, a la vez que lo vindicaba la izquierda: Feuerbach y los marxistas. Schelling y Trendelenburg consideraron insostenible su incoherencia y lo echaron al cubo de los residuos. Rosenkranz pidió al Imperio Alemán que lo considerara una gloria nacional. En Rusia era el maestro de los progresistas (Bakunin, Herzen, Belinski) que miraban a Berlín como la Nueva Atenas. Cieszkowski llegó más lejos: la filosofía hegeliana de la historia privilegiaba el futuro, era el pensamiento auroral de los nuevos tiempos.

A fines del XIX, los napolitanos como Spaventa y Vera, maestros de Croce, pulieron sus errores lógicos y lo situaron en la tradición renacentista que culminaba con Vico. Eran los años en que se lo descubría y traducía en España (Fabié Escudero y Benítez de Lugo), en Sevilla y Madrid, donde los krausistas lo exaltaban como defensa ante el positivismo y la escolástica. Cousin, desde Francia, lo designaba entre los liberales. Luego, Bloch lo juzgará conservador y Binder, prenazi. Della Volpe estudiará sus relaciones con Marx, pero en sede soviética será una palabrota que costará reprimendas a Lukács y Kosik. En Inglaterra sirvió a una relectura del cristianismo, de sesgo idealista. Windelband lo propuso como paradigma de la filosofía moderna. Wahl, Kojève e Hypolite, en Francia y en la primera mitad del Novecientos, lo leyeron en clave existencial. Marcuse y Adorno lo incluyeron en la Nueva Ilustración francfortiana. Erich Weil lo define como el filósofo del Estado moderno, basado en la idea de libertad. Heidegger lo situó como liquidador de la metafísica y definidor del ser como historia, en tanto su alumno Gadamer halló que su dialéctica es dialogismo actual. Y suma y sigue. Pero ¿qué serían sin Hegel los que existieron peleando con él: Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer? Este atropellado resumen muestra a nuestro hombre como el indispensable camino regio del pensamiento contemporáneo.

Pero muestra, según espero, algo más hegeliano: no estamos simplemente en la historia, todos somos en la historia. Y ello no por mera fatalidad natural, sino porque la historia del mundo es su historia filosófica, es decir lo es por mediación de la práctica filosófica. En ella aparece el Espíritu, que resulta de su actividad, no para que seamos dichosos, sino para objetivar lo general y lo interior de sí mismo. Más aún: es el escenario donde la idea, inaccesible en sí misma a nosotros, también pide un lugar en el escenario, envuelta en sus impulsos y pasiones. En este juego que va de las pulsiones, las vergüenzas y los dolores de los hombres hasta la idea, consiste lo que Hegel denomina astucia de la razón histórica. Si me apuran, diría que es lo más parecido al inconsciente que elaborará el psicoanálisis, hijo de ese antihegeliano que fue Schopenhauer. Hay una incompatible relación entre el querer natural, que devora todos los géneros, y la libertad subjetiva, que Hegel hace pelear en el tablado histórico, en tanto su contradictor Schopenhauer la disuelve en el nirvana del sujeto sin deseos. La historia es la que da cuenta de la construcción hegeliana, si le damos comienzo con la fenomenología (ciencia de la consciencia) que nos lleva a la lógica (ciencia del ser) y remata en el ser autoconsciente que es el sujeto histórico, el hombre, cada hombre, en