

HEGEL Y LO TRAGICO

NOTAS SOBRE LA GENESIS POLITICA DE SU FILOSOFIA ESPECULATIVA

Por RAFAEL GUTIERREZ GIRARDOT

1

Al final de su vida, en los escritos nacidos al margen de una memorable conferencia en Praga sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), observa Husserl, recogiendo el hilo de sus trabajos sobre *Experiencia y Juicio* (textos de los años 20, recogidos, ordenados y editados por Ludwig Landgrebe en 1939), que la "idealización" del concepto de experiencia implícita en la metodología de las ciencias exactas y naturales, sofoca la experiencia originaria del mundo, la cual, en cuanto a experiencia, es anterior a la idealización. En la evolución de su pensamiento, esta comprobación es el motivo central de su giro hacia la historia, que inicia en sus reflexiones sobre la genealogía de la lógica y de la experiencia, y a la que da perfil y transparencia en su conferencia de Praga¹. La situación intelectual de Husserl en este respecto no es única o excepcional. Toda la filosofía del siglo XIX y comienzos del presente, ha dado el mismo o semejante

¹ Una explícita exposición de este giro, que para el caso de estas líneas solo importa indicar, se encuentra en LUDWIG LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh, 1963, p. 41 y ss., esp. p. 48.

giro, y bastaría citar ejemplarmente a Hermann Cohen y a Paul Natorp, quienes parten del problema de la experiencia en su dimensión científica, y concluyen en una confesión histórica: en Cohen es la *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, en donde formula expresamente la idea central del “ser-con” del hombre, es decir, del hombre en comunidad, del homo religioso y político, y en Natorp son sus esfuerzos de fundamentación de una pedagogía social, a partir de su experiencia nacional e histórica, por no mencionar una de sus obras póstumas, la *Sistemática Filosófica* (editada tan sólo en 1958), de estructura tan significativa en la evolución de su pensamiento. Paradójicamente, tanto Cohen como Natorp y Husserl, ajenos al pensamiento de Hegel y a veces expresamente opuestos a él, al dar este giro hacia lo histórico toman el camino evolutivo dialéctico trazado por aquél y sin el mismo rigor, ni la misma finura, ni la misma honda y audaz fuerza especulativa, coinciden, sin embargo, en la elaboración de un esquema de la evolución del espíritu, que bien podría pensarse como el reflejo de la marcha triádica y totalizadora que esbozó Hegel en sus lecciones sobre la filosofía de la historia universal.

La comprobación historiográfica de estos giros no tiene simple interés biográfico o doxográfico. Significa, más bien, desde el punto de vista de una “sistemática” de la filosofía (que Natorp ejemplariza casi arquetípicamente en la obra póstuma ya citada), la prueba concreta que da ésta en su marcha de que su propia substancia es la historia, y de que el ignorarla obliga al pensamiento a volver a ella, si como en el caso de los más grandes filósofos como Platón, Aristóteles y Hegel, no ña servido de punto de partida. Con otras palabras: toda meditación sobre el ser puro, sobre las relaciones de sujeto y objeto, sobre la teoría del conocimiento en general, sobre las categorías y las regiones de la realidad, etc., o tiene una referencia mediata con la realidad histórica o, de otro modo, el curso mismo de la meditación, de ser rigurosa, obliga a llegar a esa referencia. Esta referencia mediata a la realidad histórica se concreta inmediatamente en una experiencia política en su sentido más amplio. En las conferencias de Husserl en Praga, por ejemplo, se percibe con toda claridad la angustia del filósofo ante el avance tragicómico del nacionalsocialismo, y hasta cabría pensar que fueron los acontecimientos políticos, a partir de 1933, los que impulsaron al fenomenólogo a dar un salto en el desarrollo de su pensamiento y a meditar sobre las relaciones entre las ciencias europeas y la “humanidad europea” y a darle, por primera vez en toda su obra con tono patético, a la fenomenología trascendental la misión de rescatar y conservar esa “humanidad” y salvarla de la barbarie que políticamente estaba experimentando. También en Aristóteles una experiencia

política —la de su actividad como maestro de Alejandro— coincide con la época en la que él se deslinda de Platón y parece haber sido la que lo encaminaba paulatinamente a la elaboración de sus fundamentos especulativos específicos y, más tarde, a sus investigaciones empíricas, entre las cuales las históricas y políticas ocupan el primer lugar. Pero en pocos filósofos es tan clara la huella de la experiencia política concreta como en Hegel.

Más aún: la huella de esa experiencia política concreta no se aprecia solamente en el sistema de Hegel, sino llega a penetrar y a determinar las diversas imágenes que se han dibujado de él a lo largo de la investigación histórico-filosófica sobre el gran idealista. Así, por ejemplo, desde Dilthey hasta Theodor Haering y Hermann Glockner, siguiendo un esquema dual difundido por la “izquierda” hegeliana, es a saber, el de un Hegel esotérico, ateo y revolucionario, y el de un Hegel exotérico, no ateo y acomodado a la reacción de Prusia, se ha considerado a Hegel como a un sistemático puro esencial y un pensador político ocasional —un pequeño burgués, un citoyen post-napoleónico—, es decir, se lo ha convertido en el ideal político del profesor alemán de una determinada época, caracterizada por la sumisión académica a la autoridad y por la tácita elaboración de una “cientificidad”, que no es otra cosa, como toda moderna pretensión de semejante postulado en las actuales filosofías, que la estática defensa del status quo. Por ese camino se abrieron las puertas al nacionalsocialismo, y fue necesaria la experiencia histórico-política de esa revolución del romanticismo social y su consecuencia en la investigación hegeliana, esto es, la explotación del supuesto “totalitarismo” hegeliano como justificación teórica de la barbarie, para que los más afectados por ella volvieran a plantear el problema de la filosofía hegeliana en su totalidad, y esbozaran, a partir de sus resultados, una imagen más nueva y más exacta de su pensamiento. No es casual, por lo tanto, que fueran los emigrados Eric Weil y Herbert Marcuse, y en Francia, por sólo citar algunos ejemplos, A. Kojève ² uno de los inspiradores intelectuales de la Résistance, quienes sentaron las bases de esa nueva imagen, en la cual la preocupación política de Hegel y los escritos en los que la expresó, se valoran no como inessential episodio de su biografía filosófica, sino como substancia y elemento indispensable de su pensamiento. Así se pudo llegar a establecer un paralelismo entre los escritos políticos en su evolución y la evolución de su sistema en recíproca influencia, hasta el punto de que

² V. HERBERT MARCUSE, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Humanities Press, 1941 (2ª ed. Ebendax, 1954). ERIC WEIL, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1950. ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*. (1933-1939), ed. por Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947.

se ha afirmado que “no hay una segunda filosofía que sea tanto y hasta en sus más internos impulsos filosofía de la revolución (francesa) como la de Hegel”³ o, con tesis complementaria que “para no sacrificar la filosofía al desafío de la revolución, Hegel elevó la revolución a principio de su filosofía”⁴.

La nueva imagen no solamente desplazó los acentos de la imagen anterior, en la que paradójicamente coincidían, desde su perspectiva, un Lenin y uno de los filósofos del nacionalsocialismo, Julius Binder; no solo, pues, llamó la atención —como lo había dicho Marx explícitamente— sobre el valor central de la *Fenomenología del Espíritu*, que había sido desatendida en favor de la *Lógica*, sino que destruyó la leyenda del Hegel totalitario y reaccionario, y fue acercándose cada vez más a Marx, el cual, por su parte, apareció bajo diferente luz, dando impulso al “neohegelianismo” actual que se cruza con el existencialismo en Sartre y, parcialmente, en Merleau-Ponty, con el “materialismo trascendental” de Ernst Bloch, que sigue su propio camino en la “teoría crítica de la sociedad” de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, y que aparece en el horizonte de la evolución del pensamiento de Heidegger, especialmente, en su *Carta sobre el humanismo*, en *Identidad y Diferencia*, en *Fundamentos del pensar* y en *Hegel y los griegos*. Es decir, que es el Hegel “político” el que renace en la discusión de la filosofía actual, a la cual él impulsa: “. . . ningún futuro negará a Hegel” (Bloch).

Y aún sería posible afirmar que fue la experiencia de la segunda guerra mundial la que abrió las puertas a un renacimiento hegeliano como el actual y a una revisión de su imagen decimonónica, no solo como pensador político sino como filósofo sistemático, de amplias consecuencias para el pensamiento del presente, esto es, para su más encarnizado crítico: el neopositivismo; y que ha sido ese redescubrimiento de un Hegel más auténtico y más fiel a la figura histórica el que ha sumido a la filosofía en la actual situación, en la que la huída de la historia, característica de la progresiva tecnocracia, se refugia en los diversos positivismos, y en la que la apertura hacia la historia se concreta y se formula en una verdadera crisis de la filosofía, entendida ésta como necesidad de revisar sus propios supuestos, a partir de la exigencia presente de una crítica de lo establecido como función específica del pensamiento.

³ JOACHIM RITTER, *Hegel und die Französische Revolution*. (1957). 2ª ed. Frankfurt/Main, 1965, p. 18.

⁴ JÜRGEN HABERMAS, “Hegels Kritik der Französischen Revolution” (1962), en *Theorie und Praxis*, Neuwied/Rh. & Berlin, 1963, p. 89.

Sin embargo, ¿qué quiere decir “experiencia” y, específicamente, “experiencia” histórica o política? ¿Se trata, acaso, de una experiencia biográfica, de “vivencias”, como diría un orteguiano, de las transformaciones personales sufridas por el contacto con determinados acontecimientos? ¿O se trata más bien de la necesaria correlación de un pensamiento con la realidad histórica en la cual se forma, de la “posición del pensar frente a la realidad”, como dice Hegel? Este escribió que la “filosofía es la época aprehendida en pensamiento”. El punto de partida, pues, para determinar el concepto de la experiencia de la época o experiencia histórica es el pensamiento. En Hegel esto quiere decir: el pensamiento de lo pensado. Cualquiera que sea la interpretación que pueda darse, en otro contexto, a esta concepción, el hecho es que para Hegel este pensamiento de lo pensado como transposición en conceptos de la época y como elemento de expresión de la misma, es lo que constituye la experiencia. No otro es el pensamiento central de la *Fenomenología del Espíritu*, que él resume al asegurar que ésta es “la ciencia de la experiencia de la conciencia”, es decir, de la experiencia que tiene y hace la conciencia, y que en cuanto tal, es pensar de lo pensado.

Hegel dice: “experiencia de la conciencia”, y entiende experiencia en su sentido etimológico, esto es, como camino que recorre la conciencia y que a la vez va transformándose a medida que tiene lugar el recorrido. Al cabo, la reciprocidad de condicionamientos entre la conciencia y la experiencia, concluye en la identidad entre experiencia y conciencia, y eso es lo que da a entender el genitivo experiencia de la conciencia (gen. subj. y obj.). Y en cuanto la ciencia es, en virtud justamente de la experiencia que hace, pensar de lo pensado, de lo que ha sido en general, y de lo que ha sido en el recorrido de la conciencia, la identidad de conciencia y experiencia, puede formularse como identidad de experiencia e historia. Desde esta perspectiva, la experiencia de la conciencia es conocimiento histórico; pero en virtud de tal identidad, lo histórico, en cuanto conocido, no es solamente conocimiento, conciencia, sino que, a su vez, el supuesto del conocimiento es la historicidad.

Esta historicidad se presenta a Hegel en la forma concreta de su época y de las fuerzas que la configuraron: Ilustración, Teología en proceso de secularización y Revolución Francesa, esto es, los tres momentos de la razón en relación de entendimiento, o sea, como principios de escisión (Ilustración y Teología) y de primera unificación racional (Revolución Francesa). A los primeros se refiere en su primera publicación sobre la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte* y

Schelling (1801), en cuya introducción Hegel expone los motivos y la necesidad de la filosofía, a partir precisamente de la situación histórica. Sobre la Revolución Francesa no solo quedan sus manifestaciones jacobinas de los *Escritos teológicos de juventud*, sino en la tesis de Habermas, el principio de su filosofía.

Esta experiencia no se reduce a la casualidad de la época en la que Hegel la tuvo. Más bien es ésta el punto de partida o el horizonte de una experiencia que sobrepasa el límite temporal del momento para ser realmente histórica o experiencia del espíritu. El punto desde el cual el filósofo comprende y sitúa la experiencia del espíritu o los momentos de ella, es el aquí y el ahora de su propia situación. Pero como todo aquí y ahora, que es casual, por exigencia interna del pensar, ésta dejar de ser casual en el momento en el que la conciencia hace su recorrido, y se incorpora en el curso total, e incorpora así al sujeto de la experiencia: "Por lo que toca al individuo, cada uno es simplemente *hijo de su tiempo*; y así también la filosofía es *su época aprehendida en pensamiento*. Es necio pensar que alguna filosofía pueda sobrepasar su mundo..."⁵. A la vez, solo desde esa totalidad cabe comprender en su auténtica dimensión momentánea el aquí y el ahora, es decir, cabe reconocerla realmente, y esto quiere decir a su vez, históricamente.

Se apuntó que la forma en la que se presenta la historicidad de lo real en Hegel fueron la Ilustración, la Teología en proceso de secularización o, más exactamente, la Reforma protestante en sus consecuencias y la Revolución Francesa. Aunque las tres fuerzas de la época constituyeron además elementos de la formación personal de Hegel, éste no las interpreta desde su cultura personal, sino más bien desde sí mismas en su configuración objetiva, las eleva "a la forma científica del sistema", como escribió en carta a Schelling sobre el desarrollo de su propio pensamiento.

Históricamente la Ilustración significó la mayoría de edad del hombre y la liberación del mismo de los dogmas de la fe. Pero a su vez, esa liberación vino acompañada de un intento de extender los conocimientos como el desarrollo del poder del hombre liberado; un intento que se cristalizó en la idea de una cultura universal, de una "enciclopedia": "El impulso de totalidad se manifiesta en el impulso hacia la exhaustividad de los conocimientos"⁶. Fue la obra del entendimiento

⁵ HEGEL, *Rechtsphilosophie*, prólogo, ed. Glockner, p. 35.

⁶ Sobre la ilustración, especialmente: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* etc. (1801). Ed. Glockner, t. 1, p. 39 y s. y *Hegels Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl (1907), fragmentos sobre Volksreligion und Christentum, passim, p. ej., p. 15 y s. Además, en relación con la religión: *Glauben und Wissen*, ed. Glockner, t. 1, p. 284 y ss. Y la discusión de la Ilustración en la *Fenomenología del Espíritu*, ed. Hoffmeister, pp. 385 a 420.

que, según su naturaleza, no posee la facultad de unificar, sino de fijar contraposiciones irreconciliables que se van aumentando en la medida en que se tiende a la exhaustividad de los conocimientos. En virtud de su origen, la Ilustración supuso una humanidad esclavizada anterior a la época de su luz liberadora, es decir, creó una contraposición. Es la misma que aparece en las fórmulas de fe y saber, sentimiento y entendimiento, sujeto-objeto. Y si, por una parte, la Ilustración fue positivamente la aurora de la humanidad emancipada, por otra significó la fijación de contraposiciones, con lo cual destruyó la armonía originaria y "substantial" —como dice el joven Hegel—, en que consiste esencialmente la vida del espíritu. Sin negar la legitimidad filosófica de la Ilustración —ni cabe en él la pura negación de un momento de la marcha del espíritu—, pero también sin querer volver a una "nueva Edad Media" o a una restauración de cualquier agresivo romanticismo sentimental-sacro, al criticar al Siglo de las Luces Hegel comprueba que su obra, esto es, la de la fijación de opuestos como contraposiciones irreconciliables es la "escisión", el "destrozo". Solo que esta "escisión" es "la fuente del menester de la filosofía", y cabría concluir —como lo hizo Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía*— que con la Ilustración se inaugura el movimiento que lleva a la filosofía a que abandone el sentimentalismo teológico y se convierta en saber real, a que reasuma el pensar de los griegos tras el paréntesis en el que los hombres "habían aderezado un cielo con amplios reinos de pensamientos e imágenes. El significado de todo lo que es se encontraba en el hilillo de luz por el cual aquello se encontraba ligado al cielo..."; el paréntesis, pues, en el que "se busca edificación", en el que "la variedad terrenal de la existencia y del pensamiento se oculta y envuelve en niebla" y en el "que se pide el indeterminado gozo de una indeterminada divinidad", en el que, quien tal pide, "podrá fácilmente inventárselo ilusoriamente". "La filosofía —en cambio— deberá guardarse de ser edificante" ⁷. En la legitimación de la Ilustración, por encima de su crítica a la fijación de irreconciliables (el aspecto positivo de esa escisión es la necesidad de filosofía). Hegel precisa su crítica a la Teología luterana —o más exactamente: al Cristianismo— iniciada en sus *Escritos teológicos de juventud*, y que se mantiene subterránea, aunque modificada en sus matices, a lo largo de toda su obra, hasta llegar a sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* ⁸.

⁷ *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 14.

⁸ El jacobino Hegel, p. ej., en su fragmento sobre la *Positividad de la religión cristiana* (*Hegels theologische Jugendschriften*, p. 140) critica al catolicismo de los conquistadores españoles en América: "Poniendo al frente la Cruz, los españoles asesinaron generaciones enteras en América"; crítica que, más detalladamente, vuelve a encontrarse en la parte sobre América hispana de las citadas lecciones sobre filosofía de la historia, ed. Glockner, t. 11, p. 125 y ss.

Si la Ilustración se cristaliza en una idea de la cultura cuya substancia es la "escisión", la teología del luteranismo (el Cristianismo, en general) sufre un proceso semejante al de la escisión: el de la "positivización", el de su conversión en un código de moral sin auténtico soporte en el sentimiento religioso, en una hipócrita legislación no escrita, y a sus representantes se refería en cartas a Schelling diciendo que era necesario combatirlos "con látigo y cauterización". La escisión no es aquí, como en la cultura, la de la contraposición fija entre sentimiento y entendimiento, entre fe y saber, sino entre religión y moral, entre religión e individuo. La religión se refugia en los manuales de teología y apologetica, se extraña y se divorcia de su fuente viva. Por su parte, Ilustración y luteranismo en su forma "escindente" encuentran su expresión en el estado político del Absolutismo, que no en vano surge teóricamente de las primeras investigaciones sobre el derecho natural de los ilustrados. En Alemania, esta forma del Absolutismo —condicionada por el interés táctico-político de los príncipes y la Iglesia— se manifiesta en la llamada "Kleinstaaterei", es decir, en la terca conservación, por los príncipes y su alianza con la Iglesia, de una pluralidad de pequeños Estados alemanes, interiormente destrozados por las luchas de los señores contra las modestas ambiciones populares de sus "parlamentos corporativos" (Stände) y por su extrañamiento de su apoyo popular. Tal era el caso típico en Württemberg, el Estado patria de Hegel, en donde Carl Eugen, inmortalizado por el odio del joven Schiller, regía con singular arbitrariedad, si bien al final de su vida y bajo la influencia de su amante agregó a su condición absolutista el adjetivo de ilustrado. Así, la experiencia del Absolutismo, de la Ilustración, de sus complejas relaciones con el cristianismo luterano —en Württemberg dominaba el pietismo y en el seminario de Tubinga una teología indecisa y mediocremente kantiana— sirvieron de fondo a la nueva experiencia histórica que conmovió entonces a todos los espíritus de Europa: la Revolución Francesa. La experiencia de la Revolución Francesa en Hegel tiene, aunque extraña a la permanente experiencia de su Estado, conexiones "dialécticas" con las anteriores. No solamente porque en los primeros momentos de esta "aurora de la humanidad" vio él la contrafigura de una situación política insoportable, sino ante todo porque la enmarcó en los ideales ilustrados que habían despertado los entusiasmos de Winckelmann por el mundo griego y los fervores racionalistas de Kant. Para Hegel, la Gran Revolución anunció, en sus albores, antes, pues, de haber llegado al Terror, la realización de la Unidad y la Armonía del género humano por la razón, esto es, el restablecimiento en su unidad de las contraposiciones fijadas por el entendimiento. Así, su diferenciación "sistemática" entre entendimiento y razón no data

solamente de su discusión del pensamiento kantiano, sino de su "experiencia" política; y esa diferenciación es fundamental en Hegel, porque sobre ella construye, luego, toda la *Fenomenología del espíritu*. Para Hegel, la Revolución Francesa fue, al principio, el advenimiento de la Atenas de Pericles, o, si se quiere, la "resurrección" de la imagen trazada por Tucídides y que Hegel había glorificado en su época de estudiante, y más tarde, en el famoso *Fragmento de Tubinga* (de sus escritos teológicos de juventud).

Entre los numerosos partidarios de la Revolución Francesa en Alemania, notables como Klopstock, Kant y Schiller, menos notables como Reinhard y Archenholtz, sólo en Hegel se perciben aún las huellas de su inicial jacobinismo. En el primero de los Fragmentos de Tubinga afirma, por ejemplo, que "las constituciones que solamente garantizan la vida y la propiedad privada no volverán a considerarse como las mejores"⁹ idea que lo acerca al desafortunado Babeuf —más radical aún que Robespierre— o, en una carta a Schelling de abril de 1795, dice que la importancia de su época radica en el hecho de que "desaparece el nimbo al derredor de las cabezas de los opresores y de los dioses de la tierra. Los filósofos demuestran la dignidad (del hombre), los pueblos aprenderán a sentirla y no reclamarán ya sus derechos, revolcados entre el polvo, sino que ellos mismos se los tomarán. Religión y Política han estado bajo un manto; aquélla ha enseñado lo que quería el despotismo: desprecio del género humano, incapacidad del mismo para ser algo bueno, para ser algo por sí mismo"¹⁰. Más aún: un año más tarde, en el llamado *Primer sistema del idealismo alemán* (que se consideró obra de Hölderlin, después de Schelling, y finalmente de modo conjetural, de Hegel, copiado por Hölderlin, y que por ello revela el mismo espíritu de quienes, según la leyenda, sembraron en las afueras de Tubinga el árbol de la libertad al compás de la Marsellesa) afirma: "quiero mostrar que no hay una idea del Estado porque el Estado es algo mecánico, y así no hay una idea de algo mecánico. Solo aquello que es objeto de la *Libertad* se llama *Idea*. Tenemos pues que sobrepasar el Estado. Pues cada Estado tiene que tratar a los hombres libres como un aparato mecánico; y eso no debe ser; de modo que *debe dejar de existir*" (subrayados de Hegel)¹¹. Nunca habló un len-

⁹ *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 71.

¹⁰ *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister, t. I, p. 35.

¹¹ HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart, 1936, p. 376 y ss. Que también la gran poesía de Hölderlin fue inspirada tanto por la Grecia ideal como por la Revolución Francesa, lo muestran no solo sus himnos a la Libertad, a la Amistad (igualdad y fraternidad), sino su preferencia, ya en el período de la enajenación, por uno de los seudónimos con que firmó algunas de sus dedicatorias: Buonarotti, el nombre del amigo de Babeuf y cronista de la "conspiración de los iguales".

guaje tan radical ningún partidario alemán de la Gran Revolución, si se exceptúa el único que continuó fiel a su fervor: Georg Forster. Pero Hegel, más tarde sigue aún su entusiasmo inicial, y en carta a Schelling, con lenguaje que suena al culto robespierrista a la Razón, afirma: "Razón y Libertad sea nuestra consigna secreta, y el punto de reunión sea la iglesia invisible".

Más allá de lo que en estas expresiones se refiere a la Gran Revolución, ellas apuntan a otro plano. Si Hegel, más tarde, al censurar la época del Terror se volvió, como los otros alemanes, hacia el centro de un secreto y atemorizado girondismo, no lo hizo porque abjurara cobardemente de su primera posición radical —al final de su vida brindaba cada 14 de julio en honor de la Gran Revolución, en tanto que Schiller, si bien es cierto que bajo la tiránica influencia del Consejero cortesano de Weimar, ya medroso, hablaba, desde la altura de un "Von" pequeño-burgués que paradójicamente le habían otorgado por su obra filosófica de revolucionaria retórica, con tono peyorativo de la plebe de París— sino porque en su imagen de la Revolución Francesa se cruzaban dos planos: el del acontecimiento real y el de la Grecia ideal. De modo que en su desarrollo, la radicalidad se convirtió en intensidad y profundidad, abandonando el campo del acontecer inmediato —dialécticamente es una exigencia de la experiencia misma— para elaborar luego lo que nunca llegó a elaborar la misma Gran Revolución: la crítica de la sociedad burguesa en su *Filosofía del Derecho* o, como preparación y horizonte de ella, la famosa fórmula de "señor y esclavo" en la *Fenomenología del Espíritu*. Más aún: mientras la Gran Revolución se apartaba de sus necesarias, radicales consecuencias, y por motivos desafortunados sacrificaba inútilmente al audaz Babeuf y sofocaba la "conspiración de los iguales", preparando el advenimiento de Napoleón, la negación y "absorción" puramente negativa del Jacobinismo, Hegel seguía dando marcha a la revolución filosófica hasta llegar a las famosas frases del prólogo a la *Filosofía del Derecho* que todo lo racional es real y lo real es racional, o que al Estado hay que venerarlo como alto terrenal-divino; frases que, referidas al conocimiento especulativo expuesto en la *Lógica*, sólo se pueden entender en ese contexto y en el de sus trabajos sobre economía y política que antecedieron su *Filosofía del Derecho*, y que él incorporó a ese pensamiento ¹².

¹² Sobre el sentido "especulativo" de estas frases y su verdadera significación, véanse los libros ya citados de WEIL, HERBERT MARCUSE y JOACHIM RITTER (Notas 2 y 3). Sobre el substrato económico del pensamiento hegeliano, véase, además de la ya clásica obra de GEORG LUKÁCS, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlín, 1954 (hasta la Fenomenología del Esp.), la obra de PAUL CHAMLEY, *Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*. París, 1963.

La desaparición del nimbo de los opresores, la crítica a una religión que ha estado al servicio del opresor y el opresor al servicio de la religión que lo justifica y engrandece, la supresión del mecanismo del Estado y de las constituciones reducidas al puro interés de la defensa y garantía de la propiedad privada y la vida del citoyen, esto es, la constitución típica del individualismo y del fascismo enmascarado, son la expresión negativa de la “escisión” cuya contrafigura está constituida por la “armonía y totalidad” de la imagen ideal de la polis griega. En ella, todos sus miembros y elementos forman una unidad: la de la “razón”. La pólis de Hegel no es, pues, una resurrección nostálgica de la pólis de Pericles, ni tampoco de una pólis platónica. Es el estado-ciudad griego como podía entenderse en el marco de la Gran Revolución. En el “teólogo” Hegel el culto revolucionario a la Razón o al sér supremo que propagaba e imponía Robespierre, el nuevo calendario, las reminiscencias, aunque de origen rococó no menos eficaces, de la romanidad y de la antigüedad, el culto a los héroes de la Revolución, en una palabra: su paganidad vital, venía a coincidir con su imagen de Grecia, y por su parte, esa imagen de Grecia que se alimentaba en él del clasicismo de Winckelmann, vino a enriquecerse y a concretarse políticamente en su admiración por la Revolución Francesa, o mejor aún, en la conversión de ella en principio de su filosofía.

Resultado primero de la reflexión de este horizonte histórico es su trabajo sobre la religión de Grecia en sus relaciones con la polis y como contrafigura del Cristianismo, que el editor Nohl tituló *Religión del pueblo y cristianismo*. En estos fragmentos no solo es importante su crítica al cristianismo, al elemento hebreo estático de esa religión, a su “enajenamiento” de lo terrenal y real, a su carácter “deshumanado”, a su naturaleza de “moral de esclavos” como podría decirse con palabras de Nietzsche sin violentar el pensamiento de Hegel, sino sobre todo la formulación de su concepto central utilizando la imagen de la polis griega: “Espíritu del pueblo, historia, religión, grado de libertad política del pueblo, no pueden considerarse según el influjo recíproco de cada uno de ellos ni en su constitución separadamente; están tejidos en un lazo, así como de tres colegas ninguno puede hacer algo sin el otro, cada uno toma algo del otro (sin duda piensa Hegel en su íntima amistad con Hölderlin y Schelling). Formar la moralidad de hombres individuales es cuestión de una religión privada, de los padres, del propio esfuerzo y algunas circunstancias; formar el espíritu del pueblo es en parte cuestión de la religión del pueblo, y en parte de las circunstancias políticas. . . El padre de éste Genius (el espíritu del pueblo) es Cronos, de quien aquél vivirá en dependencia; su madre es la *Politeia*, la constitución. . . Este lazo cuyas bases bastas son los menesteres, está tejido

con miles de hilos de la naturaleza... Ah! desde los lejanos días del pasado irradia al alma —que tiene sentido para la belleza y para la grandeza de lo grande— una imagen: la imagen de un Genio de los pueblos, de un hijo de la Fortuna, de la Libertad, un pupilo de la bella fantasía”¹³. El lazo en el que están entretejidos Libertad, Constitución, Religión del pueblo es el lazo en el que están entretejidos también los individuos; de modo que la libertad individual se entiende como la libertad comunitaria, y ésta a su vez, como la libertad de los hombres de darse leyes, elegir soberanos, hacer guerra, esto es, como libertad política. El complejo formado por este “Genio” del pueblo —hijo de las condiciones de la época, Cronos, y de la constitución, Politeia— es, según Hegel, la “moralidad” (*Sittlichkeit*), y en el fragmento citado es la “moralidad ideal”. Hegel, lector de Edward Gibbon (*The Decline and Fall of the Roman Empire*; su primer tomo, aparecido en 1776, contiene la crítica al Cristianismo) y de Montesquieu (de *De l'Esprit des lois* y de las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, que a diferencia de Gibbon no leyó en traducción alemana, quedan testimonios documentales en sus estudios históricos de Tübinga, recogidos por Hoffmeister en *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ver nota 11), construye esta imagen de Grecia, que es la substancia ideal de la “moralidad”, a partir de concepciones de Gibbon y especialmente de Montesquieu: especialmente, las que éste trata bajo el nombre de “leyes de la naturaleza” (*Esprit des lois*, primera parte) y el “sistema de los menesteres” (*besoins*), que Hegel, dándole más amplio sentido traduce por “Bedürfnis” (al ponerlos en relación con la “escisión”) y que en el citado Fragmento, y luégo en toda su obra, llama las “bastas bases... los menesteres... tejidos con miles de hilos de la naturaleza”. Igualmente, la Fortuna, de que habla Hegel y que recuerda la Fortuna de Sila —a quien Montesquieu trata, por esto, tan positivamente en sus *Considérations*— es el nombre mitológico con el que Hegel traduce la “vertu” del francés, y que para éste constituye el motor fundamental de un Estado popular, como el que imagina Hegel. En el sistema de menesteres y en la Fortuna, concluyen las “costumbres” en su conjunto, las “mores” o lo “que se suele” en un Estado popular como el hegeliano-griego. Y esta totalidad de la Pólis es lo que se llama “*Sittlichkeit*” —la que, para diferenciar de la “moralidad” en sentido moderno y en el sentido kantiano, que Hegel, siguiendo las huellas de Schiller, critica por su formalismo— puede traducirse como “solencia”. El primer intento de una exposición sistemática del contenido de la “solencia” concreta, no, pues, de la enunciación ideal de los

¹³ *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 29. Cf. además, esta idea con relación a la República, p. 366.

fragmentos de Tubinga, lo hizo Hegel en sus *System der Sittlichkeit* (1802), en el cual recoge el esquema de evolución histórica de la humanidad, que Schiller había trazado en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, para llegar desde la “solencia natural” hasta la “solencia absoluta” o, como dice en el citado *Sistema*, a la “Idea de la solencia absoluta”. En el tránsito de la solencia natural a la solencia absoluta se encuentra lo que Hegel llama “delito” o lo absolutamente negativo, o la “absorción” negativa (negative Aufhebung): “es absorción contra la absorción, contraposición contra la contraposición. . .”¹⁴. El *sistema de la solencia*, escrito casi al mismo tiempo que el trabajo *Sobre las formas científicas de tratamiento del Derecho natural* toca de modo indirecto el tema de la tragedia: en la explicación de lo negativo en que consiste el delito y, sobre todo, en lo que ello implica dentro del contexto, esto es, la *destrucción* sin finalidad, la *aniquilación* natural de una totalidad y la reciprocidad de destrucción y conciliación, que Hegel enuncia con significativas palabras: “Unida de modo absoluto al delito está la justicia vengadora”.

3

La reducción de su experiencia histórica y filosófica al concepto de “solencia” y a la correlación de éste con la Pólis, implica la referencia a un acontecimiento en la pólis de significación eminentemente teológico-política, es decir, al núcleo y substancia de la “religión popular”: a la tragedia.

La tragedia no aparece en Hegel de modo temático en sus escritos primeros. Es decir, aunque en los *Escritos teológicos de juventud* (p. ej. en la *Vida de Jesús* y más especialmente en sus fragmentos sobre *El espíritu del cristianismo y su destino*) se sirve de conceptos y referencias propios de la tragedia griega para explicar la naturaleza del mensaje evangélico, la marcha de su pensamiento parece tomar otro giro más en consonancia con la discusión de la filosofía de su época. Parece que la presencia imperativa de Schelling lo haya llevado a ocuparse con cuestiones de “filosofía pura”, si así cabe decir, y a comprender la necesidad de formular su pensamiento en la forma del sistema científico. Efectivamente, en una carta famosa al vanidoso amigo escribe Hegel que sus estudios han partido de los “más bajos menesteres del hombre”, pero que, superada la edad juvenil, siente la necesidad de

¹⁴ HEGEL, *System der Sittlichkeit*, ed. por Georg Mollat, Osterwieck/Harz, edit. A. W. Zickfeldt, 1893. Recogido por Lasson y compuesto por él sobre los manuscritos en *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. La edición de Mollat es filológicamente más útil que la de Lasson. Sobre el delito, pp. 9-13 (Mollat).

llegar a la ciencia, esto es, al sistema. Es la época en la que planea con Schelling un ataque decidido a la filosofía de la subjetividad, el cual lleva a cabo conjuntamente con la publicación del *Anuario crítico de la filosofía* (1800 - 1802). Sus trabajos publicados en él tienen como objeto de polémica a los formalistas kantianos, a los divulgadores de la filosofía de la reflexión, a los partidarios de la filosofía del "sentido común" como Reinhold y Krug. Y su primer ataque, que a la vez pretende ser una clarificación constructiva, lo dirige contra quienes consideraban a Schelling como continuador de Fichte, pese a las advertencias del mismo Schelling. Con este trabajo, la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, inaugura Hegel su carrera pública. En la época en que apareció, se pasó por alto, y no podía ser de otra manera, la parte introductoria del trabajo, en la cual Hegel formula con mayor claridad sus conceptos diferenciados de "entendimiento" y "razón", explica el sentido de la "escisión" como el origen de la necesidad de la filosofía, discute críticamente el concepto contradictorio kantiano de la "cosa en sí", y parece identificarse con la filosofía de la identidad de Schelling en contra del pensamiento de Fichte, quien, reduciéndolo todo a contraposiciones fijas e irreconciliables, postulaba la idea de un deber ser infinito, tan formalista como el imperativo kantiano que él pretendía superar. Todos los escritos de ese período están consagrados a tratar esos problemas. Pero la discusión de tales filosofías lo devuelve necesariamente a estudiar de modo expreso, aunque ya a nivel más alto, lo que había esbozado en sus trabajos teológicos de juventud. Y así lo hace en la citada obra sobre el Derecho natural, elaborado paralelamente al *Sistema de la solencia*, pero sin el lenguaje schellingiano que caracteriza a este escrito.

Con la crítica a la filosofía de la reflexión, del formalismo kantiano, de Fichte y Jacobi, Hegel critica la fijación de los contrarios, la cristalización de los contrarios en la "escisión", que impide el acceso a lo Absoluto. Pero, a su vez contrapone la totalidad y la armonía —lo Absoluto, que "está ya entre nosotros, pues cómo, si no podría buscárselo", como apunto en el escrito sobre la *Diferencia* y en la *Fenomenología del Espíritu*, más tarde—, es decir, se refiere a la Pólis nuevamente, si bien ya no en la forma ideal y bella de la grecomanía juvenil, sino con el propósito de justificar y fundamentar filosóficamente la existencia de esa armonía, de lo Absoluto entre nosotros. Esta justificación y fundamentación la da Hegel en el artículo sobre el *Derecho Natural*. Después de criticar el tratamiento empírico y el formalista del derecho natural porque se mantienen sujetos a la finitud de la vida solente o porque parcialmente parten de la generalidad de la libertad sin poder determinar su forma de pasar a libertad concreta, Hegel

afirma que lo finito e infinito, la variedad de lo particular y de lo general están unificados en lo "Absoluto de la totalidad solente de un pueblo". Esta es la "idea de la solencia absoluta".

En la filosofía de la época, la problemática de la "solencia" tal como la entiende Hegel, se llamó, siguiendo una concepción aristotélica tradicional, "filosofía práctica". En el pensamiento de Hegel, ese nombre tiene un doble significado: en primer lugar, es la necesaria acotación de su experiencia histórico-política dentro de la filosofía; es su transposición a ésta; es la traducción a la "forma del sistema", para decirlo con palabras del propio Hegel. Pero a la vez el movimiento intelectual efectuado y operado por esa acotación significa una extensión de los límites y del horizonte de esa "filosofía práctica", la cual estuvo preparada ya por su crítica al formalismo kantiano (resultado, por lo demás, que se registra antes en Schiller). De modo que la traducción de su experiencia política e histórica al lenguaje y al aparato conceptual de su filosofía —que en él tiene un movimiento recíproco—, implica necesariamente la introducción de los contenidos de esa experiencia a la filosofía en "forma de sistema". Esta es la intención que movió a Hegel a comentar en una carta a Schelling que era preciso esperar a un nuevo Fichte en Jena para que se hiciera con la filosofía kantiana de modo más radical y certero, lo que quiso hacer Fichte. Hegel mismo desempeñó ese papel, pero al hacerse cargo de él éste no pudo ser otro que el del crítico al subjetivismo de la época, y en cuanto tal, la asimilación de esa filosofía kantiana tuvo lugar dialécticamente, quedando "absorbido" el "espíritu" del pensamiento de Kant en la nueva fórmula de su "idea de la solencia absoluta". En este acotamiento y en esta absorción cobra perfil su idea de la tragedia o, más exactamente, su concepción de lo trágico.

Efectivamente, cuando en el trabajo sobre el *Derecho Natural* Hegel asegura que lo finito e infinito, lo particular y lo general, se encuentran unificados en lo absoluto de la totalidad solente de un pueblo y, agrega, que en esa solencia lo general y la libertad infinita constituyen un todo que no es extraño a la libertad y a lo particular del individuo, sino que lo posibilita y lo fomenta, no olvida —pensando, sin duda, en la exposición de Gibbon sobre la decadencia de la antigüedad debida a la introducción de la mentalidad cristiana— que esa totalidad solente que fue la Pólis, sufrió su aniquilante decadencia. En Grecia esta totalidad se "escindió" en dos estamentos (los libres y los esclavos); esta "escisión" en la cual los unos no son sin los otros —y que adelanta el tema del "señor" y del "esclavo" en la *Fenomenología del Espíritu*— desemboca en la corrupción. Los libres, entregados al egoísmo, a los negocios se equiparan a los "esclavos", y cuando

llega Roma con su jus civile ya había desaparecido, por lo bajo, esa diferencia —que en la Grecia armónica era diferencia en la totalidad, y luego se convierte en la “escisión—; desaparición que prepara el advenimiento del burgués, preocupado solamente por la propiedad, su egoísmo, el derecho formal, el hedonismo elemental y quien muestra su “nulidad política” en el hecho de que deja a otros el ejercicio de los negocios del Estado¹⁵; es el dominio de la “voluntad privada”, que hoy se llamaría “iniciativa privada”. La caída y decadencia de esta totalidad solente la llama Hegel “la representación de la Tragedia en lo solente”.

La idea absoluta de la solencia consiste, a diferencia de la moralidad escindente de Kant y Fichte, en la identidad del “estado natural” y de la “extraña (a los individuos) majestad y divinidad del todo del ordenamiento del derecho”¹⁶. Hegel, empero, no se mantiene en la concepción de la identidad. Así como, por ejemplo, en el escrito sobre la *Diferencia* (de Fichte y Schelling) y en *Fe y Saber*, Hegel afirma el aspecto positivo de las filosofías criticadas, y asegura que la “escisión” es un factum de la vida; del mismo modo considera que la identidad, en la que consiste la idea absoluta de solencia, no es una armonía final sino un proceso permanente de contraposiciones dentro de la identidad; y este proceso o lucha, o si se quiere, *agón*, es el elemento real de la identidad, lo que hace posible que la identidad no sea abstracta, general, supuestamente fundada en el individuo, sino concreta, es decir, que crece al mismo tiempo que opera el proceso de la realización de la identidad. A este proceso de lucha permanente lo llama Hegel “autoescisión”, con lo cual indica la diferencia “procesual” de la “escisión” inicial. Con otras palabras: “Es la realidad de la solencia como indiferencia absoluta y al mismo tiempo la realidad de la solencia como la relación real en la contraposición real existente”. Tal conciliación (en la indiferencia absoluta) consiste justamente en el conocimiento de la necesidad y en el derecho que la solencia da a su naturaleza inorgánica (la ley), y a los poderes subterráneos (la naturaleza), en cuanto ella les “da una parte de sí misma y la sacrifica”. “Pues la fuerza del sacrificio descansa en la intelección y objetivación (u objetivización) de la mezcla y complicación con lo inorgánico; mediante esta intelección tal mezcla y complicación se disuelve, separa lo inorgánico y, conocido como tal, se asume con ello en la indiferencia; pero lo viviente, en cuanto es una parte que se sabe parte

¹⁵ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, ed. Glockner, T. I, pp. 478 a 490 y especialmente p. 491 y ss. y 499 ss.

¹⁶ Op. cit. Las citas siguientes, todas, en las pp. 500 a 503, de la ed. citada de Glockner.

de sí mismo y lo pone en lo viviente, lo sacrifica a la muerte, cuyo derecho a la vez se conoce y a la vez se ha purificado en ello". El excesivamente conciso lenguaje con el que Hegel explica el proceso en la cosa misma o tal como acontece, no debe distraer de su contenido. En las líneas citadas conviene, antes que todo, destacar vocablos claves como "necesidad", "poderes subterráneos", "mezcla y complicación", "sacrificio", "muerte" y "purificación", que pertenecen al vocabulario de lo trágico. Y tiene que ser así, porque el proceso descrito anteriormente es la notación especulativa del proceso de presentación de la tragedia en lo solente. No es ya, pues, la tragedia en que consiste la decadencia de la totalidad solente de los griegos. Es la tragedia que el Absoluto realiza eternamente consigo y en sí mismo. En *Fe y Saber*, con imagen más clara para el mundo cristiano y, naturalmente dentro del contexto teológico en que se encuentra, es lo que Hegel llama —después de comprobar "la muerte de Dios"— "el viernes santo especulativo". En el artículo sobre el Derecho natural, esta presentación consiste en que "se engendra y nace en la objetividad con su configuración (objetivada), y entregándose al sufrimiento y a la muerte, se levanta de nuevo grandiosamente de sus cenizas". El movimiento de la lucha absoluta se presenta como el movimiento de la "virtu", y el movimiento de la naturaleza solente en su relación con lo inorgánico; esto es, el hecho de que la naturaleza solente separa, conociendo lo inorgánico, y se coloca frente a él como a su opuesto y, mediante el conocimiento y reconocimiento se concilia con él, es lo que Hegel llama "destino".

Lo que Hegel llama la presentación de la tragedia en su forma aún no "sistematizada" no es otra cosa que la protoforma de la dialéctica, pues los movimientos de lo que él designa como "naturaleza solente" con lo "inorgánico", el "conocimiento de la necesidad", la lucha por el reconocimiento, la objetivización y la entrega al sacrificio y a la muerte, y luégo su resurrección de sus cenizas son estados previos de los momentos del desarrollo dialéctico tal como los formula luégo en la *Fenomenología del Espíritu*, y que es fácil reconocer en ella. Son los movimientos entre "señor" y "esclavo", los del "reconocimiento", y la entrega al sacrificio y a la muerte, y su resurrección posterior, no son otra cosa que el camino de la experiencia que hace en su marcha, desde la certeza sensible hasta el Absoluto. Lo trágico, es pues, saber especulativo; saber especulativo que por su carácter trágico es saber político, histórico, comunitario.

Si por una parte la experiencia histórico-política se tradujo en la idea absoluta de solencia, y ésta es el lugar en el que acontece la tragedia, Hegel muestra por otra que la estructura de la dialéctica es trágica, esto es, que el conocimiento filosófico de aspiración científica

y en última instancia todo conocimiento filosófico fundado en la libertad humana concreta (y ésta, como dice Hegel, es solo libertad en la necesidad comunitaria) y toda inteligencia de la realidad es, con la realidad misma, una permanente tragedia. No en el sentido habitual dramático, sino en el sentido de que ese saber, esa filosofía y esa inteligencia no pueden tener otro elemento que el propio que las alimenta: la pólis en su permanente movimiento. El saber especulativo como saber trágico es a diferencia del saber formal —neopositivismos, logísticos, etc.—, un saber que tiene su substancia en el movimiento permanente del hombre hacia su realización, hacia su emancipación, hacia su libertad, y no a la justificación de las “escisiones”, que el saber formal mismo produce ideológicamente. Como Hegel en el citado artículo sobre el Derecho natural, después de haber explicado la tragedia, contrapone a ella la “comedia”, en la que se lleva una vida de “sombras” y que no tiene destino, cabría también comparar el saber especulativo trágico, es decir, la dialéctica, al saber formal de pretensión cientificista: éste es la sombra del status quo, su justificación y su ideología.

Pero el saber especulativo como saber trágico no es tampoco un saber en sentido de cualquier “existencialismo”. Por el contrario: la dialéctica como movimiento trágico de la inteligencia, es por su natural y permanente dinamismo alimentado en la pólis, esencialmente polémica. No solamente en el sentido de que su constitución descansa en la lucha, sino en el sentido de que el polemós es función necesaria y substancial de la pólis; de que el modo como el saber está en la pólis es polemós, polémica. Pero Hegel no olvida que esa forma polémica de estar el saber en la pólis debe estar alimentada por la vertu, y de que ese modo polémico originario de la inteligencia tiene una substancia moral, solente o, más exactamente en el lenguaje del Hegel juvenil, popular; de que, en fin, la moralidad de la inteligencia consiste en su vertu solente, en la polémica, la que a la vez se nutre de la vertu.

A diferencia de los platonismos políticos, el pensamiento de Hegel no traza “ideales nuevos” sino formas concretas del saber y de la filosofía en la vida política. Pero esas formas son filosofía en el más alto sentido de la palabra, saber real y saber de lo real, y muestran con ello que no solamente no hay inteligencia sin substancia política, sino sobre todo que no puede haber sociedad y Estado sin saber filosófico, crítico, esto es, polémico si quieren ser sociedad y Estado. La forma como Hegel caracteriza el Estado de los antagonismos permanentes, propios del entendimiento y del sentido común, y por ello los de la “sociedad burguesa”, es la “comedia”. En ella no hay “destino”; ella divorcia las regiones de lo solente, de tal modo que cada cual vive para sí, en antagonismo ideológico.

En sentido hegeliano —y así lo fue realmente para él— la política es el “destino” propio de la inteligencia; pero el destino es, en cuanto tal, trágico, esto es, dialéctico y polémico. El no querer reconocer este destino o el querer suplantarlo con ejercicios formales y conformes al divorcio permanente en que vive el entendimiento, lleva a la inteligencia a los reinos sin compromiso, en los que ella misma pone en escena su comedia, y se disuelve y disuelve su moralidad, la justificación, pues, de su existencia. ¿Consiste la crisis actual de la filosofía en el olvido o menosprecio de ese destino de la filosofía? La ideología de la conformidad con lo establecido proclama, desde una posición filosófica de abstracto pragmatismo, el “fin de las ideologías” (Daniel Bell); su forma correlativa en la filosofía es la conversión del pensamiento en estática traducción a signos de una realidad ahistórica y ficticia con pretensiones de saber absoluto, único y verdadero, verificable sólo en lo establecido por un juicio neutral. Es la huida de la historia, el temor al movimiento, el rechazo de la actividad misma del pensamiento. Por eso Ernst Bloch ha escrito: “. . . ningún futuro negará a Hegel” si quiere ser futuro de la humanidad, razón material e historia.