

# El estado de la cuestión

## Hegel en España

Carlos Díaz

I

Afirmaba solemne don Marcelino Menéndez y Pelayo:

«El hegelismo yace muerto en España como en todas partes, o más bien no ha existido aquí nunca»<sup>1</sup>, «un hegelismo, puro o mitigado, es y ha sido siempre *rara avis* entre nosotros»<sup>2</sup>, lo cual sería o no cierto pero sí contradictorio con su inmediato aserto animadversor: «Pi i Margall hegelianizó de lo lindo, yéndose cada vez más hacia la extrema izquierda»<sup>3</sup>. La actual investigación, más atendida a los datos que a los sentimientos, se encarga de dejar en su sitio lo que fue realmente la herencia de Hegel, que con Juan Ramón García Cue resumimos así: A) No existió entre los hegelianos españoles del pasado siglo un pensamiento original, si se compara con el de los coetáneos europeos; B) El movimiento por ellos incoado tuvo sin embargo una influencia en el ambiente, donde el estilo y la estética «hegeliana» bastaban al menos para delimitar respecto de lo restante; C) Los hegelianos de Sevilla ofrecieron una imagen liberal de Hegel, resultando de este modo imposible establecer una clara demarcación entre una izquierda y una derecha, tan claramente enfrentadas en Alemania; D) En todo caso, el hegelismo se agotaba en el aula, en la tribuna, o en libro, siempre en los círculos biempensantes, pero nunca actuó potenciando actitudes políticas republicanas, pese a ser republicana la ideología que mayoritariamente defendían estos hispano-hegelianos<sup>4</sup>.

En todo caso, Hegel llegó a España de la mano de los iusfilósofos, y —dado el panorama filosófico de nuestro lar patrio— no resultó habitual su trato en las

---

<sup>1</sup> *Historia de los heterodoxos españoles*, 1932, 7, p. 481.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 482.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 432.

<sup>4</sup> *El hegelismo en la universidad de Sevilla*. Diputación Provincial, Sevilla, 1983.

facultades de filosofía, con las felices excepciones de Unamuno (no profesional de la filosofía), de Ortega y de Zubiri<sup>5</sup>, situación que hoy se ha tornado de absoluto predominio filosófico y de abandono en el gremio de juristas, los cuales no evidencian precisamente un pensamiento estelar en estos años<sup>6</sup>.

Si en la actualidad el panorama no sólo no es de desconocimiento de Hegel, sino muy al contrario de una cierta Edad Aurea ¿qué es lo que ha pasado para dar ese paso? No es fácil aventurar un diagnóstico seguro, pero sí pueden indicarse algunas directrices heurísticas. De entrada, el cese del monocultivo y del monoideísmo tomista ha hecho posible eso casi maoísta de «que se abran cien flores y compitan cien escuelas ideológicas», aunque entre nosotros no hay que exagerar al respecto. Por otra parte es innegable una voluntad de reconciliación con la tradición ilustrada en un país que no lo fue tanto, y en este sentido Hegel culmina uno de los sueños de esa tradición, a saber, el del Estado ético (no se olvide que el mismo Zubiri apuntó en tal dirección calificando a Hegel «madurez intelectual de Europa»). En tercer lugar, y dado que —como aseguraba Hartmann— en el corazón del hombre va mezclado lo caótico y lo demiúrgico, aquello por el riesgo y esto por la vocación, también Hegel da para todo, para caos y demiurgia y además para ambas realidades por todo lo alto, como auténtico *Meistersinger* de una poderosísima orquesta sinfónica que él mismo dirigía y ejecutaba con registros múltiples (Hegel es agonista, antagonista y deuteragonista; de haber vivido en Hollywood hubiera sido productor, director, actor y tramoyista). Otra razón de la presencia hegeliana en la actualidad es su impronta histórica; un país seducido como lo estuviera el nuestro por el canto del cisne del marxismo (a lo que llegó tarde, mal, y nunca) tenía que acabar tarde o temprano en Hegel: Marcuse, Lukács, y tantos y tantos otros estaban remitiendo continuamente a su Protocefalía. Por lo demás, un autor tan rico daba mucho de sí para trabajos académicos, combinaba con todo, y al final arropaba con aureola al que buenamente se arrimaba a tamaño árbol. No en último lugar pesa el buen quehacer intelectual de este genio por unos denostado y por otros más que admirado. Queda por saber si, en el futuro, Hegel irá ya indisolublemente ligado a la filosofía española, aunque creemos que de una u otra forma ya es parte de la intrahistoria del gremio. Vendrán tiempos mejores o peores, pero no más desiertos.

Sin embargo, a pesar de todo ello, a pesar de las huellas visibles en nuestro rostro filosófico<sup>7</sup>, no sabemos en qué medida toda esta nueva escenografía habrá

<sup>5</sup> Cfr. ALVAREZ, M.: *Zur gegenwärtigen Hegel-Rezeption in Spanien*. In «Hegel Studien», Bonn, 14, pp. 279-295; cfr. también ad hoc ELIAS DE TEJADA, F.: *El hegelianismo jurídico español*. Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid; PIZAN, M.: *Los hegelianos en España*. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1971; RIVERA DE VENTOSA, E.: *Influencia del sistema de Hegel en el itinerario de Castelar*. Anales Cátedra F. Suárez, 9-10, Granada; GARCIA, J. F.: *La filosofía hegeliana en la España del Siglo XIX*. Fundación Juan March, Madrid, 1978.

<sup>6</sup> Cfr. MORON, C.: *Unamuno y Hegel*. In «Crisis», Madrid, 1972; RIBAS, P.: *El Volksgeist de Hegel y la intrahistoria de Unamuno*. In «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», 21, 30, Salamanca, 1971.

<sup>7</sup> Algunas muestras de las presencias clásicas en RIPALDA, J.: *Hegel: El Centenario de la*

de influir en los análisis sobre la realidad y sobre el pensar social-cultural.

Algunos peligros de ultrahegelianización academicista, empero, no dejan de estar gravitando permanentemente sobre el cielo de las ideas; si los señalamos ahora es más bien con voluntad profiláctica, y sin ánimo satírico o intención mortificadora. He aquí, pues, un minielenco de riesgos para que no se promuevan. Algunos de ellos llaman ya a la puerta, pero quizás no sean achacables tanto a Hegel como a la Academia, que todo lo babeliza.

### A) Fossilización

Hay quien aprovecha sus trabajos profesionales como causa ocasional para jurar fidelidad; si de Hegel se trata, fidelidad a Hegel pues cuanto más prestigioso sea el personaje estudiado, tanto más prestigio se pegará al lomo del comentarista. Esta actitud reverencial se aminora con el tiempo, pero aun obtenida la cátedra se mantiene el venerando hábito inercial que se reproduce en oposiciones-composiciones o/y en las escuelas-secuelas, así como en los colegios filosóficos (visibles o invisibles) donde pensar por cuenta propia, incluso sin «ignorancia vanidosa»<sup>8</sup>, está muy mal visto. Conforme al realismo infantil (Piaget *dixit*) donde el «Profe» o la «Seño» mandan, muchos convierten a los clásicos en fósiles, basta para ello con dejar correr trienios que añadan calma; luego, una vez que el clásico devino fósil, cualquier fósil aspirará a clásico: Quien fosiliza primero fosiliza dos veces, cuestión de tiempo, todo ello «sin una racha de aire fresco, sin fantasía ni felicidad, en un tono narcotizante, aplastante, de efecto similar a caminar por un campo de adormideras cuyo olor cloroformizante impidiese todo esfuerzo, y del que no cabe esperar ningún destello vivificador, ni siquiera como presentimiento»<sup>9</sup>.

### B) Periodización del autor

A falta de mejores registros intelectuales, y con la coartada de levantar acta de las mínimas oscilaciones del humor intelectual del «Autor» (en este caso el «Praeceptor Germaniae»), trinchasele analíticamente con pericia deshuesadora aunque sin entrar ni salir en el tema mismo, resultando al término de tan macabra cirugía diacrónica todo según estaba al comienzo, que de eso se trataba,

---

*Revolución*. In «Razón y Fe», 182, Madrid, 1970; COLOMER, E.: *Hegel boy*. In «Pensamiento», 32, Madrid, 1976; FLOREZ, R.: *La apelación actual a Hegel*. In «Arbor», 70, Madrid, 1968; ARTOLA, J. M.: *Situación y sentido del pensamiento hegeliano en la actualidad*. In «Estudios Filosóficos», 61, Madrid, 1973; también en *Consideraciones fragmentarias sobre la presencia de Hegel en el pensamiento actual*. In «Estudios Filosóficos», Valladolid, 1982.

<sup>8</sup> HEGEL: *Esencia de la filosofía y otros escritos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 125.

cosa —dicha se de paso— bastante rentable para todos, pues el progre podrá resaltar si lo desea aquella fase en que el Autor cantaba la Marsellesa y plantaba árboles de la libertad, mientras que el carca desarrollará aquella otra en que defendía la burocracia prusiana. Hay para todos, basta con tener bien cogido al «Autor», tal y como parece que le gustaba a Natorp: «El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinsón Crusóe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp»<sup>10</sup>. Tan apasionante cotarro parece animarse lo suyo cuando además median discípulos que a su vez glosan, interpolan, psicoanalizan y catequizan, todo con tal de no repetir, porque si se repite la tesina ya no vale, y esa cucaña tiene su colmo y coronación en el Premio Extraordinario para el más complicado todavía.

### C) Acotamiento del tema

Para tratar al «Autor» como exigen las normas de la etiqueta hay que calarse el frac, vallar la finca sin permitir que nadie rompa el protocolo ni saque la cabeza por encima de la tapia; a riesgo de ignorar todo hay que saber todo de casi nada: El primer Hegel, el segundo, o el séptimo de caballería, etc. ¡Cuánto análisis para tan parva síntesis! ¡Y cuánto «en síntesis» para tanta parálisis! ¡Cuánto *proteron-hysteron*, y cuán raramente lo primero descubre la clave de lo segundo en una génesis viva y explicativa del sistema! ¡Cuánto folio a doble espacio de treinta por setenta para venir a lo obvio!

### D) Pretensión de imparcialidad

No falta en algunos de los libros sobre Hegel que hoy se publican un cierto exceso de venalidad, pero lo que siempre parece sobrar es la viscera cardiaca, puesto que casi todos dicen enloquecer por la flema y la imparcialidad (la *Voraussetzungslosigkeit* famosa, Husserl *dixit*), aunque luego resulte que Academilandia sea un puro mercado regido por las leyes de la oferta y la demanda, según convenga, ya sea el «todos con Hegel», o el «todos contra Hegel». Para ser sinceros, ¿quién no recuerda al Hegel de los felices sesenta, el del inevitable «Asalto a la razón» que leído desde Marx exigía «resaltar el importante papel que ha desempeñado en el pensamiento de Hegel la ocupación con los proble-

---

<sup>10</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología*. In «Obras». Revista de Occidente, Madrid, 1966, IV, pp. 35-36.

mas de la economía política»? Sempiternos comisarios culturales te invitaban entonces a que reconocieses so pena de debilidad mental que «sólo la clase obrera pudo asumir la herencia de Hegel, debido a que estaba capacitada y dispuesta a utilizar el núcleo racional de la dialéctica hegeliana para la propia lucha por la razón de su carácter revolucionario»<sup>11</sup>. Según moda, a pesar de tanta asepsia y algodón, Hegel ha sido «filósofo de la revolución»<sup>12</sup> (pero ¿de cuál?), «pensador de la reacción»<sup>13</sup>, liberal «príncipe del irenismo» (como si la página 481 de la «Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones», FCE, México, 1958 diera para hacer de Hegel un Adam Smith), etc. Tenemos también «el Hegel ultragubernamental de Stahl, el Hegel revolucionario de Beyer, el Hegel liberal de Fleischmann, el Hegel fascista de Gentile, el Hegel superHegel de Bobbio, el Hegel con casco de Popper, o el Hegel crítico de Marcuse»<sup>14</sup>, y hasta un Hegel «que es un cantar de los cantares de la desobediencia civil»<sup>15</sup>, en fin, un modelito por cada temporada hegeliana.

Nada más parcial que el pretendido imparcial, incluso cuando parece serlo; los unos a la caza de las gestas (*rerum gestarum*), los otros tras los gestos (*res gestas*)<sup>16</sup>, los primeros se pierden en las asepsias<sup>17</sup> y los otros en reduccionismos psicologistas<sup>18</sup>. La académica *Forderung der Unparteilichkeit* o exigencia de imparcialidad ridiculizada clamorosamente por Hegel mismo<sup>19</sup> cree sin embargo poder saltar «por encima de su época»<sup>20</sup>, sin parar mientes en que a pesar de todo cada cual es «hijo de su tiempo»<sup>21</sup>, olvido que lleva a querer «encontrar satisfacción en ocuparse con lo muerto y con los cadáveres»<sup>22</sup>, oficio ajeno a Hegel el serio y amigo de lo eterno, de lo *arjómenon*<sup>23</sup> y por amigo de lo eterno y de lo originario radicalmente actual: «Siempre nos ocupamos con el presente cuando recorremos el pasado, por grande que sea. La filosofía trata de lo presente, de lo real»<sup>24</sup>. En tal intento no se puede renunciar al error, «esa filosofía será aguda o roma, elemental o sabihonda, espontánea o pedante, pero

<sup>11</sup> STIEHLER, G.: *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1964, pp. 23-24.

<sup>12</sup> RITTER, J.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp, 1977, p. 192.

<sup>13</sup> TOPITSCH, E.: *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*. Berlin, 1967, pp. 70 ss.

<sup>14</sup> LAMSDORFF-GALAGANE, V.: *La positivité du droit dans la «Philosophie des Rechts» de Hegel*. In «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», 9-10, Granada, 1970, p. 199.

<sup>15</sup> KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza Ed., Madrid, 1968, p. 370.

<sup>16</sup> HEGEL: *Filosofía de la historia*. Ed. Zeus, Barcelona, 1970, p. 86; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ed. Alianza, Madrid, 1982, p. 137.

<sup>17</sup> HEGEL: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. F. Meiner, Hamburg, 1966, p. 35.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 39 y 236.

<sup>19</sup> HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, cit., p. 117; *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, cit., pp. 134-135.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 148; *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, II, p. 219.

<sup>21</sup> HEGEL: *Principios de la filosofía del Derecho*. Ed. Suramericana, B. Aires, 1975, Prólogo; *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, p. 90.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> HEGEL: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 131.

<sup>24</sup> HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 150.

lo que no puede negarse es que el hombre, quiera o no, la ejercita», había dicho por su parte Ortega y Gasset antes de que los filósofos de hoy nos recordasen que conocimiento e interés se interpenetran para bien y para mal, conforme a la vida misma<sup>25</sup>, y precisamente por ello Hegel —como cualquiera— pretendió llevar afanosamente el agua a su molino de ideas, lo que trasluce a la vez una sensación de enorme lucidez y de montaje arbitrario de esa lucidez<sup>26</sup>.

### E) Técnica de oscurecimiento

No faltan entre nosotros los propensos al «efecto krausismo», pretendiendo establecer una ecuación entre oscuridad y profundidad como recurso hermenéutico con la desafortunada idea de que «la filosofía es por naturaleza algo esotérico»<sup>27</sup>, sólo apto para los que están en el secreto<sup>28</sup>. En fin, que el bueno de Hegel que sucumbió a la peste física tampoco pudo evitar la pestífera plaga de *Stoikemioi* expertos en echarle noche al asunto, auténticos maniacos del afeitado de la Esfinge. Es cierto que Hegel tiene páginas donde la oscuridad se convierte en negra noche, pero no por recurso académico sino por incapacidad propia o por presiones de censura, por lo que al Kierkegaard burlón asegurando que el peor castigo para Hegel sería el de enviar un joven a consultarle, al Nietzsche hipercrítico de «Aurora» (193) y al Maurice Clavel para quien «la filosofía hegeliana es la primera que no responde a nadie salvo tal vez a los filósofos»<sup>29</sup>, a todos ellos habría que frenarles con aquello tan acertado de Strauss: «Hegel: Su sistema fue más profundo que él, por ello sus discípulos entendieron al maestro mejor de lo que él se entendió a sí mismo; Schleiermacher: Fue más profundo que su sistema, por ello los discípulos a quienes falta su espíritu tienen un aspecto tan malo»<sup>30</sup>. Así que nada como Goethe (tan admirado por Hegel en toda la línea) por aquella su aseveración famosa de «soy de la raza de hombres que de lo oscuro hacia lo claro aspiran». Pero no de la raza de los *hegelianos*<sup>31</sup>.

### F) Sorbonización

Y por último, líbrenos Dios de tanto Hegel sorbonícola, complutensícola o autonómicola, bien azotados por Clavel: «¡Pero tú eres demasiado clásico!

---

<sup>25</sup> ALVAREZ, M.: *Fundamentación lógica del deber ser en Hegel*, pp. 174-176; *Historia y sistema. Sobre las líneas metodológicas de la Filosofía de la Historia en Hegel*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Salamanca, 1979, p. 209.

<sup>26</sup> FLOREZ, R.: *La dialéctica de la historia en Hegel*. Ed. Gredos, Madrid, 1983, pp. 300-301.

<sup>27</sup> HEGEL: *Esencia de la filosofía y otros escritos*, p. 29.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>29</sup> CLAVEL, M.: *Ce que je crois*. Ed. B. Grasset, París, 1975, p. 75.

<sup>30</sup> Cfr. GINZO, A.: *La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher*. In: *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1981, p. 117.

<sup>31</sup> NICOLAI, G.: *La miseria de la dialéctica*. Ed. Ricardo Aguilera, Madrid, 1976, p. 31.

Deberías leer dos o tres tesis recientes e importantes según las cuales, en el fondo, Hegel no ha hablado ni del espíritu, ni del ser, ni de la dialéctica, ni de la historia; únicamente ha carecido de sintaxis. Sí, sí, sí. ¡Debe ser eso! ¡De lo contrario Hegel habría dicho demasiadas burradas! ¡Enormes, demasiadas burradas! Mi amigo había cogido el rollo sorbonícola: Habiendo dicho Hegel demasiadas burradas sobre el espíritu, el ser, la historia, y la dialéctica, *era por tanto necesario* que no hubiese hablado verdaderamente en el fondo ni de la dialéctica, ni de la historia, ni del ser, ni del espíritu. ¿Entonces de qué habría hablado? ¡Por supuesto de la palabra! ¡Como todo el mundo hoy! Tal es la glosa contemporánea»<sup>32</sup>.

## II

De todo esto hay en nuestra particular viña hegeliana, pero al menos ahora tenemos viña, y en ocasiones también cosechas magníficas: Nuestros caldos han mejorado sensiblemente, aunque era inevitable el barullo en torno a las denominaciones de origen.

No siempre, es cierto, los problemas filosóficos en general se resuelven en la Academia, antes al contrario se disuelven en ella, pero poco a poco comienzan a encararse con el curso del tiempo. Nuestra idea es la de que tales problemas se entienden tanto mejor cuanto más nos extrañan; en el caso de Hegel, cuanto más se procede de un clima cultural en que decir «Estado» sea iniciar la sátira, en que tener idea de filosofía sea tener de la filosofía misma una idea irreductible a la Idea o al Concepto, en que cualquier expresión farragosa sea rechazada como pensamiento deficitario, en que todo exceso de búho de Minerva se entienda como defecto simple de mochuelo de olivo, en que desplazan los calientagorras de despacho, en que a pesar de todos los pesares se crea que «no es mal método el que postula la unilateralidad conscientemente asumida»<sup>33</sup>, pues «no hay mejor interpretación que la que se realiza desde la altura de un pensamiento propio plenamente afirmado, nada puede iluminar más a un filósofo que otro filósofo»<sup>34</sup>.

Cuando uno se enfrenta a los clásicos, a los grandes, a los capaces de engullir con su magnífico magnetismo, toda distancia metodológica respecto de aquella fuerza hipnótica es humildad y no soberbia, es reconocimiento modestísimo de la propia voluntad de aprender aunque sea rechazando, tras la ejemplar actitud de Ulises atado al mástil para no ser arrastrado a las profundidades oceánicas. Pero sobre todo ¿cómo pensar a Hegel y con Hegel sin oposición?, ¿cómo

---

<sup>32</sup> CLAVEL, M.: *Op. cit.*, p. 50.

<sup>33</sup> TRIAS, E.: *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1981, p. 25.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.



acercarse a semejante texto vivo y exuberante<sup>35</sup>, sin exuberancia vital propia, aunque ésta provenga de no saberse exuberante? Cuenta E. Forster que, paseando una buena tarde por aquel acogedor Englischen Garten de Munich divisó en un sendero apartado a un hombre en cuyas manos pudo distinguir un ejemplar de la «Fenomenología del espíritu». «Por lo que parece —le dijo Forster— se ocupa usted con Hegel», a lo que el interpelado apostilló: «Sí, pero como enemigo»<sup>36</sup>. Bravo. Para que Hegel venga a uno (siempre que fuera menester, claro), uno tiene que ir a Hegel con la misma actitud con que Hegel iba a Espinosa: «La única refutación del espinosismo puede consistir sólo en que su punto de vista sea primero reconocido como esencial y necesario, y que en un segundo momento este punto de vista sea elevado desde sí mismo hacia uno más alto».

Y es que la filosofía tiene por tema «investigar cuidadosamente el punto de vista de sus adversarios»<sup>37</sup>, a pesar de todos los pesares: A pesar de Stuart Mill adversario de Hegel «cuyo estudio deprava la inteligencia» ((¡estos ingleses!), a pesar del Rosenkranz cabezonamente obligado para contrarrestar los ataques a escribir una «Apologie Hegels» (¡estos germanotes!), y a pesar de Carla Lonzi con su «escupamos sobre Hegel, filósofo que con mayor insidia que cualquier otro racionalizó el poder patriarcal»<sup>38</sup> (¡estas posmodernas posmachistas!).

Por nuestra parte hemos leído siempre a Hegel con esta filosofía: *Enfrentarse para en-tenderse*, relacionando aquella su construcción del Estado con el actual Estado; preguntando si creó centralismo mientras centralizaba, y si hoy se centraliza descentralizando; si el hegeliano rechazo de la anarquía minifundística (autonómica) tiene que ver con la cesión de parcelas de imperio a la periferia para evitar la desmembración del centro; si el sistema hegeliano con pretensiones de eternidad conserva vigencia frente al sociologismo que elabora doctrina para la coyuntura, ocultando así al calamar tras la tinta; si la secularización que Hegel intenta respecto de lo divino para deificar la Astucia de la Razón tiene algo que ver con la secularización de la secularización incoada por el hedonismo posmoderno; si el Estado de Hegel tiene algo en común con la oligarquización de los partidos y con el grupo cerrado de eupátridas cortesanos para quienes el Estado es Ubre Magnífica; en fin, si tiene o no que ver algo Hegel con Europa tanto en lo ético como en lo dianoético, o si por el contrario ha de limitarse a ser pasto de los castores de la universidad, consumidores «para sí» de un Hegel que entonces no es «en sí», y que por ende jamás de suyo podrá ser

<sup>35</sup> NAVARRO, J. M.: *Sentido de la «Fenomenología del espíritu» como crítica*. In «En torno a Hegel», Granada, 1974, p. 263.

<sup>36</sup> ZAMORA, G.: *Hegel redivivo*. In «Naturaleza y Gracia», 18, Salamanca, 1971, p. 319.

<sup>37</sup> HEGEL: *El concepto de religión*, p. 113.

<sup>38</sup> LONZI, C.: *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina*. Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1978 (o de cómo el que escupe hacia lo alto sin moverse del sitio recibe el impacto pocos segundos después, libro que es auténtica historia para no dormir y que no le recomiendo ni a mi peor enemigo, aunque tal recomendación negativa sirve para que tu enemigo lo encargue a su librero habitual).



visto como «en sí para sí». Por mi parte sólo pienso que repetir es desconocer, y tengo para mi colete con Haeckel que cada individuo recorre durante su desarrollo toda la serie de sus progenitores, sin reducirse a vivir una existencia ajena.

### III

Pues bien, el objeto de este trabajo es presentar el «estado de la cuestión» de la producción hegeliana en nuestro país, una vez llamada la atención del intelecto sobre sus propias aguas subálveas.

Como ya avanzábamos, a pesar de los errores vivimos un momento importante no sólo en lo relativo a la literatura hegeliana, sino a la filosofía misma. Para los que hayan estudiado en los años sesenta en las facultades españolas (y es mi caso) bastará comparar renglones tales como bibliografía, disponibilidad de fuentes, conocimiento de idiomas, libertad crítica, pluralismo doctrinal, etc., para decidir sin duda que no siempre los tiempos pasados fueron mejores.

En este escrito sólo vamos a referirnos a los libros publicados, lo que deja al margen tanto artículos como estudiosos que sin embargo no hayan publicado. No dejo de reconocer que estos criterios cuantitativos son discutibles, y que quizá valga más un artículo o un inédito que un libro extenso. Pero hablar de lo no-escrito parecería perorar sobre lo no-dicho, y nadie nos dejaría al abrigo de sospechas partidarias. Y aunque también yo prefiero el discurso ático y el braquilógio al rollo verbóreo, aquí hablamos de los libros, y el que quiera hacer otra cosa estará en su perfecto derecho. Procederemos cronológicamente.

Es grato saber que tenemos una stirpe y un árbol genealógico, y en este caso en el origen del mismo se encuentra el libro de José María Artola *Hegel. La filosofía como retorno* (Editorial Gregorio del Toro, Madrid, 1972). En este grueso volumen de 472 páginas «para abrir boca», es Hegel quien toma la palabra, por considerar Artola —tesis con la que modestamente discrepo según lo dicho hasta ahora— que «el "secreto" de Hegel sólo se revela a quien comulga racionalmente con la peculiar forma de ver que Hegel presenta como inexcusable para llegar a la verdad. La consideración de la obra hegeliana "desde fuera" invalida el intento de comprensión del pensamiento allí plasmado». De todos modos, nos parece que Hegel es visto por Artola como culminador de la *enérgeia* de Aristóteles, aunque la hegeliana *Tätigkeit* no aparece como «contemplación del ser, sino como una recapitulación del pensamiento sobre sí mismo. Es el pensamiento, no el ser, lo que llama la atención de la filosofía de Hegel... El ser es una forma en que el pensamiento se aparece a sí mismo. Y no la más desarrollada» (pp. 446-447), con lo que la identidad entre lo racional y lo real se desequilibra en favor del constructivismo, tesis que Artola sostiene

coherentemente en otros lugares<sup>39</sup>. Y si bien *La filosofía como retorno* reconoce que «la filosofía de Hegel es una filosofía de la reconciliación, del reconocimiento, la dialéctica está al servicio de la identidad» (p. 459), sin embargo parece mitigar la dimensión de mayor identidad hegeliana que, según creemos, se mostraría más claramente con una lectura también platónica de Hegel. Esta tendencia de Artola está presente en los numerosos y extensos artículos que al margen del libro en cuestión ha publicado, y que bien merecerían su recopilación.

Del estudio de Ramón Valls, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (Ed. Laia, Barcelona, 1971), afirma Emilio Lledó que «puede compararse y, en muchos momentos, supera los comentarios clásicos de Hyppolite y Kojeve» (p. 10); lo cierto es que se ha reeditado ocho años después, para convertirse en obligado punto de referencia en la circunnavegación de la procelosa Fenomenología. Escrito con estilo y humor, su hilo conductor es éste: La intersubjetividad entendida como reconocimiento mutuo, cuya primera realización es la desigual relación señor-siervo, encuentra su plena realización en el reconocimiento perfecto que instaura la comunidad absoluta sobre la tierra con el perdón mutuo «posrevolucionario» que funda el saber absoluto y la historia propiamente dicha; en la aparición sucesiva del yo que es un nosotros, y cuyos jalones son narrados en las experiencias-tipo se descubre la estructura dialéctica de la vida del espíritu y el acceso a lo divino, siendo la «comunidad universal y absoluta» el lugar donde los individuos «se reconocen como libres e independientes para constituir así la común universalidad» (p. 380). De este modo, y con la intención reconciliatoria más honda ante el desgarramiento que asendereaba al amo enfrentado al esclavo, la Fenomenología aparece como obra sistemática y madura, y no como escrito juvenil ligado a las circunstancias y por ende sin unidad. Según Valls, pues, la reunificación entre el singular y lo universal no absorbería la especificidad de lo singular, sino que es «el reconocimiento y consolidación de la diferencia absoluta, es decir, de la absoluta alteridad. Y el singular se afirma, en un primer momento, como no idéntico con lo universal» (p. 389). Así se rechaza tanto la interpretación de Kierkegaard (pp. 289, 319), como la de Kojeve (pp. 404-5), reconociendo que «acentos existencialistas se pueden encontrar en la Fenomenología, pero el peso no está ahí evidentemente, sino en la primacía de lo universal-comunitario, que es el fondo desde donde se constituye el individuo» (p. 405). Desde este punto de vista cabría considerar a la Fenomenología como preludiadora (y no remotamente) de la «Filosofía del Derecho», donde la relación amo-esclavo «no es una relación eterna, ni una ley sociológica fundamental a cuya luz habría que analizar cualquier situación humana en cualquier momento de la historia»<sup>40</sup>, sino que

<sup>39</sup> ARTOLA, J. M.: *La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles*. Anales del Seminario de Metafísica, 13, Madrid, 1978; *Realidad y necesidad en la «Ciencia de la Lógica» en Hegel*. Revista de Filosofía, CSIC, Madrid, dic. 1979.

<sup>40</sup> VASQUEZ, E.: *La fundamentación del derecho según Hegel*. In «Diálogos», 40, Puerto Rico, 1982, p. 87.

«todo lo que existe es un silogismo, es decir, una relación entre los diversos momentos del concepto»<sup>41</sup>.

Debemos a Dalmacio Negro la traducción y extensos prólogos respectivos de numerosas obras hegelianas, así como una serie de artículos de interés, cuya extensión e intención les hace merecedores de compilación. Por lo demás, es su mérito el haber leído en España a Hegel en comparación con otros clásicos de la teoría política a los que habitualmente suelen ignorar los filósofos.

Antonio Escotado, en *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel* (Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1972), protesta por haberse hecho de la filosofía hegeliana de la religión el centro de toda la problemática, aunque reconoce que «al menos dos terceras partes de su obra, en el elemental sentido de páginas dedicadas a ello, son filosofía de la religión y filosofía de la moral» (p. 19). Empero, su aserto «Hegel no es ni un teólogo ni un antropólogo ateo, Hegel es un filósofo» (p. 25) no parece avenirse con lo exigible profesionalmente deseable, cuando a renglón seguido indica que «la totalidad de este libro está dedicada a un comentario del dogma de la Trinidad» (p. 26) nuevamente realizado «intrusivamente» por un filósofo que además no justifica qué criterio siguió en dicho comentario, ni cuáles son las competencias con que trata de resolver cuestiones no estrictamente filosóficas y sí netamente teológicas. Pero por debajo de la cuestión de los títulos late siempre esta determinación cuando nos acercamos a Hegel: ¿Qué le cabe hacer al filósofo puro fuera del estudio de la teología natural? Y aquí hay que decir que Kierkegaard no erraba al afirmar que cuando Hegel especula sobre la Trinidad no hace sino moverse en un tipo de raciocinio inferior al modo de operar propio de la fe; que Hegel concibe la fe y el culto como aquello que supone una diversidad permanente entre ambos, pero —¡oh, misterio!— la filosofía nacida después de la fe habla de identidad entre ambas; y por último que Hegel inquiere una prueba objetiva e histórica de la verdad y de la certeza del cristianismo según el modelo de la historiografía de la época, lo que hace pensar que o bien no captó la singularidad de la fe, o su fe en la filosofía sobrepasa cualquier otra racionalidad fiduciaria: «Si dicha filosofía de la religión es considerada meramente como filosofía, aparece, en varios aspectos, como poco crítica, poco racional. Por el contrario, si se quiere considerar a esa filosofía como teología, aparecerá entonces como demasiado racionalista, como una especie de gnosis que no respeta los límites entre la fe y la razón. Sabemos que tal era el estado de cosas que Feuerbach tenía presente cuando denominó a la filosofía de Hegel como “mística racional”»<sup>42</sup>.

*El riesgo de Hegel sobre la libertad* (Departamento de Filosofía del Derecho. Universidad de Granada, 1973) es una apretada síntesis que Nicolás M. López Calera realiza de la iusfilosofía hegeliana, con tanta fidelidad hermenéu-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>42</sup> GINZO, A.: *El concepto de religión*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, p. 11.

tica como claridad expositiva, por lo que resulta imprescindible al que se acerca a esta dimensión de la obra del filósofo alemán, cuyo riesgo es «el *cómo* concreto por el que ese Estado y esa historia servirían tan objetiva y éticamente a la planificación de la libertad, sin mancharse de las contingencias que él mismo pretende superar, y sin implicar una real negación de los valores personales» (p. 167), aunque «no haber corrido este riesgo sí que hubiese sido... la manera más fácil, más cómoda, más decidida y más falsa de ponerse al lado o de un universalismo dogmatizante y totalitario o de un individualismo relativista y desintegrador» (p. 168). En la misma línea se mueven otros muy numerosos artículos del profesor López Calera desde Granada, ciudad ya cuasihegeliana por la publicación en ella del libro *En torno a Hegel*, obra colectiva (1974).

En dicho libro, el artículo de Pedro Cerezo titulado *Teoría y praxis en Hegel* es en mi opinión todo un modelo de rigor conceptual y belleza formal, no limitándose a hablar sobre Hegel sino a filosofar con él y con nosotros. La reflexión de Juan Manuel Navarro *Sentido de la Fenomenología del espíritu como crítica*, honda y sentida, refuta una de las tesis centrales del libro ya citado de Valls Plana, aquella según la cual «la Fenomenología es toda ella una anticrítica» (Valls, p. 27) [y supongo que tampoco agrada en el mismo tono a Juan Manuel Navarro ese «¡Hegel no era un metafísico! No en vano evitó él esta palabra» (Valls, p. 408)]. Según Navarro, *primero* el carácter de crítica de la «crítica abstracta» propia de la Fenomenología, y *después* la condición crítico-inmanente de la Fenomenología entendida como tal, o sea, como exposición del saber tal y como se manifiesta, avalarían el carácter crítico de dicha obra. Por otro lado, frente a la lectura «inmanentista cripto-teológica secularizada» de Valls, creer que «el saber absoluto... se encuentra allí desde siempre», en la dialéctica existencial y ascendente de la conciencia, eso llevaría según Navarro a «contradicciones insolubles» y a no tomar como real el «drama» de la conciencia individual y comunitaria, ambas históricas, pues eso de que «el absoluto es esencialmente resultado» no es una mera frase (p. 289). Pero el artículo de Navarro no es sólo refutación de una tesis ajena, sino que ofrece un plexo de importantes nevaturas donde la Fenomenología aparece como crítica inmanente pero no ahistórica ni aexperiencial, dada su complejidad (*Bewusstsein/Bewusst-sein*), y su condición de *experiencia dialéctica* cuyo fundante carácter veritativo se expresa en el lento trabajo de lo negativo, y por ende como *crítica práctica y social*.

Los libros de Víctor Gómez Pin evidencian un modo de hacer filosofía que podríamos calificar sin ánimo peyorativo de «oriunda», por cuanto proviene de profesionales formados fuera de España, nacidos en ella y a ella retornados, aportando el ajeno estilo, su topicismo y su tipicidad, pero precisamente por ello también su rica diferencialidad que infunde savia nueva. *El drama de la ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón* (Ed. Taurus, Madrid, 1974) es un breve ensayo sobre la naturaleza de lo ideal en Platón, y sólo en algún momento sobre la enmienda hegeliana a dicho mundo. Hegel, «el más grande y consecuente de

los platónicos» (p. 66), se habría impuesto la ingente misión de «redondear la obra empezada por la filosofía clásica griega; elevar el platonismo y su desviación aristotélica, de proyecto a sistema; pasar de la filosofía a la sofía» (p. 67), y, por si fuera poco, la de hacernos ver que hasta el mal es racional (p. 78): Todo en la Razón es Poder, «y el poder difícilmente puede desear que algo se le escape» (p. 85). En realidad, esta obrita invita a la reconstrucción del itinerario hegeliano, con ese estilo tan francés que deja caer haces de luz y lúcidas intuiciones luego ni sostenidas discursivamente ni objetivamente fundadas. En la misma línea se encuentra su opúsculo *Hegel* (Ed. Barcanova, Barcelona, 1983), denso, breve, y como terminado a degüello por falta de espacio. Dividido en dos partes y una transición, la primera —«La paz del más absoluto dogmatismo»—, tomando como hilo conductor a Platón y Leibniz, desemboca en la nostalgia de la paz y en la escisión de los dos mundos: «La ternura común por las cosas, que se preocupa sólo de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como siempre, que con esto la contradicción no se halla solucionada sino transferida sólo a otro lado, es decir, a la reflexión subjetiva o extrínseca». La segunda y última parte —«El orden»— apenas es un esbozo de esbozo. Por último la obra *Exploración de la alteridad. Lo escindido y lo entero en la Lógica hegeliana* (Ed. La Gaya Ciencia, Barcelona, 1977) implica más que explica, y adensa textos platónicos, citas de García Calvo, retazos de cursos sorboneses de Jean Wahl y Francois Chatelet, excursos sobre el privilegio formal del «divisum», diálogos apócrifos entre Hegel y Aristóteles, etc., todo ello bastante francés.

Clásico es ya, por el contrario, en la bibliografía hegeliana el libro de Mariano Álvarez *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel* (Universidad Pontificia, Salamanca, 1978), auténtica introducción en el mejor de los sentidos. Un artículo de J. M. Artola terminaba así: «En Hegel —contra lo que suele suponerse— hay un empirista que justifica conceptualmente la contingente facticidad de lo sucedido convirtiéndola en la necesidad de lo que es»<sup>43</sup>, afirmación por lo demás orientada tras las huellas de Heidegger y de Adorno entre otros. Pues bien, es justamente en tan nuclear relación entre lo que es racional y lo que es real en la que se sitúa el presente libro, del que Hans-Christian Lucas afirma: «Punto de partida de su introducción a Hegel es la paradójica situación señalada por Álvarez Gómez consistente en que por una parte la discusión en torno a la concepción global hegeliana ha versado desde el pasado siglo sobre la convicción de que para una interpretación adecuada de la obra de Hegel es irrenunciable condición previa la explotación pormenorizada del concepto hegeliano de experiencia, si bien una adecuada explicación del mismo ha sido un simple desideratum. La presente investigación no sólo quiere llenar ese doloroso vacío, sino además proporcionar junto con la comprensión del concepto hegeliano de experiencia un punto de partida básico para una

<sup>43</sup> *El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la «Fenomenología del Espíritu»*. In «Pensamiento», 26, 1970.

interpretación clara de Hegel»<sup>44</sup>. Efectivamente, con prosa limpia desgrana al respecto Mariano Álvarez todo un rosario de temas (sujeto, estructura, historicidad, dialéctica, método, metafísica, sistema experiencial), conjugando fidelidad y sin ahorrar críticas: «Hegel parece olvidarse de su propio principio de que la especulación no tiene otra justificación que la de sintetizar lo empírico» (p. 31). A la pregunta de si comienza Hegel por la experiencia o por el sistema responde que se encuentra «a medio camino entre ambas posiciones. El espíritu es origen y fin de la experiencia, determina su sentido. A su vez, el contenido de espíritu con el que Hegel opera es, al menos en gran parte, fruto de su reflexión sobre determinados contenidos de experiencia» (p. 46), aunque «la conciencia es el sujeto de la experiencia en cuanto que movida por su propio fin inmanente (la consecución de la ciencia) se libera progresivamente del encadenamiento a contenidos contingentes, a la par que va superando la discrepancia entre el conocimiento y su objeto» (p. 89), de modo que «el sujeto de la experiencia es formal y explícitamente la conciencia que, a la vez que se orienta a la consecución del espíritu, lo hace posible, produce y enriquece» (p. 90). Con esto, «al final todo se queda en un acto decisorio de la conciencia: Es verdad lo que ella declara como verdadero, aunque esta declaración no sea arbitraria y obedezca a las leyes inmanentes de la conciencia misma. Pero la solución de Hegel al problema, que representa la cima de la subjetividad en el nivel de la conciencia, pone muy de manifiesto la ambivalencia de la posición idealista. La conciencia declara lo verdadero como un momento de sí misma» (p. 107). En suma, «Hegel absolutiza la experiencia de su época —o la forma como él la entiende— y la sanciona mediante el recurso al saber absoluto» (p. 335), y «la diferenciación o la alteridad aparecen con frecuencia neutralizadas o paralizadas, al ser reabsorbidas por el principio de la identidad absoluta» (p. 335), no llevándose por ello mismo el planteamiento «a la consecuencia de hacer ver su propia concepción del espíritu como expresión de necesidades reales determinadas. Se explica así también que la síntesis del a priori y del a posteriori esté determinada por la hegemonía del primero, que decide sobre lo que en las ciencias es estrictamente positivo y lo que posee un núcleo racional» (p. 336). Junto a la lectura de este libro, a la que invitamos, Mariano Álvarez ofrece asimismo numerosos artículos que deberían ser agavillados, y ha coordinado estudios importantes (por ejemplo en *En torno a Kant y Hegel*. Instituto de Ciencias de la Educación, Salamanca, 1982).

José María Ripalda (como Artola, Álvarez o Flórez) se ha familiarizado en Alemania con Hegel, y acreditado como editor, traductor e investigador de las mejores calidades, según lo prueba su edición de los *Escritos de Juventud de Hegel* y de la *Filosofía Real*. Además de estas valiosas contribuciones su propia obra *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel* (Fondo de Cultura Económica, 1978), primero aparecida en inglés, asegura que «lo que en el siglo XIX recibió el nombre de lucha de clases, fue comprendido en el si-

---

<sup>44</sup> In «Hegel-Studien», 16, 1981, p. 274.



glo XVIII como tema de la "nación dividida"» (p. 11), tesis que documenta profusamente. Garve, Herder, Schelling, Schrock, Smith y otros hacen inteligible a Hegel en medio de la «nueva nación» a la que no faltaba nostalgia por lo griego antiguo ni ansias de amor. El autor exhibe además voluntad de estilo, intención de sarcasmo, y en ocasiones la redacción resulta esotérica. Ripalda se pregunta «qué habría sido de la filosofía sin el arte del eufemismo» (p. 292) y responde mientras deja traslucir las huellas de la «transición» española: «Lo interesante de Hegel no es que haya sostenido o haya zapado el Estado prusiano, que haya leído a Smith o a los místicos medievales, que haya afirmado la riqueza irreductible de lo espiritual, o desarrollado una metodología dialéctica... La grandeza aún hoy imponente de Hegel consiste en que toda su vida fue un esfuerzo por llegar a comprender el capital» (p. 295). Efectivamente: ¿Qué sería de la filosofía sin el arte de la hipérbole?

En su epítome *El sentido de la historia de Hegel* (Universidad de Málaga, 1979), Juan Fernando Ortega expone ordenadamente y pensando en el alumnado universitario una serie de textos que giran fundamentalmente en torno a «La razón en la historia», cumpliendo desde esa perspectiva su función.

Eugenio Trías nos ha servido en *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (Ed. Anagrama, Barcelona, 1974) una reconstrucción de Hegel a partir de la autoconvicción que podría valer como ejemplo de Tesis Doctoral no estrictamente académica a la par que obra bien ensayada, sugerente, flexible, sin servil atenencia a los textos, y con literaria fluidez. En línea vallsplasiiana, la Fenomenología ocupa el centro de la relación amor-razón (amor-acción/amor-lenguaje) y amor-pasión (amor físico, enamoramiento anímico, amor-pasión propiamente dicho), de forma que «amor físico y amor-pasión son momentos superados y evanescentes de la síntesis moral del amor racional cívico» (p. 233), por lo que «en última instancia toda la unilateralidad hegeliana radica en haber subordinado de forma injustificada la naturaleza. Superar a Hegel significa así erigir como sujeto antropológico y fenomenológico desde donde plantear la cuestión metafísica la dimensión natural, carnal, abierta a lo espiritual (a la cuestión metafísica)» (p. 233). Con todo, hubieran podido aportarse en apoyo de tales tesis muchos más textos y direcciones heurísticas, cuya ausencia empaña la pretendida solidez argumental.

Trabajo utilísimo el de Fernando Prieto *El pensamiento político de Hegel* (Univ. Pontificia de Comillas, Madrid, 1983), primero en castellano en dicha dirección y cuyo mérito es mayor del pretendido por su autor («libro de etapa que se deja atrás en cuanto el lector se anime a tratar directamente con el autor alemán», p. 9). Insertando a Hegel en la cruz de la bibliografía angloamericana reciente, esta obra resume con acierto los contenidos básicos de obras hegelianas todavía no vertidas al castellano, como por ejemplo los escritos relativos a la Asamblea de Württemberg, y al Bill de Reforma inglés, tan importantes para comprender la evolución del pensador de Stuttgart.

Helena Saña, siempre de óptica aquilina lo mismo en éste que en cuantos



trabajos acomete, sin embargo en el presente libro titulado *La filosofía de Hegel* (Ed. Gredos, Madrid, 1983) vierte, junto con ciertas audacias plausibles y un bien probado estilo literario, excesivos juicios de valor contra una bibliografía excesivamente exigua, y el resultado es que el significado historicofilosófico de Hegel no aparece lo suficientemente documentado, al menos según nuestra opinión. Por ejemplo, según Heleno Saña la relación entre individuo y sociedad, por darse en la esfera de la corporación y la municipalidad, será «exactamente como en el futuro estado fascista» (pp. 87, 101, 103, etc.); por ejemplo, que «toda la filosofía de Hegel gira en torno a dos ejes centrales: El espíritu de mando de las minorías privilegiadas y el espíritu de sumisión de las mayorías desamparadas» (p. 166), etc. Y aunque en tal dirección hermenéutica no carece Heleno Saña de antecedentes, ilustres algunos, no creemos que hoy puedan proferirse semejantes juicios.

Uno de los pioneros en nuestro solar patrio, Ramiro Flórez, avisa ya de entrada en *La dialéctica de la historia en Hegel* (Ed. Gredos, Madrid, 1983) lo siguiente: «Supongo que nadie esperará al final de este estudio una crítica expresa o detallada de las doctrinas expuestas en él... todo el pasado filosófico posterior *refuta*, a la vez que *repite* a Hegel» (p. 8). Entre refutación y repetición debemos a Flórez, amén de otras cosas, el haber allanado el terreno hace ya bastantes años: «Será necesario advertir que en España no era fácil encontrar a nadie que nos obviara las razones de ese tropiezo... necesario cuando hemos querido aclararnos sobre las corrientes filosóficas de los cinco últimos lustros» (p. 7). Pues bien, gracias a aquellos posibles tropiezos damos hoy menos reales tropezones, y esto siempre es de celebrar. El libro al que nos referimos reelabora y embellece artículos anteriormente editados, formando ahora un cuerpo concéntrico, anularmente hegeliano, huella visible del tiempo, todo ello de alzada planta literaria: Da gusto leer bien a Hegel en una interpretación sobre Hegel bien escrita.

Y una vez que hemos revisado sumarísimamente y por orden cronológico los libros perihegelianos, con la brevedad obligada por las circunstancias, no nos resignamos sin embargo a silenciar a dos autores que pese a no haber escrito «libro» alguno sobre Hegel han acreditado su saber en artículos de mucho relieve. Citemos a un par de autores en representación de otros muchos, cuya nómina ni siquiera sería posible. Arsenio Ginzó ha traducido *El concepto de religión*, del que Antonio Pérez ha hecho elogiosa *recensión*<sup>45</sup>. Ginzó, escritor pulcro y ordenado expositor, conjuga en sus artículos ponderación judicativa y profundidad analítica. Antonio Pérez, por su parte, excelente hegeliano pero no «hegelino», propuso ya en marzo de 1978 en las III Jornadas de Filosofía de Alicante, en plena transición política, rechazar «la metafísica de la totalidad con el estatismo autoritario y la pedagogía domesticadora»<sup>46</sup>, así como «la filosofía

<sup>45</sup> In «Aporía», Madrid, 13-14, 1981, pp. 153-161.

<sup>46</sup> *Mediación de la subjetividad y posibilidad real. André Glucksmann ante Hegel*. In «Aporía», 11, Madrid, 1981, p. 88.

de la disidencia con su estatuto de la resistencia espontánea de la plebe y el no-saber» (el espontaneísmo anarquizante de Glucksmann), postulando «una ontología pluralista y relacional como marco de la determinación de la posibilidad real en relación a la subjetividad mediada y de una concepción del estado, las organizaciones revolucionarias y la pedagogía inspirada en la afirmación de la iniciativa y el protagonismo del pueblo» (*Ibidem*). A su vez, en otro artículo asegura que «pensar hoy las condiciones de posibilidad de la utopía social, moral, ecológica, pasa por una profundización del tema del sujeto»<sup>47</sup>. En otra actitud, I. Pérez Fernández, antihegeliano, hace bueno el dicho de K. Rosenkranz: «Un gran hombre condena a los hombres a explicarle».

¿Balance? El hispano búho de Minerva alzó su vuelo como es debido, «mit der einbrechenden Dämmerung», pues al día «pertenece la lucha, el trabajo. Por la tarde dominan la reflexión y la imaginación. Por la noche el espíritu, que está como disperso en los trabajos del día, vuelve a sí mismo y se siente transportado a la meditación»<sup>48</sup>. Hegel ya está en la España europea, Hegel vive en la Europa hispanoparlante, pero falta saber si vive cómodo o incómodo. Mi propio libro *El sueño hegeliano del Estado ético* (Editorial San Esteban, Salamanca, 1986) emprende ya hoy su propio minervino vuelo con objeto de subvenir a tal pregunta, y con el temor sin embargo de que su vuelo pase desapercibido no ya por su posible buena o mala factura, sino sobre todo por la escasa difusión de la Editorial que lo acoge, única que aceptó nuestra reflexión porque las más grandes la rechazaron. Modestia obliga a seguir siendo nobel toda la vida.

---

<sup>47</sup> *Posibilidad según condiciones y necesidad en la Lógica de Hegel*. Anales del Seminario de Metafísica, 16, Madrid, 1981, p. 136.

<sup>48</sup> *Filosofía del espíritu*, parágrafo 16.