

EL LEGADO DE HEGEL

ROCÍO ZAMBRANA *

RESUMEN

Responder al reto del idealismo de Hegel y su observado logocentrismo ha sido una preocupación permanente dentro de la filosofía de los siglos diecinueve y veinte. En lo que sigue, ofrezco una reflexión acerca del legado de Hegel mediante la reconstrucción de la noción hegeliana de legado. Desarrollo esta noción en respuesta a la discusión de Jacques Derrida sobre la noción de herencia. Tanto Hegel como Derrida articulan la estructura del legado, la herencia y la historia sobre la base de la estructura de la recolección – reunión y recuerdo. Para ambos, la reunión es un acto de memoria que define un legado como un legado, una historia como una historia. Reunirse determina un evento, norma, idea, o institución como algo a ser transmitido a un futuro por venir. Mientras Derrida concluye que la herencia implica decisión, la recolección hegeliana ofrece las bases para lo que llamaré una historia crítica.

Palabras clave: Hegel, Derrida, saber absoluto, crítica inmanente, *Fenomenología del Espíritu*

* University of Oregon, Oregon, USA. RECIBIDO: 23.02.12 ACEPTADO: 19.06.12

Quisiera ofrecer mi más sincero agradecimiento a Mario Roberto Solarte por su invitación al Simposio “El legado de Hegel 180 años desde su muerte,” llevado a cabo en la Pontificia Universidad Javeriana. También, agradezco a los participantes del simposio, en especial, a María del Rosario Acosta, por sus agudas preguntas y comentarios acerca de este texto. Finalmente, le agradezco a Martha Jeaneth Patiño, Pontificia Universidad Javeriana, por esta excelente traducción del inglés al castellano.

HEGEL'S LEGACY

ROCÍO ZAMBRANA

ABSTRACT

Answering the challenge of Hegel's idealism and its perceived logocentrism, has arguably been a defining feature of nineteenth-and twentieth-century philosophy. In this essay, I offer a reflection on the legacy of Hegel by reconstructing a Hegelian notion of legacy. I develop this notion in response to Jacques Derrida's discussion of inheritance. Both Hegel and Derrida articulate the structure of legacy, inheritance, and history on the basis of the structures of gathering. For both, gathering is an act of memory that determines a legacy as a legacy, a history as a history. Gathering determines an event, norm, idea, or institution as something to be passed on for a future to come. While Derrida concludes that inheritance implies decision, Hegel's recollection provides the basis for what I will call a critical history.

Key words: Hegel, Derrida, absolute knowing, immanent critique, *Phenomenology of Spirit*

EN *ESPECTROS DE MARX*, JACQUES DERRIDA SOSTIENE QUE “[s]i la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no requiriera y al mismo tiempo desafiara la interpretación, nunca se heredaría nada de éste. Estaríamos afectados por él como por una causa —natural o genética” (Derrida, 1994: 18). La posibilidad misma de un legado —dejar algo a un futuro por venir— implica que una tradición o un texto nunca están totalmente cerrados. La supervivencia de un legado requiere manejar lo que Derrida llama una “heterogeneidad radical y necesaria” (Derrida, 1994: 18)¹. Tal heterogeneidad no es simplemente la consecuencia de una multiplicidad de textos, tradiciones, o posibles interpretaciones de eventos. La herencia sigue la estructura de lo que Derrida llama *el rastro* donde la negatividad del tiempo establece la necesidad de inscripción espacial. La inscripción permite la retención de un ahora que expira tan pronto como acontece. La supervivencia de lo pasado para un futuro por suceder depende del rastro de aquello que ya no es. Ahora bien, el rastro mismo está sujeto a la destrucción. La inscripción no asegura el destino del pasado en el presente o del futuro por venir.

La herencia entonces implica *reunir* aquello que ya no es para un futuro por venir. Por esta razón, heredar es un acto de determinación. Sin embargo, “una herencia no está jamás reunida junta,” escribe Derrida, “nunca es una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, puede consistir solamente en *el mandato de reafirmar mediante la escogencia*. *Es necesario* significa es necesario filtrar, seleccionar, criticar, es necesario arreglar [o clasificar] varias de las posibilidades que habitan el mismo mandato” (Derrida, 1994: 18). Lo que sobrevive para ser transmitido hacia delante no lo es necesariamente. La herencia implica discriminación y en últimas requiere *decisión*. Lo que es transmitido por reafirmación —aquello que es, en efecto, determinado como legado— lo es a costa de las posibilidades de una tradición, una práctica, un *corpus* que pueden o no ser relevantes. Por esta razón, legar requiere tomar decisiones que, independientemente de intenciones, fines y resultados, implican violencia. En efecto, llevar una herencia significa negociar una lógica de inclusión-exclusión. Mantener una memoria de lo que es pasado para un futuro por venir implica calcular lo incalculable, dado que se requiere

¹ Ver Hägglund (2008), quien hace un tratamiento sistémico del rastro, la supervivencia y la lógica de la decisión en Derrida. Aquí sigo la versión de Hägglund.

decidir qué será recordado a costa de lo que será olvidado. Tal negociación es precisamente lo que está en juego en la legibilidad de un legado.

La posición de Derrida sobre la herencia y la lógica de la decisión que sigue de allí, es de lo más lejano que podemos imaginar de lo que se ha entendido es la idea hegeliana de la historia. Armado con su dialéctica especulativa Hegel, es de suponer, establece el poder de lo infinito sobre lo finito, de la idea sobre la materia. Aunque Hegel es un pensador de la negatividad, su dialéctica especulativa aparentemente emplea la negatividad para establecer que la razón es infinitamente auto-referencial. Hegel mismo, parece, explicita estas suposiciones logocéntricas cuando de manera notable —o quizá, infamemente— discute que la imagen adecuada de la verdadera infinitud de la razón es un círculo, esencialmente “cerrado, totalmente presente, sin comienzo ni fin” (Hegel, 2010: 199/1969a, 5:163). El *Espíritu* (*Geist*), en consecuencia, da cuenta de sí mismo exteriorizándose a sí mismo en el ser, la naturaleza, y la historia. La historia es, de este modo, la progresiva comprensión de libertad mediante el deceso de lo finito. Las glorias y desgracias de los individuos actuando en la historia tan sólo expresan la comprensión de la libertad del espíritu (ver Hegel, 1997).

Responder al reto del idealismo de Hegel y su observado logocentrismo ha sido una preocupación permanente dentro de la filosofía de los siglos diecinueve y veinte². Rechazar la insistencia de Hegel sobre la autoridad del concepto sobre lo no-conceptual, la identidad sobre la diferencia, el espíritu sobre la naturaleza, el individuo sobre el otro, ha establecido a Hegel como una figura que no se puede evitar. Hoy, en medio de un auténtico renacimiento de Hegel que atraviesa diversas tradiciones filosóficas, simpatizar con Hegel es mucho mejor recibido. Por ejemplo, Slavoj Žižek ha trabajado en pos de la recuperación del absoluto hegeliano a fin de superar las fronteras de la filosofía crítica y del giro lingüístico. En efecto, él ha sostenido que tanto la

² Hoy es posible afirmar que Hegel es una de entre las varias figuras ‘canónicas’ cuyo *corpus* es un punto de convergencia entre la Filosofía Continental y Analítica, así como entre la Filosofía Europea, Latinoamericana y Asiática. Para tener perspectivas generales acerca de la recepción de Hegel en la Filosofía Analítica, ver Redding (2007), Rockmore (2005) y Nuzzo (2010a). Para aproximaciones generales sobre la recepción de Hegel en el Pragmatismo Norteamericano, ver, e.g., Bernstein (2010) y Stern (2009). Es posible rastrear la recepción de Hegel en el pensamiento Latinoamericano en, e.g., Dussel (2003), Schutte (1993) y Bosteels (2011). Perspectivas generales acerca de la recepción de Hegel en el pensamiento japonés, ver, e.g., Suares (2010).

ontología como la política del siglo veintiuno debieran ser hegelianas (Žižek, 2011)³. Si un rasgo característico de la filosofía de los siglos diecinueve y veinte ha sido su respuesta al aparente logocentrismo de Hegel, hoy el legado de Hegel es tan diverso como duradero.

En lo que sigue, no entraré en los debates acerca del estatus del idealismo de Hegel puesto que me interesa ofrecer una reflexión acerca de su herencia mediante la reconstrucción de una noción hegeliana de legado que responda a la de Derrida. Para tal fin, ofrezco una lectura del término *Erinnerung* (recolección – reunión/recuerdo), *wirkliche Geschichte* (historia actual o historia en su actualidad), y *Begriffne Geschichte* (historia conceptual) en el capítulo final de la *Fenomenología del Espíritu*, a la luz de la noción de herencia de Derrida⁴. Tanto Hegel como Derrida articulan la estructura del legado, la herencia y la historia, sobre la base de la estructura de la *recolección-reunión/recuerdo*. Para ambos, la reunión es un acto de memoria que define un legado *como* un legado, una historia *como* una historia. Reunir determina un evento, norma, idea, o institución como algo a ser transmitido a un futuro por venir. Esta determinación, sin embargo, es además una forma de olvido, dado que un legado es determinado como un legado, una historia como una historia, de acuerdo con compromisos que tienen autoridad en el presente. Mientras Derrida concluye que la herencia implica decisión, la recolección hegeliana ofrece las bases para lo que llamaré una *historia crítica*, la cual contribuye a tal decisión en maneras cruciales. La noción de Hegel de *historia en su actualidad* desarrolla una perspectiva normativa que permite la evaluación de un legado de manera inmanente, es decir, sobre la base de sus compromisos vigentes, actuales. En lugar de implicar una norma final y definitiva para evaluar, una historia crítica hegeliana permite la evaluación sobre la marcha de una forma de vida. Una historia crítica es una historia que es consciente de, y maneja de manera activa, la negatividad irreducible de la recolección, es decir, la violencia estructural involucrada en cualquier reunión/recuerdo.

Es cierto que los más importantes trabajos de Hegel culminan explícitamente en un cierre. Finalizan con figuras de conocimiento absoluto

³ La defensa del absoluto hegeliano que ofrezco aquí está vinculada con las lecturas kantianas de Hegel, las cuales representan objetivos críticos para Žižek (2011) y sus coeditores.

⁴ Las modificaciones a la traducción de Miller (Hegel, 1977) siguen las de Pinkard (manuscrito).

que aparentemente señalan el final de la indagación crítica en el texto dado. Hegel finaliza la *Fenomenología* con la figura del saber absoluto; la *Ciencia de la Lógica*, con la figura de la idea absoluta; la *Enciclopedia*, con la figura del espíritu absoluto (con la filosofía como la más alta forma del espíritu absoluto). Aquello que es comúnmente soslayado por críticos de Hegel, sin embargo, es la *formalidad* radical de estas formas de absoluto. De hecho, éstas no pretenden conocer en su totalidad la materia bajo indagación — la sociedad, la historia, el pensamiento mismo y, demás. Más bien, éstas *tematizan* la crítica del material bajo indagación y proveen una reflexión meta-teórica de su exposición. Este es el caso especialmente en la *Fenomenología* y en la *Lógica*. Estos dos trabajos finalizan con exposiciones meta-fenomenológicas y meta-lógicas del movimiento de *negación determinada*⁵. El saber absoluto y la idea absoluta como método, son *reflexiones meta-teóricas* sobre la negación determinada⁶. Al ser afirmaciones sistemáticas de la irreductibilidad de la mediación, aclaran el estatus de la idealidad.

La noción de *historia conceptual* que aparece al final de la *Fenomenología* designa una historia comprendida desde el punto de vista del conocimiento absoluto, del espíritu conociéndose a sí mismo como espíritu (Hegel, 1977: 808/1969: 590)⁷. La historia es conceptualmente comprendida de tres maneras formales, que representan formas diferentes en las que el espíritu se conoce a sí mismo como espíritu. Son aspectos diferentes del modo de auto-conocimiento que Hegel llama saber absoluto. Primera, el espíritu se comprende a sí mismo como una forma de vida específica. Espíritu (*Geist*), como un comentarista recientemente formula, es “el término de Hegel para todo lo que tiene una *historia* en lugar de una *naturaleza*; o, puesto de otro modo, todo cuya naturaleza es esencialmente histórica” (Brandom, manuscrito). Instituciones, visiones del mundo, y formas de auto-comprensión individual y colectiva son materia de una fenomenología del espíritu. Esta comprensión implica el trabajo de recolección: reunir, ordenar y, por tanto, determinar eventos, ideas, normas, instituciones y demás como

⁵ Forma, para Hegel, no es sino la negación de la inmediatez. La negación, por lo tanto, requiere contenido para ser negación. Por esta razón, la negación deriva en una determinación alternativa.

⁶ Para una lectura sistemática de la idea absoluta como método a lo largo de estas líneas, ver Zambrana (2010).

⁷ “[...]...*der sich als Geist (Espíritu) wissende Geist (Espíritu)...*” (Hegel, 1969: 509).

contribuciones a la presente forma de vida, a la presente configuración del espíritu. Segunda, el espíritu comprende el trabajo mismo de reunir y, por ende, la lógica de una fenomenología del espíritu. Esta comprensión transforma la fenomenología del espíritu en una *ciencia* del conocimiento fenoménico (*die Wissenschaft des erscheinenden Wissens*). Tercera, el espíritu se comprende a sí mismo como el autor de la determinación y autoridad de una forma de vida. El espíritu comprende que su actividad es constitutiva de su configuración. Esta comprensión, sin embargo, no es una comprensión metafísica. La auto-determinación del espíritu, más bien, es tematizada como el logro de la modernidad. La libertad es entendida como el compromiso normativo fundamental de la modernidad. Hegel discute en forma explícita los dos primeros modos de auto-conocimiento bajo el emblema de la *historia conceptual* (Hegel, 1977: 808/1969: 590), y el tercero, bajo el distintivo de la *historia en su actualidad* (Hegel, 1977: 803/1969: 585).

La noción de historia conceptual que aparece en las líneas finales de *la Fenomenología*, es la articulación meta-teórica de la estructura de recolección (reunir/recordar). Recordar está vinculado a la historia como el doble movimiento de exteriorización (*Entäußerung*) e interiorización (*Erinnerung*). Primero, Hegel sostiene que la historia es espíritu en su contingencia temporal, espíritu en su *mera* existencia (Hegel, 1977: 808/1969: 589)⁸. El tiempo, para Hegel, no es sino la auto-negación de algo; es en sí mismo pura negatividad, puro instante⁹. En su “existencia impermanente,” un evento es algo que llega a ser y desaparece. La exteriorización del espíritu —espíritu en su contingencia temporal— es, por consiguiente, existencia *disipada*. Los eventos aislados no tienen significado autorizado con respecto a una historia o tradición. En su aislamiento, los eventos no son ideales, puesto que no son entendidos como un legado, como algo a ser transmitido a un futuro por venir. Como tales, no han excedido su momentánea y necesariamente efímera existencia. No han transgredido su propio deceso (no han “anulado el tiempo,” como dice Hegel) siendo reunidos en una historia¹⁰. Por ende,

⁸ “. . . *der an die Zeit entäußerte Geist* (Espíritu)” (Hegel, 1969: 589).

⁹ Para Hegel, “la [n]egatividad de este modo propuesta, por sí misma es tiempo” (Hegel, 1977: §201). Ver, además, la discusión de Hegel sobre el tiempo en la *Lógica* de Jena de 1804-5, y Houlgate (2006).

¹⁰ “*El Espíritu (Geist)* necesariamente aparece en el tiempo,” Hegel afirma, “en tanto no comprenda su concepto puro, en tanto no acumule tiempo” (Hegel, 1977: 801/1969: 583).

un evento es contingente si no es aún considerado como un momento en el despliegue de una historia, si no es *tomado como* parte de la historia de la configuración presente del espíritu.

El punto crucial aquí es que la idealidad es el resultado del trabajo de recolección – reunir/recordar. Recordar es reunir lo contingente en una secuencia que constituye una historia. La historia es una “sucesión de espíritus, una galería de imágenes,” cada una de las cuales está “provista con la completa riqueza del espíritu” (Hegel, 1977: 808/1969: 589). Ahora, la recolección es una reconstrucción del pasado *desde la perspectiva del presente* que convierte eventos pasados en un pasado, en una historia. Ordena momentos que han sido señalados como contribuciones significativas a una tradición o legado. La perspectiva del presente —de compromisos presentes relevantes— establece un evento, idea, norma o modo de auto-comprensión como *autorizado*. Nótese que Hegel está sugiriendo que la historia es existencia o realidad que ha ganado idealidad, y no que la historia es razón que se ha comprendido a sí misma en la historia. Los eventos engañan a la destrucción del tiempo, pero sólo lo hacen ganando *autoridad normativa*. Una vez más, la insistencia de Hegel no es en sí misma normativa; es descriptiva o analítica. Hegel está articulando en este lugar el que la determinación de cualquier configuración del espíritu es en últimas el resultado de su autoridad normativa. Aunque un evento puede sobrevivir a su existencia momentánea deviniendo en legado, su autoridad puede colapsar en el futuro. El trabajo de recolección (recordar y reunir), por lo tanto, no puede asegurar el destino de lo finito más allá de toda destrucción y pérdida. La autoridad normativa no es nunca final, ni totalmente autorizada, sino precaria. La *Fenomenología* misma documenta las maneras en las cuales la autoridad de diversas configuraciones del espíritu colapsa.

Deviniendo legado, siendo parte de una historia, un evento llega a formar parte de la “conciencia auto-mediada que llega-a-ser” el espíritu en su contingencia (Hegel, 1977: 808/1969: 589; trad. mod.). La historia es “consciente” y “auto-mediación,” para Hegel, porque la actividad de reunir hace posible el auto-conocimiento del espíritu. Por consiguiente, el saber absoluto, escribe Hegel, “*reúne juntos* los momentos individuales, cada uno de los cuales, en su principio, exhibe la vida de todo el espíritu” (Hegel, 1977: 797/1969: 580; ver, además, 1977: 808/1969: 589). El espíritu se conoce a sí mismo reuniéndose en una narrativa acerca de cómo ha llegado a ser lo que es. En consecuencia, la recolección, sostiene Hegel, es un movimiento

hacia adentro (*in-sich-gehen*) y, en última instancia, es una interiorización (*Er-innerung*). Reuniéndose, el espíritu renuncia a su *mera* existencia. Reflexivamente entiende cómo ha llegado a ser *esta* configuración particular. Además, el espíritu comprende que reunir/recordar es su actividad propia y, por lo tanto, que es fundamentalmente *histórico*. Con estas comprensiones, la historia no es más una galería de imágenes, una sucesión de eventos que reconstruyen el llegar a ser del espíritu. La historia es ahora conceptualmente comprendida. El saber absoluto es absoluto, entonces, en tanto en cuanto el espíritu conoce su historia, la estructura de ordenación que forma su historia, y su carácter fundamentalmente histórico¹¹.

Hegel elabora este muy abstracto argumento en concreto a lo largo del libro entero, incluyendo las partes tempranas del capítulo sobre el saber absoluto. El libro mismo es una reunión del legado de la idea de *libertad* constitutiva de la modernidad¹². La *fenomenología* es una *reconstrucción racional* que reúne momentos que contribuyen a una comprensión de la libertad como *auto-determinación* en la cultura occidental. En consecuencia, Hegel somete a indagación crítica los paradigmas epistemológicos, las posiciones filosóficas romanas, la iglesia católica medieval, los paradigmas científicos de los siglos dieciocho y diecinueve, la tragedia griega, la Ilustración, la Revolución Francesa, la moralidad Kantiana, así como versiones de una ética de la conciencia y las religiones del mundo. Como posiciones aisladas, estas formas de conciencia (*Gestalten des Bewußtseins*) y configuraciones del espíritu (*Gestalten des Geistes*) son insostenibles (Hegel, 1977: 793/1969: 577-8)¹³. Sin embargo, combinadas se reconcilian en o constituyen la *historia* del espíritu (Hegel, 1977: 808/1969: 589)¹⁴. Reconstruida en la *fenomenología*, la historia del espíritu es la historia de una *tradición específica*: la idea europea-occidental de la libertad. Es una historia de la idea de libertad como auto-determinación.

¹¹ Cf. Nuzzo (2008) y (2010b). En su agudo estudio de dos partes, Nuzzo desarrolla lo que ella llama la memoria individual, ética, y lógica en el sistema de Hegel, y aclara la comprensión Hegeliana de *Weltgeschichte* como *Weltgericht*.

¹² Ver Habermas (1990), Pippin (1997), y Pinkard (2002).

¹³ “Para sí mismos, esos momentos son individuales, y es sólo su unidad espiritual lo que constituye la fuerza de esta reconciliación” (Hegel, 1977: 793/1969: 577).

¹⁴ Por ende, Hegel abre el último capítulo de la *Fenomenología* narrando los momentos más significativos de una fenomenología del espíritu (ver Hegel, 1977: 788-793/1969: 574-8).

En el contexto de la *Fenomenología*, la contribución de la moralidad kantiana y una ética fichteana de la conciencia son decisivas. Hegel es crítico de ambas, pero afirma que las dos hacen una contribución crucial a la comprensión de la libertad como auto-determinación. Como fracasan están en el centro de las discusiones de Hegel sobre el saber absoluto, como lo han señalado varios comentaristas (ver esp. Hegel, 1977: 792-6/1969: 574-80)¹⁵. Se ha discutido que la crítica de la conciencia (*Gewissen*) es fundamental, dado que *el perdón* para Hegel es la condición de posibilidad para la historia. Recordemos que el capítulo sobre el espíritu finaliza con una escena de reconocimiento negado, una que supone una forma hiperbólica de reconciliación —el perdón¹⁶. La conciencia (*Gewissen*) es una figura de lo que Hegel llama conciencia actuante (*das handelnde Bewußtsein*), cuya ambigüedad moral reside en reclamar validez universal por su acción particular. La conciencia actuante es considerada *mala* por lo que Hegel la llama la conciencia juzgante (*das beurteilende Bewußtsein*). La conciencia juzgante es una entre varias versiones de la figura del alma bella que examina Hegel, ya que esta figura desea retener su pureza moral y, para tal fin, está dispuesta a no actuar. En un intento por ganar reconocimiento de su acto consciente, la conciencia actuante articula su posición a la conciencia juzgante (Hegel, 1977: 666/1969: 488-9). Al declarar públicamente las razones para su acción, la conciencia actuante se somete a la evaluación. La conciencia actuante confiesa, y espera que la conciencia juzgante le devuelva el reconocimiento. La conciencia juzgante se revela a sí misma como vana e hipócrita, sostiene Hegel, ya que rehusa el reconocimiento pero espera que tal negación sea entendida como evidencia de *su* valor moral (Hegel, 1977: 667/1969: 489-90). De este modo, tanto la conciencia actuante como la que juzga, encuentran su auto-comprensión invertida. La conciencia actuante considerada mala revela la responsabilidad y la necesidad del reconocimiento como irreducibles para lo moral. La conciencia juzgante revela que la negación de la responsabilidad y el reconocimiento hacen imposible la moralidad. Para Hegel, estas inversiones establecen que una explicación consistente de la libertad como auto-determinación requiere abandonar la idea de que la

¹⁵ Ver el excelente texto Bernstein (1997), y sus seminarios sobre la Fenomenología en New School for Social Research (2007). Véase también el agudo texto de Comay (2010) y refiérase a Brandom (manuscrito).

¹⁶ Cf. la oposición de Derrida entre perdón y reconciliación (2001).

libertad está vinculada con la autoridad absoluta del individuo. Requiere, por tanto, abandonar la fantasía de una subjetividad soberana¹⁷.

Las inversiones que la conciencia que actúa y que juzga sobrellevan son experimentadas como formas de daño, puesto que representan una violación de las expectativas que estructuran la relación entre yo y el otro, a saber, la expectativa de reconocimiento recíproco. Estas inversiones, sin embargo, dan fe de una sistemática falta de reconocimiento y un sistemático reconocimiento negado. La escena del no-reconocimiento y del reconocimiento negado expresan una lógica de pura negatividad o, como Hegel la llama, negatividad abstracta (Hegel, 1977: 670/1969: 491-2). Oscilar entre estos dos modos de no-reconocimiento es perpetuar el daño, haciendo imposible un pasado y un futuro compartido. El perdón frena una indefinida lógica del daño. En una escena de falta de reconocimiento sistemática, entonces, el perdón hace posible *ir hacia adelante*. De hecho, el perdón rompe el corazón duro. La ruptura del corazón duro es un acto de *renuncia a sí mismo* —el corazón duro se libera a sí mismo, dice Hegel— que hace posible la reconciliación de dos posiciones parciales (Hegel, 1977: 669, 670/1969: 491-2). Perdonar es un dejar ir al otro como otro y, por ende, un hallazgo de uno mismo en este acto de desprendimiento. En esto consiste el reconocimiento recíproco, lo que Hegel llama espíritu absoluto (Hegel, 1977: 670/1969: 491). Frenando así la negación abstracta y, por ende, la lógica del daño, el “sí reconciliador” (*das versöhnende Ja*) que sigue a la ruptura del corazón duro hace la historia posible. Hace posible determinar un pasado como pasado y permite un futuro como algo por venir. De este modo, Hegel dice provocadoramente, las “heridas del espíritu sanan y no dejan cicatrices” (Hegel, 1977: 669/1969: 491). Las heridas del espíritu sanan en la medida en que las criaturas espirituales (*geistige*) son la clase de criaturas que puede convertir el pasado en pasado¹⁸. Tal transformación del pasado como pasado, sin embargo, requiere un dejar atrás que hace posible determinaciones alternativas, nuevos comienzos. El perdón está vinculado con la memoria, entonces, porque opera como la condición de posibilidad de recolectar, reunir, reconfigurar. Consolidar eventos en una narrativa acerca de cómo el espíritu ha llegado a ser lo que es, implica detener la infinitad

¹⁷ Para una espléndida reconstrucción de la crítica de Hegel a la subjetividad soberana, ver Neuhouser (2008).

¹⁸ Bernstein (2007) Recuperado: 4.25.07.

mala de la lógica del daño. El sí reconciliador distintivo del perdón es un dejar ir o dejar atrás que hace posible la reunión.

Es muy cierto que Hegel otorga un puesto de honor a la lógica del perdón en el capítulo sobre el saber absoluto. Como hemos visto, el perdón es una condición estructural. El perdón es un “abandono de la auto-suficiencia” necesario para cualquier vida compartida y, por ende, para una historia (Hegel, 1977: 796/1969: 579-80). Sin embargo, la dialéctica del perdón aparece al final del libro como transición de una exposición meta-fenomenológica del perdón a una exposición filosófica de la historia. Existen razones fundamentales por las que Hegel hace esta transición al final del libro. La determinación de una configuración específica del espíritu no se da o se establece por medio de la renuncia abstracta de la fantasía de la subjetividad soberana. Se requiere negociar las instituciones y los modos de auto-comprensión que se encuentran en tensión, en crisis, con respecto a cuestiones específicas a la mano, por ejemplo, instituciones basadas en la premisa de la fantasía de la subjetividad soberana. En lugar de enfatizar una lógica de la reconciliación como puro liberar, Hegel termina el libro explicitando la estructura normativa de la reunión. Recolectar es siempre una reunión concreta y, por tanto, una determinación concreta que implica negociar las especificidades de una forma de vida a la luz de un colapso normativo. Por ende, Hegel es un pensador consistente de la negación determinada —un pensador de la *economía* del espíritu¹⁹. Por esta razón, Hegel se mueve a elaborar la estructura de una *normatividad inmanente* operativa en la recolección. Una vez más, es fundamental señalar que las afirmaciones de Hegel no son en sí mismas normativas; son de carácter descriptivo o analítico. Hegel aquí esta tematizando la *estructura* normativa de cualquier forma del espíritu y la *perspectiva* normativa hecha posible por la historicidad del espíritu. Hegel trata estos temas bajo la insignia de la *historia en su actualidad*.

“El movimiento de impulsar hacia adelante la forma de su auto-conocimiento,” escribe Hegel, “es el trabajo que realiza el espíritu como *historia actual*” (Hegel, 1977: 803/1969: 585). La historia es actual, *wirkliche*, cuando el espíritu se conoce a sí mismo como espíritu. Hegel es aquí más preciso que en su discusión de la historia conceptual, dado

¹⁹ Cf. Derrida (2001), esp. la discusión de un perdón puro “a-económico.”

que precisa que el espíritu se conoce a sí mismo como espíritu cuando comprende el compromiso normativo fundamental que estructura su forma particular. Como hemos visto, en la *Fenomenología*, a Hegel le preocupa el legado de la idea de libertad constitutiva de la modernidad. Hegel, por tanto, vincula la historia en su actualidad con la apuesta fundamental del libro. En el prefacio, notablemente, Hegel sostiene que todo gira en torno a entender sustancia como sujeto (Hegel, 1977: 25/1969: 27-8; ver también 1977: 802/1969: 584). En el capítulo sobre el saber absoluto, Hegel sostiene que comprender sustancia como sujeto es un *logro histórico*. “Siempre y cuando el espíritu no se haya llevado *a sí mismo* a consumarse como espíritu del mundo (*Weltgeist*),” escribe Hegel, “no podrá alcanzar su consumación como espíritu *auto-consciente*” (Hegel, 1977: 802/1969: 584)²⁰. La historia actual (o la historia en su actualidad), continúa Hegel, se realiza una vez se ha superado la representación religiosa del espíritu. La religión es una institución práctica, y un modo de auto-comprensión en el cual, según Hegel, el espíritu se representa a sí mismo pero de modo inadecuado. En la religión, el espíritu confunde su propia actividad por la de un otro más allá de este mundo²¹. El espíritu se conoce a sí mismo como espíritu cuando comprende que es su propia actividad la cual es constitutiva de sus diversas configuraciones, es decir, de diversas formas de vida a través de la historia. El espíritu se conoce a sí mismo como espíritu, en otras palabras, cuando se conoce como el autor de sus instituciones y de sus modos de auto-comprensión. Esta comprensión es precisamente lo que está involucrado en la comprensión de la sustancia como sujeto. La libertad infinita del espíritu, en efecto, se refiere al hecho de que espíritu es la fuente de sus propias configuraciones. Tal comprensión, sostiene Hegel, está vinculada con el advenimiento de la modernidad. No obstante, esta comprensión también tematiza algo estructural sobre espíritu, a saber, que es fundamentalmente histórico. Una comprensión filosófica del espíritu es adecuada, según Hegel, porque le permite al espíritu comprenderse a sí mismo a la luz de su compromiso normativo primordial, a saber, la libertad.

²⁰ Hegel establece que “el contenido de la religión expresa lo que *es* el *espíritu* en tiempos previos a la ciencia, pero la ciencia es el verdadero conocimiento del espíritu en sí mismo” (Hegel, 1977: 802/1969: 584).

²¹ Hegel escribe: “Lo que en religión era *contenido*, esto es, la forma de representarse otro, es aquí la actividad propia del *self*” (Hegel, 1977: 797/1969: 581).

La historia es historia en su actualidad, por ende, cuando hace posible que el espíritu se conozca a sí mismo como *esta* configuración del espíritu estructurada por *este* compromiso normativo, modernidad y libertad, respectivamente. Mediante la reconstrucción del legado de la libertad, el espíritu explicita para sí mismo la norma que se halla en acción en su actividad de reunir y recordar, y la presenta para los propósitos de una historia en su actualidad. Tal reconstrucción, por lo tanto, hace posible la *crítica inmanente*²². Permite la autocomprensión sobre la base de los compromisos normativos fundamentales estructurando una forma de vida y, por tanto, hace posible la evaluación de esa forma de vida. La recolección aquí, explícitamente, reúne a la luz de compromisos normativos que estructuran una configuración del espíritu. Las normas mismas, sin embargo, no están aisladas de los efectos de la negatividad. A través de la *Fenomenología* se aprende que las normas en acción en la recolección implican un olvido. Consolidar una historia como historia sobre la base de compromisos vigentes supone que algunos eventos, ideas, instituciones, modos de auto-comprensión individuales y colectivos son olvidados, sepultados, o invisibilizados. Formas de conciencia y configuraciones del espíritu se ocultan, son dejados atrás, o no aparecen en absoluto en el libro. Más aún, olvidar no es el único efecto negativo co-extensivo con el potencial crítico de recordar. Eventos, normas, modos de auto-comprensión pueden ser patologizados, aparecer como desviados, malignos, irracionales: Antígona se convierte en criminal, la conciencia se vuelve malvada. La norma misma puede, además, legitimar instituciones y modos de auto-comprensión opuestos a la norma vigente: la libertad se convierte en Terror en la Revolución Francesa. Normas como la libertad, en efecto, nunca son totalmente estables, para Hegel, pero son siempre reversibles. Las instituciones y modos de auto-comprensión basados en la libertad nunca están totalmente autorizados.

En lugar de una norma, entonces, la historia en su actualidad constituye una *perspectiva* para evaluar el núcleo de compromisos normativos *en la práctica*. Una historia crítica es aquella en la cual la realidad de una forma de vida está sometida a indagación a la luz de sus propios compromisos normativos. La crítica, por tanto, implica refutar, revocar, defender y revisar los compromisos normativos que estructuran una forma de vida. Con este

²² Cf. la noción Hegeliana de *Erfahrung* en el prefacio e introducción a la *Fenomenología*, esp. como ha sido reconstruida por Pippin (2008).

fin, la historia de una norma —cómo llegó a ser legado, algo qué transmitir al futuro por venir— es fundamental. La historia de una norma aclara el compromiso que la norma representa. Pero lo que es más importante, aclara el modo en que llevar adelante un legado implica a la vez olvidar, excluir, patologizar. Adicionalmente, aclara el riesgo insuperable al interior del compromiso en cuestión, a saber: que puede sostener precisamente lo opuesto de aquello que quiere representar. La historia es crítica, entonces, cuando el auto-escrutinio se convierte en una práctica continua. Precisamente por esta razón, una historia crítica implica un “saber absoluto” —una comprensión de las constricciones formales y del trabajo concreto de la recolección junto con una conciencia de la necesidad de la crítica. El legado de Hegel, sugiero entonces, es el legado de las posibilidades de la crítica.

Referencias

BERNSTEIN, R.J. (2010). Hegel and Pragmatism, *The Pragmatic Turn*. London: Polity Press.

BERNSTEIN, J.M. (2007-2008). Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Seminarios en New School for Social Research. www.bernsteintapes.com.

BERNSTEIN, J.M. (1996). Confession and Forgiveness: Hegel's Poetics of Action, *Beyond Representation and Poetic Imagination*. Richard Eldridge (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

BOSTEELS, B. (2011). Hegel in America. *Hegel and the Infinite: Religion, Politics and Dialectic*. Žižek, S. Crockett, C. and Davis, C. (Eds). New York: Columbia University Press.

BRANDOM, R. *A Spirit of Trust: A Systematic Reading of Hegel's Phenomenology*. Véase: <http://www.pitt.edu/~brandom/index.html>.

COMAY, R. (2011). *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Palo Alto: Stanford University Press.

DERRIDA, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. (Trads. Mark Dooley and Michael Hughes). London: Routledge.

DERRIDA, J. (1994). *Specters of Marx*. (Trad. Peggy Kamuf). London: Routledge.

DUSSEL, E. (2003). Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents. *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Eduardo Mendieta (Ed.). Bloomington: Indiana University Press.

- HABERMAS, J. (1990). Hegel's Theory of Modernity. En: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: MIT Press.
- HÄGGLUND, M. (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Palo Alto: Stanford University Press.
- HEGEL, G.W.F. (Manuscript). *Phenomenology of Spirit*. (Trad. Pinkard). Cambridge: Cambridge University Press. http://web.mac.com/titpaul/Site/About_Me.html.
- HEGEL, G.W.F. (2010). *The Science of Logic*. (Trad. George Di Giovanni). Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (Trad. A.V. Miller). Oxford: Oxford University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1969). *Phänomenologie des Geistes*. Moldenhauer, E and Michel, K.M. (Eds.) *Werke in zwanzig Bänden*. Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (1969a). *Wissenschaft der Logik*. Eva Moldenhauer, E and K.M. Michel (Ed.) *Werke in zwanzig Bänden*. Vol. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HOULGATE, S. (2006). Time for Hegel. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 53/4.
- NEUHOUSER, F. (2009). Desire, Recognition, and the Relation Between Bondsman and Lord. *Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Merold Westphal (Ed.). London: Blackwell.
- NUZZO, A. (2010a). *Hegel and the Analytic Tradition*. London: Continuum.
- NUZZO, A. (2010b). Memory, History, and Justice in Hegel's System. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 31:2 (pp. 349-389).
- NUZZO, A. (2008). History and Memory in Hegel's. *Phenomenology, Graduate Faculty Philosophy Journal* 29:1.
- PINKARD, T. (2002). *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. (2008). The 'Logic of Experience' as 'Absolute Knowledge'. *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*. Dean Moyar and Michael Quante (Eds). Cambridge: Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. (1997). *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press.

REDDING, P. (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROCKMORE, T. (2005). *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

SCHUTTE, O. (1993). *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: SUNY Press.

STERN, R. (2009). *Hegelian Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

SUARES, P. (2010). *The Kyoto School's Takeover of Hegel: Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit*. Lanham, MD: Lexington Books.

ZAMBRANA, R. (2010). Hegel's Hyperbolic Formalism. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 61.

ŽIŽEK, S. (2011). *Hegel and the Infinite: Religion, Politics and Dialectic*, Preface. Žižek, S., Crockett, C. and Davis, C. (Eds.). New York: Columbia University Press.

