

## RESEÑAS

**MÁSMELA, Carlos.** *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu.* Madrid: Editorial Trotta, 2001, 185 p.

El libro *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu* interpreta la *Fenomenología del Espíritu* bajo la óptica de la **desgracia**. Para ello se propone demostrar cómo la desgracia se inserta en el seno de la **reconciliación** concluyente del espíritu presente en el **saber absoluto** con el que Hegel da por terminada la exposición de la historia de la conciencia desplegada por la *Fenomenología*.

El libro se divide en seis capítulos, el primero de los cuales (**Incursión del espíritu desgraciado en el sistema**) se ocupa en establecer el presupuesto de la totalidad que anima el proyecto de sistema de la *Fenomenología del Espíritu*, así como la manera en que la desgracia afecta y compromete su realización. Los capítulos II (**La desgracia en la autoconciencia**), III (**La desgracia en la reconciliación del espíritu**) y IV (**La desgracia en la reconciliación religiosa**) examinan la experiencia de la desgracia y las condiciones de su reiterada manifestación en las respectivas figuras de la Autoconciencia, el Espíritu, y la Religión. El capítulo V (**Presupuestos de la reconciliación concluyente del saber absoluto**) muestra la imposibilidad inserta en el saber absoluto por la acción de la desgracia en el espíritu, a la luz de la dialéctica de la **desgracia** y la **reconciliación**. Y, finalmente, el capítulo VI (**La subjetividad en la desgraciada reconciliación del espíritu**) desarrolla

las consecuencias que se desprenden de la desgracia que atraviesa al espíritu en el ámbito de la subjetividad, la cual sólo puede comprenderse a partir de entonces, y bajo la óptica de su escisión y su desgarramiento, como una **subjetividad trágica**.

El tema de la desgracia aparece en la *Fenomenología* constituyendo una peculiar figura de la autoconciencia (*cfr.*, *Fenomenología del Espíritu*, cap. IV, B: **Libertad de la autoconciencia: estoicismo, escepticismo y la conciencia desgraciada**) y en cuanto tal referido a la experiencia que la conciencia hace de sí misma. Ya en esta tematización inicial, la desgracia tiene por condición el anhelo de la conciencia por superar su carácter mudable y finito y la consecuente procura de una totalidad que la excede. Que la desgracia se mida ya desde su manifestación inicial con el rasero de la totalidad sugiere que su naturaleza hay que localizarla en el espíritu mismo, rebasando el horizonte existencial de la conciencia. De esta manera, la desgracia no habrá de ser concebida como una experiencia meramente transitoria de la cual la autoconciencia tendría que poder liberarse en una figura posterior, sino que ella reaparece reiteradamente en la vida del espíritu en razón del principio dinámico afincado en su propia naturaleza y en virtud del cual éste es, al decir de Hegel, pura inquietud. La desgracia no termina con la autoconciencia, aunque la exposición del capítulo de la autoconciencia termina con la desgracia. Ella se propaga al conjunto de las restantes figuras de la conciencia hasta afectar al espíritu mismo, tanto en su despliegue como en su más elevada reconciliación.

La desgracia no alude, pues, "a los momentos de infortunio que acechan la vida del hombre" (p. 30). Tampoco se refiere "a un determinado estado fáctico de la conciencia, del que ésta podría liberarse con el inminente peligro de recaer (*ibid*). La desgracia se define más bien por la esencial aspiración del espíritu a una **totalidad plena** a la cual es preciso, sin embargo, atribuir una **imposibilidad** de la que el espíritu, por su propia naturaleza, no está en condiciones de desprenderse.

La **reconciliación** del espíritu consigo mismo es el correlato de la desgracia. Esta última pone en cuestión la unidad coronada por el espíritu en la figura del saber que se sabe a sí mismo como absoluto y que instaura el elemento del **concepto** como paraje de la reconciliación. La desgracia presente en la reconciliación del espíritu en el saber absoluto patentiza un ser-otro del espíritu que reviste la forma de una diferencia absoluta. En ella el espíritu experimenta un **desdoblamiento** en el seno mismo de la reconciliación por el cual hace consciente la absoluta negatividad albergada en su propia naturaleza.

**Desdoblamiento y contradicción** son los elementos dominantes que caracterizan la desgracia. Asumirlos en la absolutez del saber "significa para el espíritu comprenderse como una conciencia desgraciada" (p. 178). La conciencia de la desgracia hace valer la dualidad presente en la igualdad del espíritu consigo mismo. Ella no es otra cosa que "la conciencia de la finitud enquistada en la reconciliación absoluta del espíritu" (p. 146).

La inserción de la conciencia desgraciada en la reconciliación del saber absoluto acarrea la comprensión del espíritu como un

**espíritu trágico**. Este sentido de lo trágico remonta la desgracia a la condición de "principio de la realidad desgarrada del espíritu" (p. 177). A la trágica reconciliación desgraciada del espíritu le subyace un impedimento o una imposibilidad esencial: la de que el espíritu logre su identificación con una totalidad plena. Esto compromete la presunta absolutez del saber absoluto y su unificación en el éter del concepto, recubriendo, en consecuencia, el hacer mismo de la filosofía.

La insuficiencia del concepto para garantizar la reconciliación absoluta del espíritu hace que este último sólo pueda hacerse objeto de una filosofía trágica. Ello supone una mirada polémica de la filosofía de Hegel en la medida en que le impone ciertas restricciones a su pretensión de constituirse en sistema. El libro pone en cuestión la consumación del espíritu en el saber absoluto. A este respecto propone un **viraje** de acuerdo con el cual se denuncia el poder absoluto del concepto en favor del **sentimiento** como la instancia última en la cual el espíritu "toca las profundidades ocultas del todo pleno" (p. 185). En el sentimiento, por tanto, tendrá que poder resolverse la dialéctica de la desgracia y la reconciliación. En esto parece reevaluarse la misma fe racional de Hegel en la filosofía para entronizar la poesía como el auténtico espacio de juego del saber absoluto.

Frente a las clásicas interpretaciones de Hegel (de las que mencionamos por caso la mirada antropológica de Alexandre Kojève y la mirada existencialista e historicista de Jean Hyppolite), el libro *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu* constituye una interpretación novedosa y original de la *Fenomenología del Espíritu*, que obliga a

reconsiderar no sólo una parte importante del sistema filosófico de Hegel, sino el todo de su pensamiento. En esto el libro no deja de ser una definitiva contribución al estudio de la filosofía de Hegel, al llevar la impronta de todo filosofar auténtico: el aventurarse siempre por caminos aún no hollados en procura de nuevas posibilidades de interpretación.

**Carlos Enrique Restrepo**  
Universidad de Antioquia

**DOMÍNGUEZ, Javier.** *Cultura del juicio y experiencia del arte. Ensayos.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2003, 248 p.

Esta obra de Javier Domínguez reúne una serie de ensayos filosóficos sobre hermenéutica y estética. Los primeros tres capítulos tratan de la filosofía entendida como hermenéutica y el resto de los capítulos están dedicados a una estética hermenéutica. No está de más decir la utilidad que lo primero significa para la comprensión de lo segundo, pues es clara y explícita la ubicación en una filosofía hermenéutica. De ahí los múltiples acercamientos al pensamiento de sus fundadores: Heidegger y Gadamer.

Nuestro autor inicia la discusión con una referencia a Gianni Vattimo con su idea de la prevalencia de la hermenéutica en la filosofía actual. “*Koiné* hermenéutica” la denomina el filósofo italiano. Vattimo indica que hoy no se aboga por una verdad en el sentido objetivista, sino por un horizonte de sentido. De ahí que la hermenéutica se convierta en la filosofía sin más. En el pasado la hermenéutica era una disciplina auxiliar al servicio

de la interpretación y comprensión de textos. Con la filosofía de Heidegger se supera la hermenéutica idealista a partir del análisis de la facticidad humana. El comprender es menos un método de las ciencias humanas que un modo de ser del existente humano. Desde Nietzsche la idea de la verdad absoluta pierde su fuerza. Gadamer nos dice que es desde el lenguaje desde donde es necesario acceder a la filosofía. Se retoma el ideal platónico de la dialéctica entendida como diálogo y también el antiguo arte de la pregunta tal como se daba en la retórica. Es Gadamer quien transforma la filosofía en hermenéutica. Es desde el medio del lenguaje como se articula la relación del ser humano y el mundo. El comprender humano es esencialmente lingüístico. Gadamer parte de la autonomía de la razón práctica tal como fue pensada por Aristóteles. Éste vincula el lenguaje con la realidad sociopolítica, es decir, con el carácter social del ser humano. El lenguaje humano supera al lenguaje animal, va más allá de lo placentero y se adentra en lo útil, lo justo y hasta lo bueno. La filosofía práctica nos hace “conscientes de lo común que une a todos”(p. 15). La filosofía hermenéutica incide sobre “las preguntas a las cuales deben estar subordinadas las aplicaciones de las ciencias” (p. 16). Gadamer insiste en esta ambientación de la filosofía hermenéutica en la época de la ciencia, del predominio de la racionalidad científica.

Razón e ilustración es el tema del segundo capítulo. La modernidad llevó a cabo el proyecto de la filosofía como razón. La ilustración es la confianza en la razón. La razón se hizo crítica y permeó hasta la religión. De ahí que el laicismo sea un fenómeno que forma parte de la ilustración. Kant vuelve a la razón práctica que Descartes