

Carto-grafía en Hegel*

Valerio Rocco Lozano

Ciertamente todo lector interesado en Hegel habrá considerado con una mezcla de curiosidad y nerviosismo el título de este artículo: hablar de cartografías, de geografía, en la obra del filósofo que como ningún otro sumergió su pensamiento en el fluir del tiempo, en las aguas ensangrentadas del gran matadero de la historia, parece una excentricidad. Las geo-filosofías tan en boga en el último tercio del siglo pasado nacieron justamente como reacción a los excesos de una filosofía de la historia que parecía haber despreciado o incluso ignorado el espacio, el territorio, el paisaje. Desde Deleuze y Guattari¹ a Foucault², constantes intentos de territorialización (y des-territorialización) del pensamiento han intentado cambiar ese punto de vista que precisamente Hegel elevó a su máximo nivel³, dejando una huella indeleble en numerosas corrientes filosóficas posteriores, *in primis* en el marxismo. Por lo tanto, ¿a qué viene hablar de cartografías en Hegel?

Es cierto que es posible hablar de un componente geográfico en la obra de este filósofo, y que de hecho existe una entera sección de sus *Lecciones* dedicada a la geografía mundial. Sin embargo, el análisis de estas páginas muy estudiadas por Ortega⁴ es esclarecedor *a sensu contrario*, comenzando por el mismo título: *La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal*⁵. El interés geográfico de Hegel siempre se encuentra en función de la variable independiente del devenir histórico, de la marcha del Espíritu del mundo en su triunfante progreso, en el curso de un sol que ciega y anula al individuo para la gloria del pueblo y para el auto-reconocimiento de Dios en la historia universal. La morfología, la situación, el clima o la distancia del mar de un territorio pueden ciertamente influir en el carácter o la actitud de un pueblo⁶; pero este condicionamiento es *secundario* respecto a las dos características fundamentales que marcan el paso del devenir histórico, esto es, el elemento objetivo, inter-subjetivo, del *Espíritu del pueblo*,

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación "Pensar el Imperio" HUM2006-13663/FISO del M.E.C.

¹ «il s'agit plutôt de créer une rencontre ou une dé-territorialisation entre, géographie, topologie et philosophie, de s'efforcer de penser la présence d'une spatialité, d'une extension et d'une extériorité, des questions de limite, de frontière et de territoire au sein même de la pensée». Antonioli [2002: 13]

² «la gran obsesión del siglo XIX fue, como sabemos, la historia: temas del desarrollo y de la paralización, temas de la crisis y del ciclo, temas de la acumulación del pasado, gran sobrecarga de los muertos, enfriamiento amenazante del mundo. El siglo XIX encontró en el segundo principio de la termodinámica lo esencial de sus recursos mitológicos. La época actual sería más bien quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y de lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso». Foucault [1999: 431]

³ Pero no inauguró, como subraya Gómez Ramos [2003: 10] «sería un error [...] considerar toda esa optimista Filosofía de la Historia Universal un malhadado producto de la embriaguez especulativa de un germano brumoso. Pues la filosofía de la historia, al menos como nombre es, no se olvide, un invento de la Ilustración y del Siglo XVIII».

⁴ El tema de la geografía en Hegel aparece en el famoso artículo orteguiano “En el centenario de Hegel” publicado en La Nación de Buenos Aires en marzo de 1932, pero también en las recientemente publicadas *Notas de trabajo sobre Hegel* (Ed. de D. Hernández Sánchez), Abada, Madrid, 2007; La Nota 56 muestra cómo Ortega veía en el capítulo “geográfico” de las *Lecciones* un adelanto de lo que será su historiografía, mientras que en las notas 159 y 160 se aprecia la rebelión del filósofo español contra el hecho de que en Hegel el principio espiritual sea forma que informa la *Stoff* geográfico-racial. Esta asimetría es consustancial al sistema hegeliano, como reconoce el propio Ortega en “Abenjaldún nos revela el secreto”, Ortega y Gasset [2004: 72] «Quien vea en la Historia, como Hegel, el dramático progreso en la conciencia de libertad, no extrañará que esta liberación se verifique soltando el grillete geográfico que retiene a la historia en cada estadio».

⁵ Hegel [1999: 161- 201]

⁶ De esta manera, es bien conocida la idea etnocéntrica de que «es, en general, la zona templada la que ha de ofrecer el teatro para el drama de la historia universal, y dentro de la zona templada, la septentrional es la más adecuada» Hegel [1999: 164]. También es conocida, en la p. 198, la diferenciación entre Asia y Europa por su actitud hacia el mar, que determina entre otras cosas los papeles respectivos de colonizada y colonizadora: «En Asia el mar no significa nada; es más, los pueblos han vuelto la espalda al mar. En cambio, en Europa, la relación con el mar es importante; he aquí he aquí una diferencia permanente. Un Estado europeo no puede ser un verdadero Estado si no tiene nexos con el mar. En el mar acontece esa versión hacia fuera que falta en la vida asiática, ese trascender de la vida

y el elemento individual, personal, de la *libertad subjetiva*: “los distintos espíritus de los pueblos se separan en el espacio y en el tiempo; y en este respecto actúa el influjo de la conexión natural, de la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc. Esta conexión es *exterior* [subr. V. R.] si se compara con la universalidad del conjunto ético de su individualidad activa singular; pero considerado como el suelo sobre el que se mueve el espíritu, es una *base* [subr. V. R.] esencial y necesaria”⁷. Las características geográficas, que pueden ayudar a explicar la formación de los distintos espíritus del pueblo, son asumidas por éstos, por los respectivos caracteres nacionales, y dejan de ser importantes una vez que nace desde Oriente la larga y trabajosa marcha del Espíritu del mundo. De este modo se explica la crítica hegeliana al intento de recuperación, por parte de los teutómanos anti-ilustrados, de las sagas ancestrales y de una mitología alemana, basada en una preferencia reaccionaria del concepto de “compatriota” al de “contemporáneo”: «*coi Nibelunghi, dichiara Hegel, siamo geograficamente su un terreno nostro, ma appunto la connessione geografica e spaziale, il legame della terra, non è la connessione storica, né, tanto meno, sta a definire un'immobile entità nazionale*»⁸.

Cada punto del mapa, cada *topos*, no tiene valor en sí, sino que es para Hegel una etapa, un punto de descanso del devenir incesante del Todo, y ninguna cartografía puede tener sentido si en ella no aparece un itinerario, el recorrido de esta gigantesca (¿e incesante?) *vuelta ciclista* del *Weltgeist*. El lugar, e incluso el momento temporal, dejan de existir en la filosofía hegeliana, absorbidos por el torbellino de la universalidad del movimiento guerrero de la Idea:

la forma della guerra non ha piú a che fare con determinazioni di luogo e neppure con gli elementi originari. Conquistato l'ultimo elemento, tutti divengono in-differenti. La guerra si muove 'a priori' nello spazio come pura forma, tutta a 'disposizione' della techne calcolante. Nessun luogo resiste, come nessun tempo vissuto; luoghi e tempi vengono sradicati, tratti lassú nell'unità dello sguardo che dall'alto tutti insieme domina. 'Lassú' non sta ad indicare

un altro, nuovo luogo, ma, all'opposto, il superamento di ogni determinazione terranea e temporale-terrena. Perfetta *Aufhebung*: il luogo è davvero ri-posto 'in alto', è superato, cioè posto sopra, concepito nella superiore unità della sua idea, cioè perfettamente veduto⁹.

La asunción del *topos* en la idea implica, correlativamente, la de la *topo-grafía* en la *lógica* del devenir histórico del espíritu. Por lo tanto, a pesar de lo atractivo de empezar a hablar de las sedes del espíritu, de esas grandes ciudades de las que todo berlinés culto debería sentirse hijo (Jerusalén, Atenas, Roma), el aspecto geográfico sería meramente secundario, accesorio, exterior; la "geofilosofía de Hegel"¹⁰, como la de Cacciari por otra parte, se resuelve y disuelve en un relato histórico. Todas estas aclaraciones hacen todavía más descabellado el proyecto de una cartografía en Hegel.

El lector más benevolente quizás interprete el título ampliando el significado de la palabra "cartografía". De hecho, existen cartografías en el sentido de clasificaciones, mapas conceptuales, listas de categorías. Pero Hegel, justamente, a pesar de su increíble saber enciclopédico, de su conocimiento exhaustivo de las novedades científicas de su tiempo, siempre despreció a los científicos "anatomistas"¹¹, de sutiles distinciones que recojan abstracta y analíticamente la variedad de lo real¹². El *esfuerzo del concepto* no es otro que la búsqueda de la unión en lo diverso, y toda la impresionante misión del método especulativo de Hegel no es otra que la reconciliación de lo *prima facie* opuesto. Pero, se objetará, también este filósofo cayó, como Kant, en la tentación de enumerar unas categorías lógicas que dieran cuenta de lo real: la *Ciencia de la lógica* no sería sino una ampliación de esos conceptos puros a priori que se encuentran en la *Crítica de la razón pura*, prolongándolos en relaciones y silogismos. Sin embargo, esta opinión no podría ser más incorrecta. De hecho, lo que caracteriza a la gran obra lógica hegeliana y la distingue de la kantiana, es un *movimiento* interno incesante, que hace que cada libro sea un todo cerrado sobre sí, y a su vez se articule, gracias a la mediación de la *esencia*, con los demás. El mismo comienzo de la *lógica* está marcado por el golpe de efecto de la puesta en marcha del movimiento lógico, con la aparición de la categoría de *devenir* que rompe la aparente congelación del

allende sí misma. Por eso el principio de la libertad individual ha llegado a ser el principio de la vida de los Estados europeos».

⁷ Hegel [1999: 161]

⁸ Losurdo [1997: 70]

⁹ Cacciari [1994: 69]

¹⁰ Cacciari [1994: 71]

¹¹ «en la noción general de la anatomía, por ejemplo, considerada algo así como el conocimiento de las partes del cuerpo en su existencia inerte, se tiene el convencimiento de no hallarse aún en posesión de la cosa misma, del contenido de esa ciencia, y de que es necesario esforzarse todavía por llegar a lo particular». Hegel [2000: 7]

¹² El desprecio por las clasificaciones abstractas, y en concreto por las de Lineo y Wolff, se encuentra ya en algunos textos de la etapa de Stuttgart: «Wir teilen die Sachen in Klassen, weil wir keine Sache ganz, von keiner Sache ihr Wesen, sondern von allen Sachen nur wenig, nur die gemeinschaftlichen Teile [...], erkennen. Diese Klassen aber sind nichts anders als eine Art von Zeichen, die wir an eine Menge von Dingen anhängen, um sie leichter wieder zu erkennen». Hoffmeister [1974: 137] (Excerptum del 20 de marzo de 1787 de un texto de Kästner). Para un comentario sobre la actitud hegeliana hacia las clasificaciones abstractas en su relación con Kästner, Pozzo [1989: 25-30].

¹³ «el comienzo mismo de la *Lógica* parece “congelarse” apenas iniciado. Si ser y nada son iguales, ¿cómo extraer de allí todas las formas de lo decible y lo pensable, que son a la vez –dado que nos movemos en un ámbito absoluto– las categorías de lo real, de lo ente? Sólo que en esta pregunta queda olvidado que la igualdad es la de la transición recíproca de del ser y de la nada, no la de estas formas, tomadas aisladamente y por sí mismas (por sí mismas no son nada, en efecto). Ser y nada se dan en el devenir: ellos son los vacuos extremos de esta referencialidad (Beziehung) en virtud de la cual cada uno es sí mismo solamente en su contrapuesto».

Duque [1998: 612]

¹⁴ «Hegel busca captar el carácter científico de la historia de la filosofía en el pensamiento de que «la serie sucesiva de sistemas de filosofía en la historia es la misma que la serie sucesiva en la deducción lógica de las determinaciones conceptuales de la idea». Resuena en esta audaz sentencia la frase spinoziana de “ordo et connexio idearum idem est, ad ordo et connexio rerum”».

Jaeschke [1998: 49]

¹⁵ Por ejemplo Duque [1998: 903] establece una comparación entre la división binaria de la *Ciencia de la lógica* (subjética y objetiva) y la de las *Leciones sobre la Historia de la filosofía* (pensamiento griego y germánico).

espacio lógico en una vacua igualdad entre *ser y nada*¹³. La salida de sí de cada determinación lógica, para encontrar su verdad en lo otro de sí, marca una incesante *ascensión* (mejor dicho, *asunción*) de esas formas que lo son *tanto* del pensamiento *como* del ser. Sin embargo, este dinamismo conceptual no es meramente interno al curso lógico, que podría parecer abstracto o atemporal, sino también histórico: de hecho, el propio Hegel nos sugiere más de una vez que existe una correspondencia entre el desarrollo de las formas lógicas y la historia de la filosofía¹⁴. Que esta correspondencia resulte más evidente en algunos casos¹⁵ y más difícil de rastrear en otros no es impedimento para considerar a la *Ciencia de la lógica* no sólo como un *producto* y resultado del saber de su tiempo, sino también como la *recapitulación* de todos los saberes anteriores, y demostración de la necesidad del punto (provisional) de llegada. Por lo tanto, tampoco una cartografía entendida como clasificación, ordenación estática y panorámica de la realidad, puede encontrarse en las obras del autor de la *Fenomenología del espíritu*. Pero entonces, ¿cómo es que se ha elegido semejante título para este artículo?

Los lectores más pacientes aventurarán otra hipótesis: dado que no es posible realizar una cartografía *en* Hegel, se tratará aquí de una cartografía *de* Hegel. Ciertamente no un mapa anatómico de su cuerpo (aunque todo interesado en la biografía del filósofo suabo daría lo que fuera por conocer pruebas de imagen que arrojaran luz médica sobre su controvertida muerte), sino una historia de su vida a través de los lugares en los que vivió. Analizar las condiciones geográficas, demográficas, sociológicas o incluso climáticas de los distintos lugares en los que residió Hegel podría explicar ciertos cambios de orientación, e incluso arrojar luz sobre escritos referentes a viajes más o menos imaginarios¹⁶. Muchos biógrafos han trazado mapas rigurosos de la situación de los lugares más emblemáticos para Hegel, como por ejemplo la rígida casa paterna, el avanzado *Gymnasium* de Stuttgart, el heroico seminario de Tubinga, la odiada mansión de Von Steiger en Berna, la preciosa casa de Rossmarktplatz en Frankfurt, y así discurriendo hasta los esplendores de la cátedra berlinesa. Un estudio semejante sería de gran interés para el sociólogo, el psicólogo o el historiador, pero su relevancia filosófica sería ciertamente mínima. Una cartografía *biográfica* de Hegel tampoco parece buena opción.

La única solución que queda es jugar con las palabras; la presencia en el título del *guión* que rompe y desgarrar la cartografía en sus componentes, nos deriva hacia la etimología, hacia

el juego alfabético tan caro precisamente a algunos defensores de la cartografía entendida como geo-filosofía. *Grafía* es la escritura, la impresión de la letra en... ¿en qué? Precisamente en la “*carta*”, entendida en el sentido latino de *charta*, conservado en italiano como *carta*: la carto-grafía es la más banal de las escrituras, la que se hace sobre el papel, sobre la *charta*. Por lo tanto, podría hablarse del aspecto *material* de la escritura hegeliana: por una parte la letra; un examen caligráfico podría revelarnos mucho sobre la personalidad del filósofo objeto de estudio. Por otra parte, la superficie: habría que ver el tipo de papel en el que escribía Hegel, dado que esto nos añadiría rasgos psicológicos (piénsese en la manía de Leibniz de apuntar todo en diminutas hojitas, constantemente, en los momentos más inoportunos y disparatados), y además información de carácter socioeconómico: esperaríamos encontrar diferencias entre el papel utilizado por el pobre profesor particular de Berna y el berlinés Rey (constitucional) del pensamiento¹⁷. Todas estas son cuestiones interesantes, ciertamente relevantes, pero de nuevo alejadas de una aproximación puramente filosófica a Hegel.

Sin embargo, la polisemia del término *charta* acude a la mente del lector, que piensa en el significado más evidente: la carta, la misiva, la epístola. Lo que nos esperaría, de aquí en adelante, sería pues un análisis de la correspondencia de Hegel a lo largo de su vida. No se puede decir que este tema no tenga interés para la Historia de la filosofía: Hegel ha confiado muchos de sus pensamientos más profundos a las numerosas cartas que escribió desde su juventud hasta la madurez. Algunos ejemplos bastarán para corroborarlo: en primer lugar, encontramos las entusiastas cartas de la época de Tubinga entre nuestro autor y sus dos amigos Schelling y Hölderlin. Conceptos como los de “Reino de Dios”, “Iglesia invisible”, “Religión popular” se van perfilando en las misivas de los primeros meses de 1795¹⁸. En las mismas páginas se puede detectar el cambiante juicio de los jóvenes seminaristas sobre las filosofías de Kant, Reinhold, Fichte, Spinoza, así como sobre individuos relevantes en su formación como Storr, Herder, Goethe, etc. Para no dejar de hablar de este último, y dar de paso otro ejemplo revelador, es de sumo interés la correspondencia entre el autor del *Fausto* y Hegel. Hasta tal punto son estas cartas ricas en elementos biográficos y filosóficos, que Kart Löwith en su Introducción a *De Hegel a Nietzsche* estructura la totalidad del capítulo sobre comentarios a estas misivas (que abordan desde la teoría del color a la misión histórica del Cristianismo). Por último, merece la

¹⁶ Destacan por su relevancia filosófica, por lo menos en la época de juventud, el viaje por los Alpes berneses, durante el que redactó un diario recogido en Hegel [1998: 195-212], así como el imaginario paseo “romántico” del jueves 21 de julio de 1785, recogido en Hoffmeister [1974: 6], en el que Hegel describe experiencias que en realidad había leído en Rousseau, tal y como ha demostrado Ripalda [1978: 139].

¹⁷ En efecto, la primera parte del libro se titula “Hegel en Berlín: el monarca constitucional del pensamiento”. Duque [1999: 11]

¹⁸ Recogidas en Hegel [1998: 50- 67]

¹⁹ «Unklar ist Hegels Beziehung zur Proklos-Ausgabe Cousins [...]. Die Platon-Übersetzung Cousins kannte Hegel offensichtlicher genauer, was aus seinen anerkennenden Worten in einm Brief an Cousin vom 3. März 1828 hervorgeht». Beierwaltes [2000: 157]

²⁰ También habría cartas de otra índole que merecerían comentarse para hacer justicia a la personalidad de Hegel, tan a menudo pintado como frío, duro, cerebral: se trata de la correspondencia con su amada de Frankfurt, Nanette Endel: «las únicas cartas que manda desde Frankfurt están dirigidas a una amiga de su hermana, Nanette Endel, y prolongan los ecos de un agradable galanteo [...] Las cartas de Nanette le muestran como un joven galante, divertido, bromista y afectuoso». D'Hondt [2002: 133-134]

²¹ En concreto, resulta de interés el segundo volumen de las *Lecciones*: Szondi, P., *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974. Las páginas 11-266 están dedicadas a «Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit». En el mismo volumen, en las páginas 267-511 se encuentra el fundamental *Hegels Lehre von der Dichtung*.

pena comentarse como ejemplo de la madurez la correspondencia entre Hegel y Victor Cousin, de la que no sólo es posible extraer relevante información sobre el parecer del profesor berlinés acerca de la política y la cultura francesas, sino que además es determinante para estudiar la presencia de Platón en Hegel. De hecho, Beierwaltes se ha ocupado extensamente de muchas de las cartas en las que Hegel se interesa por la traducción de Cousin de las obras del fundador de la Academia¹⁹. Un estudio del contenido filosófico²⁰ de las cartas de Hegel es una tarea inmensa, que exige un notable trabajo de archivo y que, en todo caso, supera las pretensiones de un mero artículo, dado que podría tranquilamente ser tratada en una o varias tesis doctorales. Por lo tanto, la carto-grafía en Hegel tampoco puede ser, por lo menos en esta sede, un estudio de sus cartas.

Para hallar la solución a este rompecabezas que empieza a ser el título, el lector deberá, por lo tanto, echar mano de nuevo al vocabulario de latín, para buscar nuevos significados de *charta*: se verá alegremente sorprendido al descubrir que esta palabra también significa *poema*. Según esta nueva acepción, se abre nuevamente un campo no sólo apasionante, sino doble, según se tome la *grafía poemas* o *de poemis*, es decir, si se tratan las poesías escritas por el propio Hegel o bien sus teorías sobre la poesía. Este último camino parece filosóficamente más fructífero que el primero: la teoría de la poesía y en general la poética de Hegel no sólo es un tema apasionante de por sí, sino que además permite constantes comparaciones con Platón y Aristóteles por un lado y con Hölderlin y Schelling por el otro. Sobre este camino, sin embargo, se halla la figura de un coloso que ha dedicado la vida a pensar estas cuestiones: se trata de Peter Szondi²¹, que ha escrito cientos de páginas sobre el papel conceptual que desempeña la poesía no sólo en la filosofía de Hegel o en el Idealismo en general, sino también más en general en el “época de Goethe”. Cualquier aportación realizada desde un modesto artículo no podrá añadir nada a lo escrito por este y otros gigantes del pensamiento, y aunque es verdad que en general vale el dicho de “somos como enanos a hombros de un gigante”, en este caso es posible que ni siquiera encontremos una escalera tan alta como para subirnos a tan elevados hombros.

Quedaría pues el otro camino, es decir, tratar las poesías de Hegel, no tanto desde una perspectiva de teoría de la literatura, sino explorando el contenido conceptual, filosófico, de esos poemas, concentrados todos en la época de juventud. Sin embargo, pronto se ve que entre las pocas creaciones poéticas

de Hegel, encontramos un poema dedicado a su perro y una ingenua invocación a la Naturaleza, ambos de 1798, una serie de esbozos con banales temas mitológicos y festivos, de 1800, así como otros fragmentos menores aún más insignificantes. Tan sólo una poesía merecería la atención del estudioso del pensamiento filosófico de Hegel: se trata de *Eleusis*, escrita en 1796 con ocasión del próximo reencuentro con el amigo Hölderlin. El interés de este poema reside en los versos que luego fueron tachados en el manuscrito, aquellos en los que Hegel se aproxima al delicioso y peligroso abismo de la anulación del yo en el Todo, de la comunión con lo inconmensurable que destruye la individualidad, el egoísmo, incluso los sentidos. Este Hegel anti-hegeliano, que coquetea con la intuición schellingiana, y la *noche sagrada* holderliniana cambia además, en esta creación, su visión sobre Grecia, y comprende lo irrecuperable que se ha vuelto el mundo clásico. Tratar esta poesía sería fundamental para estudiar esta etapa de tránsito entre el exilio solitario de Berna y la feliz amistad de Frankfurt. Sin embargo, abordar estos versos juveniles habría sido posible *al principio* del artículo, con muchas más páginas por delante; pero no se habría entendido, por no haber pasado por el camino experiencial y trabajoso de las variaciones etimológicas, la conexión con el tema “*cartografías*”. Ahora queda demasiado poco espacio, el mapa se nos acaba, y ya no es posible trazar un camino tan extenso en la pequeña región de papel, en el pequeño cuadrante geográfico que esta larga introducción negativa nos ha dejado.

Es preciso encontrar un tema lo suficientemente conciso, determinado, como para que pueda satisfacer el título, pero sin alargarse demasiado. Debería, por lo tanto, ocuparse de un texto menor de Hegel, no demasiado estudiado, y que se trate de una carto-grafía, de una *escritura sobre cart...* En la mente del experto en la obra del autor de la *Fenomenología* resuena el nombre y el título que pueden dar con la clave del acertijo. Se trata de Jean-Jacques Cart, abogado de Lausana, autor de unas *Cartas confidenciales sobre el país de Vaud*, de contenido subversivo, anti-oligárquico y jacobino, que Hegel tradujo y comentó de forma anónima probablemente en Frankfurt²². Este pequeño texto maldito, nunca reivindicado por su autor, de influencia rousseauiana y en el que Hegel se pone a prueba con cuestiones de economía política, contiene muchos elementos que merecerían ser estudiados con detalle, pero sinceramente agarrarse a la conexión *cartografía – carto-grafía– escritura sobre las Cartas de Cart* parece un truco demasiado rebuscado, forzado, –¿por qué no decirlo?– realmente malo.

²² «Hegel efectúa esta publicación dos años después de salir de Suiza. No se sabe con certeza y precisión ni cuándo ni por qué ni en qué condiciones hizo este trabajo de traducción y de exégesis. ¡Y qué sorprendente fecha de publicación! Posteriormente nunca se jactó de esta hazaña, ni jamás habló de ella, al menos que se sepa, y a lo largo de toda su vida consiguió ocultar que era el autor». D'Hondt [2002: 140]

Por suerte, no es necesario agarrarse a este clavo ardiendo, ni agudizar ulteriormente el ingenio a la busca de enrevesadas conexiones, sino simplemente volver sobre la palabra *carta*, en su significado menos filosófico, más corriente, menos susceptible de conceptualización: la carta como *naïpe* ha sido objeto del interés de Hegel en un corto pero delicioso texto, probablemente de 1798, titulado *Jugar a las cartas*²³. En esta página encontramos la solución del enigma que el título, aparentemente tan sencillo, nos ha planteado hasta ahora: la carto-grafía en Hegel de la que nos vamos a ocupar es su *escritura* sobre el juego de las *cartas*.

El fragmento hegeliano comienza con una afirmación contundente: «la afición a las cartas es un rasgo característico de nuestro tiempo». La explicación de este *incipit* transido de conciencia histórica viene en parte ofrecida por las líneas siguientes, en parte por características externas al texto, y conectadas con el contexto inmediato de ese momento de la vida hegeliana. Si empezamos por este segundo punto, hay que señalar que el juego de las cartas, y el juego de azar en general, tenía una pésima connotación social en el mundo alemán de finales del siglo XVIII²⁴: de hecho, era considerado una ocupación de clase baja, de labradores, y denostado como un vicio por los aristócratas bienpensantes, que querían apartar a sus retoños de ese mundo según ellos tan peligroso. La manera de evitar que los jóvenes nobles cayeran en esa perdición era la contratación de un preceptor, un tutor, figura que Hegel había desempeñado en casa de los Stieger en Berna y, en el momento de escribir este texto, en la mansión de los Gogel en Frankfurt:

la aristocracia contrataba tutores privados no porque tuviese en muy alta estima la educación; con mucha frecuencia, el tutor era contratado simplemente para que vigilase los hábitos de su joven señor, le ayudase a evitar algunas desviaciones groseras [...] No en vano los manuales para tutores de la época advertían a su comprador que se cuidase de mantener alejado a su aristocrático discípulo de las tres fatales ‘W’: ‘Wein, Weiber, Würfel’ (vino, mujeres y dados)²⁵.

²³ Recogido en Hoffmeister [1974: 277- 8]. Se encuentra una versión castellana en el ya citado Hegel [1998: 253].

²⁴ No así, por supuesto, el juego del ajedrez, conocido por Hegel ya a los quince años, como se pone de manifiesto en su (poco modesto) diario personal: «Ich spielte heute auch wiederum einmal mein beliebtes Schachspiel, und ob ich gleich ein schlechter Spieler bin, so gewann ich es doch beidemal, da wir es spielen». Cfr, etiam pág. 16: «Ich spielte auch mit Herrn Riedern 2mal Schach, worin ich allemal gewann». Hoffmeister [1974: 13]

²⁵ Pinkard [2001: 83].

Hegel era plenamente consciente de esta connotación social y moral del juego de azar, pero si en su trabajo cotidiano su misión era predicar en contra de estos hábitos, sabemos que en su vida privada (nocturna), en las tabernas de todas las ciudades en las que vivió, su opinión sobre la cartas fue muy diferente; de hecho, Terry Pinkard señala que no sólo en la juventud, sino “también mucho más tarde, en Berlín, Hegel preferiría pasar buena parte de su tiempo junto a gentes de inferior educación que se divertían bromeando y jugando a las cartas, en lugar de reunirse con personas aficionadas a discutir asuntos intelectuales más serios”²⁶. Las cartas para el joven preceptor suabo están doblemente conectadas, por vía de razón pública y de razón privada, parafraseando a Kant, a una determinada clase social, de carácter inferior a la burguesía adinerada a la que él pertenecía. Por lo tanto, podríamos encontrar un cierto interés sociológico, probablemente conectable con la influencia que en años anteriores habían tenido sobre Hegel autores como Garve, en su aseveración sobre la importancia de las cartas en nuestro tiempo.

El propio texto, un poco más adelante, nos señala los rasgos que caracterizan a este juego, y por extensión a la clase social a la que se refiere: «*Entendimiento y pasión* son las propiedades del alma que encontramos ahí. El entendimiento escoge las reglas y a cada paso las está aplicando como discernimiento [*Urteilkraft*]». El pueblo llano, sometido a normas ya predeterminadas, se limita a aplicarlas, a obedecer, en el marco de una cultura moderna que, dominada por el entendimiento, ha perdido ese contacto armónico, inmediato con la realidad, que era propio del mundo clásico²⁷. Unos años más tarde, en los cursos de Jena, Hegel retratará sistemáticamente el talante mecánico, irreflexivo, de las clases inferiores, marcadas por un formalismo abstracto del entendimiento y la voluntad²⁸. El pueblo está marcado por una pasividad que es señalada en un escrito incendiario del mismo año, de 1798, titulado «*Que los magistrados sean elegidos por el pueblo*»: aquí se ve una prolongación de la consigna ilustrada kantiana de la emancipación de las cadenas de la minoría de edad, pero con importantes diferencias. Como ya criticó Hamann, esa minoría de edad no es auto-culpable, sino responsabilidad de los tutores²⁹ (políticos, como el Federico el Grande de “pensad cuanto queráis, pero obedeced”, y filósofos, como el propio Kant), y además el mensaje emancipatorio ya no está dirigido al individuo en un sentido cognoscitivo, sino a estamentos y pueblos enteros con una clara orientación social y política. Hegel quiere tornar la pasiva obediencia del pueblo

²⁶ Pinkard [2001: 112].

²⁷ La valoración negativa del entendimiento, facultad cognoscitiva dominante en la modernidad, frente a una sensibilidad armónica característica de la antigüedad es un tema que se encuentra ya en un texto de la época del *Gymnasium* de Stuttgart, titulado “Sobre algunas diferencias características de los antiguos poetas respecto de los modernos”, contenido en Hoffmeister [1974: 49].

²⁸ «[el estamento labrador] se deja imponer también el derecho más bien como una orden; lo único que exige no es comprender la cosa, sino que se hable con él, que se le diga lo que se le manda hacer; y esto tiene que ir acompañado de una cierta conminación, para que note que aquí hay un poder». Hegel [2006: 218]

²⁹ «Su imputación de que la minoría de edad sea autoculpable esconde y reprime, bajo la representación de un progreso continuado de “la Humanidad”, la dimensión de profundidad de las auténticas conexiones de culpabilidad: la culpa, esa culpa a la que Hamann alude, de los “tutores” gobernantes –y acaso la de los intelectuales: su culpa no sólo en relación a la minoría de edad, política y espiritual, de sus inculcos súbditos en el uso de su “razón privada”, sino también, y sobre todo, en relación a las contradicciones internas, por una parte, de la idea de razón; así como, por otra, entre esta idea y la de la sinrazón y falta de madurez reinante». Rühle [1997: 11]

en una fuerza transformadora que, como en Francia unos años antes, cambie un marco social e institucional ya decrepito: «la tranquila modestia frente a la realidad, la falta de esperanzas, la paciente resignación ante un destino superdimensionado, todopoderoso, se mudaron en esperanza, en expectativa, en una determinación valiente a algo distinto [...] ¡Qué ceguera la de aquellos que creen que las instituciones, las constituciones, las leyes que ya no se concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, y de las cuales el espíritu ya había huido, pueden seguir subsistiendo y que continúen suponiendo que las formas por las cuales el entendimiento y los sentimientos ya no tienen interés son suficientemente poderosas como para constituir el signo de unión de un pueblo!»³⁰.

³⁰ «Que los magistrados sean elegidos por el pueblo». Hegel [1998: 247]

Ante el problema de la *nación* dividida, tal y como ha sido tematizado adecuadamente por Ripalda, se impone pues la necesidad de una “fiebre” social que se concrete en la “lucha de la parte sana por arrojar lo malo”³¹. Esa es la *pasión* que está contenida en el juego de las cartas y en las clases dominadas; leído desde esta perspectiva, el texto sobre el *Kartenspiel* se tiñe de una clara connotación política:

³¹ *Ibidem*.

la pasión es lo que más interesante hace al pueblo [...] Es la oscilación de la pasión entre el miedo y la esperanza la que ha generalizado el juego de las cartas: espíritu incompatible con esa paz de ánimo, que tiene en sí algo noble [Erhabenes] y rezuma de todas las obras griegas incluso en plena pasión. Este estado de espíritu [Stimmung] apasionado, inquieto, es característico de nuestro tiempo y también el juego de las cartas le debe su expansión³².

³² «Jugar a las cartas» Hegel [1998: 253].

Las conexiones con el texto más incendiario, más declaradamente político, del que ya hemos hablado, son más que evidentes; de hecho, *Que los magistrados sean elegidos por el pueblo* comienza así: «sería ya tiempo de que el pueblo de Württemberg abandonara su vacilación entre el miedo y la esperanza, entre las expectativas y los desengaños»³³. Algo está cambiando, tras la Revolución francesa es posible abandonar toda rémora y entregarse a un proyecto político profundamente transformador.

³³ «Que los magistrados sean elegidos por el pueblo» Hegel [1998: 247].

Hemos visto más arriba que en el texto *Über das Kartenspiel* aparece también la actitud (que Hegel ha mantenido desde un escrito de diez años antes, titulado «*Sobre algunas diferencias que nos proporciona la lectura de los antiguos escritores clásicos griegos y romanos*») de comparar el convulso mundo moderno con una Grecia teñida de tonos estetizantes y armoniosos:

los problemas inmanentes a la modernidad, resumibles en su múltiple desgarramiento social (entre las clases sociales), histórico (del pasado), personal (entre espontaneidad y razón, tradición y autonomía) y cultural (como vago compendio de todos los desgarramientos) son aludidos ahora en comparación con los griegos, evocación que ha pasado al centro de la atención³⁴.

La división social, que está ausente en el distorsionado retrato del mundo ateniense que tiene Hegel, corre paralela a esa división personal que comienza en el Imperio Romano, con la sumisión de los individuos a un único Señor del mundo, y prosigue, agudizándose, hasta los hondos conflictos del mundo moderno. En la sociedad burguesa es imposible la grandiosa belleza, la armoniosa unidad ética, la sublime «*Ruhe des Gemüts*» de la que habla nuestro texto, porque el desgarramiento está ya presente a todos los niveles, y la unidad –especulativa, de la sociedad, de la conciencia– sólo es posible con un camino doloroso que resuelva lo que aparece *prima facie* separado: la subsanación de esa herida es por un lado, la larga epopeya del Espíritu del mundo³⁵, y por el otro, el camino experiencial de la conciencia en la *Fenomenología*. La escisión, seña de identidad de la modernidad, puede registrarse hasta en los campos aparentemente más fútiles, como el juego de las cartas; si el pueblo llano debe, en la vida política como en el juego de azar, abandonar el entendimiento aplicador de normas para entregarse a la pasión del cambio social, le falta en cambio un elemento fundamental: la razón³⁶, entendida como la capacidad de *realizar* el ideal en una institución política, o político-religiosa, que sepa expresar el Espíritu del pueblo en constante cambio. Los que sí poseen esa razón, en su faceta pública y privada, son desde Kant los

³⁴ Ripalda [1978: 156]

³⁵ La plena conciencia de que el mundo tiene un devenir histórico, así como la comprensión del motor de ese avance, marca necesariamente el fin de la noble calma griega, de la apatía estoica; «the beliefs, [...] that history is a 'spectacle of passions', and that 'nothing great in the world has been achieved without passions, implies a criticism of the doctrine of apatheia». Inwood [1999: 263]

³⁶ «Lo mismo que en el interés de la pasión, tampoco en la actividad concomitante del entendimiento, –o incluso cuando el jugador sólo usa éste– hay ni un gránito de razón». Hegel [1998: 253].

filósofos, a los que en cambio les falta el contacto con la pasión, con las necesidades de la vida diaria, con los problemas concretos a los que encuentra solución el entendimiento mecánico que sí posee el pueblo³⁷.

Es necesaria por tanto una alianza, un nuevo pacto, entre la élite intelectual y la base popular; la manera de llevar a cabo esta reconciliación social y cultural ya había sido expresada por Hegel algunos meses antes del texto sobre el *Kartenspiel*, en el famoso *Primer programa sistemático del idealismo alemán*:

así, por fin, los [hombres] ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros. Ya no veremos miradas desdeñosas, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación igual de todas las fuerzas, tanto de las fuerzas del individuo [mismo] como las de todos los individuos. No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal entre todos los espíritus³⁸.

Este programa de unidad en una libre igualdad (de todos modos, hay que notar, impuesta desde arriba, dado que de los tres ideales revolucionarios falta la fraternidad, que brota del pueblo) sigue presente en los conceptos de entendimiento y razón, frialdad y pasión, presentes en el texto sobre el juego de las cartas. Si en el *Systemprogramm* se invocaba el (inquietante) envío de un Mesías que instaurara “esta nueva religión entre nosotros, [...] la última, la más grande obra de la humanidad”³⁹, mientras tanto no hay que estar «mano sobre mano»⁴⁰, y una buena solución para curar la herida social puede ser bajar a la taberna a jugar a las cartas, para *incorporar* las inquietudes, las necesidades y las pasiones del pueblo: «pues cuando jugamos a las cartas, bebemos y charlamos de esto o aquello, también a nosotros mismos nos absorben intereses enteramente diferentes»⁴¹.

³⁷ «de ahí que la gente de profundo talento y brillante imaginación sea con frecuencia mal jugador, no sólo porque no se pueda interesar por el juego, sino porque, como pasa muchas veces, su juicio no esté tan acostumbrado a aplicar constantemente reglas en la vida diaria». Hegel [1998: 253]

³⁸ Hegel [1998: 220]

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ «¡Que venga el reino de Dios y no estemos mano sobre mano!». Hegel [1998: 36]

⁴¹ Hegel [1998: 121]

El concepto de interés, ligado al de pasión de la manera en que lo hemos visto en la tematización del juego de cartas, es una de las claves de la Filosofía de la historia del Hegel maduro: la *razón*, el principio sustancial que gobierna el mundo⁴², es el *interés total*, en el que los individuos deben disolverse, *absorbidos* por esa pasión que es el motor del devenir histórico:

si llamamos pasión a un interés en la medida en que la entera individualidad se sumerge en un objeto y, con todas las inclinaciones de la voluntad que le son propias, concentra por entero en ese fin sus necesidades y energías, desatendiendo todos los demás intereses y fines que se tienen y se pueden tener, hemos de decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión⁴³.

La microfísica del interés es la base energética capilar sobre la que puede desarrollarse el movimiento del Espíritu del mundo: la heterogonía de los fines que explota el ser apasionado del hombre no actúa sólo con las ansias de poder del gran héroe, del incendiario de pueblos enteros (Napoleón), sino también en el gesto banal del hombre particular que quiere vengar una ofensa y por ello quema una anónima casa⁴⁴. También de la pasión del jugador de cartas extrae el Espíritu del mundo ese fuego con el que funde y forja el destino universal de los pueblos.

⁴² «el simple pensamiento de la razón, que la razón gobierna el mundo, que por tanto también la historia universal ha transcurrido racionalmente». Hegel [2005: 47]

⁴³ Hegel [2005: 77]

⁴⁴ Duque [1995: 68-69]

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ANTONIOLI, M. (2002), *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris
- BEIERWALTES, W. (2000), *Platonismus und Idealismus*, Vrin, Paris
- CACCIARI, M. (1994), *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milán
- D'HONDT, J. (2002), *Hegel*, Tusquets, Barcelona
- DUQUE, F. (1999), *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid
- (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid
- FOUCAULT, M. (1999), *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona
- GÓMEZ RAMOS, A. (2003), *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid
- HEGEL, G. W. F. (2006), *Filosofía Real*, FCE, Madrid
- (2000), *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México
- (1999), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid
- (1998), *Escritos de juventud*, FCE, México
- HOFFMEISTER, J. (1974), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommann-Holzboog
- INWOOD, M. (1999), *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford
- JAESCHKE, W. (1998), *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid
- LOSURDO, D. (1997), *Hegel e la Germania*, Guerini e Associati, Milán
- ORTEGA Y GASSET, J. (2007), *Notas de trabajo sobre Hegel* (Ed. de D. Hernández Sánchez), Abada, Madrid

-(2004) *Obras Completas, Tomo II*, Taurus-Revista de Occidente, Madrid

-PINKARD, T. (2001), *Hegel*, Acento, Madrid, 2001

-POZZO, R. (1989), *Introductio in philosophiam. Dagli studi accademici alla prima Logica*, La Nuova Italia, Firenze

-RIPALDA, J. M. (1978), *La nación dividida*, FCE, México

-RÜHLE, V. (1997), *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Akal, Madrid

-SZONDI, P. (1974), *Poetik und Geschichtsphilosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt

