

HEGEL, LA «EDAD HEROICA» Y EL ISLAM

FÉLIX DUQUE

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: Confrontado el actual modo global de vida y de pensamiento con el fenómeno ubicuo del llamado «terrorismo internacional», centrado en el yihadismo islamista, parece conveniente explorar la genealogía de la tormentosa relación de Occidente con el mundo islámico, a través de la poderosa lente —no exenta de ideología eurocristocéntrica— de la filosofía hegeliana, lo cual quizá permita ir poniendo al descubierto los juicios y prejuicios que, profundamente soterrados, moran entre una y otra cosmovisión, basados en buena medida en diferencias «religiosas» o, más bien, ideológicas, las cuales, disfrazadas de religión, encubren dispositivos eficaces de poder.

PALABRAS CLAVE: Islam; Cristianismo y mahometismo; Hegel; religión y fanatismo; héroes antiguos y grandes hombres histórico-mundiales.

Hegel, the «Heroic Age» and Islam

ABSTRACT: Now that the the ubiquitous phenomenon of so-called «international terrorism», based on Islamist jihadism, is opposed to the current global way of life and thought, it seems convenient to explore the genealogy of the controversial relationship of the West with the Islamic world through the powerful perspective —not exempt from Euro-Christian-centric ideology— of Hegelian philosophy. This may allow us to expose the judgments and prejudices that, deeply buried, underlie both worldviews, and are largely based on «religious» or rather ideological differences, which, disguised as religion, hide effective «dispositives» of power.

KEY WORDS: West; Islam; Christianity and Mohammedanism; Hegel; Religion and Fanaticism; Ancient Heroes of Mythical Times and Modern Great Men of World History.

1. A ESPALDAS DE LA SUBLIME PUERTA

El hecho de que el más grande impulsor de la Filosofía de la Historia: G.W.F. Hegel, dedique tan poca atención en sus lecciones sobre esa temática al Imperio Otomano resulta, no tanto extraño, cuanto revelador de un fuerte prejuicio grecoeurocéntrico (también en el sentido de Gadamer, pues un prejuicio bien llevado puede ser productivo). Y en estricta consecuencia, tampoco parece interesarle en demasía, ahora desde una perspectiva filosófico-religiosa, la religión musulmana, defendida y propagada por aquel Imperio.

Y sin embargo, la cuestión greco-turca no fue desde luego en su época una cuestión baladí. No sólo eso: las consecuencias geopolíticas derivadas de ella se extienden hasta hoy, hasta rebasar con mucho el estrecho marco del Mar Egeo para extenderse planetariamente, a causa del auge global del terrorismo islámico. Es como si las seculares disputas entre Grecia y Anatolia adquirieran el valor simbólico de una confrontación entre Occidente y Oriente, o entre el Islam y el Cristianismo: una confrontación alentada interesadamente, y de modo más o menos explícito, por los jerifaltes de ambos lados, dejando aparte sus enfáticas declaraciones de paz y concordia (pues, ¿quién negaría que las religiones del Libro son pacíficas y benéficas... para quienes con ella van?). Sabido es que éste es un conflicto que se expande desde las Guerras de

la Independencia de Grecia —de 1821 a 1832, cubriendo prácticamente todo el período berlinés de Hegel— hasta hoy, con la cada vez menos ambigua figura de Recep Tayyip Erdogan, líder del Partido de Justicia y Desarrollo de Turquía, y presidente de esa república, otrora laica; es claro que las indisimuladas pretensiones panislamistas de Erdogan han condicionado y propiciado en parte la creación del Nuevo Califato Islámico, o Daesh (ahora, casi sin territorio, tras la toma de Raqqa por parte fundamentalmente de los peshmergas kurdos, lo cual significa apagar un incendio para encender otro). Mirando hacia atrás sin ira (por nuestra parte, digo), es un hecho que, aun cuando la expansión europea de los ejércitos de la Sublime Puerta se detuviera a las de Viena en 1683, a finales del siglo XVIII podía medirse ventajosamente el Imperio Otomano con las otras potencias supranacionales de la época, a saber: por un lado el Sacro Imperio Romano Germánico, aplastados sus restos bajo las armas napoleónicas en 1806 y transformado después, capitidismínuido, en Imperio Austrohúngaro; y por otro la Rusia zarista, que a punto estuviera de sucumbir también en 1808-1812 por la ola napoleónica postrevolucionaria.

En efecto, en Europa, y a pesar de la pérdida de Hungría, Transilvania y Morea, los turcos dominaban por entonces en Valaquia y Moldavia, en los Balcanes (Rumelia), Grecia, Tracia y el Janato de Crimea; en África, hasta la conquista francesa de Argelia en 1830, gobernaban prácticamente en todo el Maghreb, salvo Marruecos, extendiéndose hasta el eyalato de Egipto —salvo la breve incursión francesa, de 1798 a 1801—; en Asia, aparte obviamente de Anatolia, el Imperio se extendía por Georgia, Armenia, Siria, Mesopotamia y la franja occidental de Arabia, comprendido los lugares sagrados del Islam: La Meca y Medina.

Habida cuenta de lo anterior, y centrándonos en el último tercio del siglo XVIII y primero del XIX, resulta difícilmente explicable que Hegel, el sin par campeón de la Idea, ignorase que la flamante insurrección griega obedecía en buena medida al deseo de utópica realización de la llamada «Gran Idea» (*Megalé Idéa*), la cual pugnaba, no sólo por la reconquista de la Grecia Continental, de las islas del Egeo, y de Chipre, sino también de la antigua Jonia y de Tracia, reponiendo místicamente al extinto Imperio Bizantino, en una improbable conjunción —de sabor grecogermano— de Alejandro de Macedonia y de Flavio Valerio Aurelio Constantino, al situar de nuevo la capital en Constantinopla. De hecho, parece imposible que ignorase todas esas cosas, cuando es obvio que Hegel tuvo que conocer de primerísima mano el desarrollo y la redacción de las distintas versiones de *Hyperion*, de Hölderlin, ya que el período de gestación de la novela corresponde estrictamente al del período frankfurtés (1797-1800) del filósofo, durante el cual compartiera penurias, ilusiones y convicciones filosóficas y religiosas con su por entonces entrañable amigo. Es sabido que, como preparación de la novela epistolar, Hölderlin se sirvió de la versión alemana (1776) de los *Viajes en Asia Menor y Grecia*, de Richard Chandler, y de la traducción del primer volumen (1782; con grabados y mapas) del *Viaje del Conde de Choiseul Gouffier por Grecia*; es también altamente probable que utilizara *Las nuevas cartas persas de Abdul Erzerum*, de F. W. Meyern (cuya 1ª parte apareció en 1787), así como *Los viajes del joven Anacharsis en Grecia*,

del Abate J.-J. Barthélemy (1788ss.; trad. al alemán en 1789-1793)¹. La versión definitiva de *Hyperion* apareció en 1797 y 1798, y su trasfondo histórico-político (bien relevante, por lo demás) se centra precisamente en los fallidos intentos de levantamiento de griegos y albaneses contra los turcos.

Por todo ello, resulta llamativo que Hegel no haya prestado el menor interés a ese inmenso conflicto geopolítico, transmutado por Hölderlin no tanto en una *cruzada*, cuanto en una fallida recreación de las *guerras médicas* de antaño (y cuyo final desastroso, por no decir patético, reconoce el propio poeta). Una posible razón de este desapego por parte del filósofo en Jena puede hallarse en su abrupto abandono de la *grecomanía* a partir de 1802 y en su renacido interés por un Cristianismo *trágico* (coincidente por lo demás con el paralelo *giro occidental* de Hölderlin en la misma época, y del que Hegel, que sepamos, no tuvo noticia alguna)².

Sea como fuere, resulta aún más notable el escaso interés que Hegel muestra por el *mahometismo*, esa religión *universalista* opuesta tanto al *politeísmo declarado* de los paganos (en cuyo ámbito entraría obviamente la Grecia clásica) como al *monoteísmo* cristiano (más bien, para el musulmán, un tácito politeísmo trinitario, que encima pretende *impiamente* convertir al profeta Jesús en el Hijo de Dios, e incluso en el mismísimo Dios). En cambio, Hegel, ese buen luterano, tratará de esta religión (y del pueblo que la fundara: el pueblo árabe) de manera breve y *marginal*, como si se tratase de un fenómeno parasitario; y lo hace en general, de manera bien significativa, dentro de su estudio del *hebraísmo*. Y ahora, *in medias res*.

2. LA COSMOVISIÓN MAHOMETANA

Para empezar, es interesante observar que, en las *Lecciones de Estética* editadas por Hotho, al hablar del paso de la sublimidad judía al clasicismo griego (por cierto, en orden inverso al de la *Filosofía de la religión*), refiriéndose al Islam, a Hegel se le escapa lo siguiente: «al respecto, podemos recordar de paso otra

¹ Por lo que respecta a CHANDLER y CHOISEUL-GOUFFIER, ver el Comentario a *Hyperion* («Quellen») de J. SCHMIDT, editor de las *Sämtliche Werke und Briefe* de Hölderlin (DKV. Frankfurt/M. 1994; I, 933s.). Para las otras dos fuentes, ver ROBERT CHARLIER, *Heros und Messias: Hölderlins messianische Mythogenese und das jüdische Denken*. Königshausen & Neumann. Würzburg 1999; p. 27, n. 29. Sabemos también que el poeta y activista Rigas Feraios, adalid de la insurrección griega contra los otomanos, preparó en Viena en 1796, como apoyo documental a la obra de Barthélemy, una famosa *Charta von Griechenland*, con mapas en los que se presentaba a las claras el ideal panhelénico con la misma desventura con que hoy lo hace el supuesto Neocalifato respecto a su ideal panislámico.

² Remito al respecto a mis artículos: *El nido de antaño. El adiós de Hölderlin a Grecia. Archipiélago* 37 (1999) 15-28, y «*Schöneres kann nicht sein und werden*». *Das Griechenlandbild bei Hegel und Hölderlin* (en Chr. JAMME, Hg., *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*. Meiner. Hamburgo 1996, pp. 27-54).

concepción, además de la sublimidad»³. Y sin embargo, esa alusión de pasada trata, nada más y nada menos, de la «subsistencia de suyo verdaderamente libre» (*wahrhaft freie Selbständigkeit*) en cuanto *Durchdringung*, es decir, en cuanto penetración de la «unidad, subsistente dentro de sí» (*in sich selbständige Einheit*: si se quiere, el lado de la esencia o de la fuerza) y de la «diferenciación y compleción definida dentro de sí» (*Unterscheidung und bestimmte Erfüllung in sich*: el lado de la manifestación o de la autoconciencia). Con todo, es desde luego sorprendente el hecho de que esta vinculación (*Verbindung*) entre autosubsistencia y plenitud diferenciada dentro de sí corresponda justamente (aun cuando Hegel sólo lo afirme de pasada) a la intuición (*Anschauung*, aunque nosotros diríamos, más bien: «cosmovisión» o *Weltanschauung*) característica del pueblo árabe, si bien con alguna matización, como se ve al final de la frase siguiente, en todo caso decisiva: «aquello por lo cual el Oriente es la condición de que esa dirección [la cristiana] venga a establecerse, consiste en captar, frente a la sustancialidad propia de un dios, la libertad interna, la autonomía y la independencia de la persona, de suyo singular.»⁴ No se trataría pues del descubrimiento pleno y autoconsciente de la libertad interna, cuanto de la condición necesaria para la cumplimentación de la concepción cristiana.

Estas restricciones del «Oriente», de algún modo ya apuntadas al tratar de Israel (a pesar de que esta religión suponga, junto al Islam, una religión de la «individualidad espiritual»: *geistige Individualität*), son sin embargo contradictorias respecto a los atributos de libertad y autonomía del individuo ya señalados, lo cual acentúa la sensación de que Hegel no sabe muy bien qué hacer ni dónde situar una *Weltanschauung* tan incómoda como difícilmente clasificable. En efecto, según la *Filosofía de la Historia*, el *Prinzip del orientalischen Welt* es justamente la «*Substantialität des Sittlichen*», la sustancialidad de lo ético, en la cual está sumido (*versinken*) el libre albedrío (*Willkür*), de modo que «no hay presente ninguna interioridad, entendimiento, conciencia ni libertad formal, de modo que, por esto, las leyes vienen aplicadas sólo exteriormente, subsistiendo únicamente como derecho coercitivo»⁵. Es evidente que, en esta parte de las lecciones, Hegel no se refería al Islam. Y en efecto, el mahometismo viene tratado mucho más adelante, en la cuarta y última parte, dedicada a «El mundo germánico», y ubicado —correctamente, desde el punto de vista histórico— entre la invasión de los bárbaros y el Imperio de Carlomagno. Sólo que aquí, de nuevo, la *geo-filosofía* parece chocar con la *filosofía de la historia*. En efecto, Hegel debe aludir necesariamente al «principio oriental», a saber: «que el Altísimo, *das Höchste*, viene a entenderse sólo de un modo negativo, mientras que lo afirmativo viene distribuido entre la infinita variedad de lo natural *ad extra* y la real servidumbre del espíritu»⁶, a fin

³ *Vorlesungen über die Ästhetik* (= *Ästh.*), ed. Hotho/Bassenge, Berlin 1985; I, 415.

⁴ *Ästh.* I, 415s.

⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [= *PhGesch.*]. En *Werke* (= *W.*), Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970;12, 142.

⁶ *PhGesch.* W. 12, 429.

de contraponerlo abruptamente al principio propio de los pueblos germánicos, en los cuales reinan sin freno «azar, confusión y particularidad»⁷. Por contra, la *Revolution des Orients* habría consistido, fragmentada como se encontraba «en cada particularidad y dependencia», en purificar el ánimo (*Gemüt*), haciendo así del «Uno abstracto un objeto absoluto» (*den abstrakt Einen zum absoluten Gegenstande*)⁸. No parece sino que, de este modo, se esté repitiendo a un nivel superior, por lo que hace a la subjetividad judía y musulmana, la contraposición entre la India, con su fogosa y desenfrenada dispersión (*Zerstreuung*), y Egipto, con su regularidad y rigidez, al ras del entendimiento (*verstandesmäßige Regularität und Erstarrung*).

3. EL ISLAM Y LA UMMMA

Pero, al igual que en otros cursos, aquí insiste Hegel, con todo, en un carácter peculiar del mahometismo, por el cual se distingue netamente del Judaísmo. Como hemos visto, la religión judía continúa siendo nacional, aun cuando en ella se afirme, de manera un tanto incongruente, el carácter universal de su dios. El Islam resuelve esta contradicción eliminando esa «particularidad de la relación» (*Partikularität des Verhältnisses*). Al igual que el Cristianismo (del cual se considera sucesor, siendo también su superación), el mahometismo no reconoce diferencias nacionales o raciales, y menos de rango o nivel social. La afirmación del carácter universal de la comunidad de los creyentes (*Umma*) implica, no sólo que todos los hombres son hijos de Alá, los cuales deberán por ello reconocer en consecuencia la supremacía y más, el rasgo único y exclusivo de la religión del Profeta, sino también el hecho de que, justamente por tratarse de una religión *universal*, no fijada a territorio, raza ni pueblo alguno (aunque ello, en la práctica, sea discutible, dado que la lengua «divina» revelada es el árabe), tiene que excluir toda distinción particular o localista; de modo que, salvo la adoración incondicional al único Dios, sus principios fundamentales habrán de consistir por lo común en meras formalidades, sin otro contenido que el de ser acciones exteriores de tipo coherentemente negativo, en las que lo que se pide a individuos, grupos o pueblos es justamente que se renuncie libremente a toda característica peculiar. De ello se sigue que los «sencillos mandamientos» impuestos por esa religión puedan ser cumplidos por cualquier hombre, en cualquier tiempo y lugar: «rezar al Ser Único, creer en él, ayunar, dejar a un lado el sentimiento corporal de la particularidad, dar limosna, es decir renunciar a las posesiones particulares.»⁹ Dada esta negativa referencia del sujeto a sí mismo —la cual tiene, para Hegel, su basamento en el movimiento lógico de la esencia, entendida como autorreferencia en la negación de sí—, es

⁷ *Ibid.* W. 12, 428.

⁸ *Ibid.*

⁹ *PhGesch.* W. 12, 430.

comprensible que sea en la subjetividad, árabe e islámica: en «esta incipiente autonomía de la individualidad»¹⁰, donde la conciencia individual y finita del creyente experimente la absoluta coextensividad de su propia conciencia de sí (no sólo exclusiva de un pueblo, sino del Islam, o sea: tendencialmente, de la humanidad entera) y de la esencia de Alá, consistente ésta en la activa cancelación (*Aufhebung*) y subordinación a sí de todas las cosas y de todas las acciones particulares, suprimiendo así, incluso violentamente, la creencia de que ellas puedan tener un significado propio, *für sich*.

4. LA YIHAD, INTERNALIZACIÓN DE LA FUERZA

Por lo tanto, y desde el punto de vista lógico, a esta religión le correspondería la relación esencial de lo externo y de lo interno (*des Äussern und Innern*). En efecto, bien lejos del temor y de la esclavitud del judío, absolutamente pasivo ante Yahvé (la absoluta actividad), en el Dios musulmán parece resolverse la contradicción anterior (según la ordenación lógico-esencial) entre la fuerza y su externalización (*Kraft und ihrer Äusserung*), dado que la purísima fuerza trascendente del Uno se torna realmente infinita (y no sólo sobre el plano subjetivo): «Por lo tanto, aquello que en verdad expresa la fuerza es que su relación con lo otro es la relación consigo misma, que su pasividad consiste en su propia actividad [...]; o sea, lo que la fuerza externaliza [—manifiesta—] es que su *exterioridad es idéntica a su interioridad*»¹¹. Sólo que la primera manifestación realmente efectiva (*wirklich*) de esta identidad lógica implica como «tonalidad fundamental» (*Grundstimmung*) de esta religión el *fanatismo*, y su natural consecuencia: la *Yihad* o Guerra Santa. De hecho, es bien notable en este caso la concreción que una relación propia de la lógica de la esencia adquiere en el plano religioso e histórico: «ahora bien, dado que el hombre es también *práctico* y *activo*, entonces la finalidad [de esa religión] no puede consistir sino en *llevar* la veneración del Uno a todos los hombres; y este es el motivo por el que la religión mahometana es esencialmente fanática»¹². Pero también por este motivo es comprensible que la cumbre de esta religión *en el plano artístico* tenga lugar en el panteísmo de la poesía parsi¹³; Hegel piensa aquí sobre todo en los poemas de Hafiz o Rumí (traducidos por Mörike), y en su tardía confirmación en el *Diwan* de Goethe, ya que, en ella, todas y cada una de las cosas exteriores no son sino fulguraciones del Uno inefable, amorfo e indeterminado, una vez «traducidas», trasladadas al alma del poeta (y sin

¹⁰ *Ästh.* I, 416.

¹¹ *Wissenschaft der Logik* (= *WdL*). En: *Gesammelte Werke* (= *GW*). Hamburgo (Dusseldorf) 1978; 11: 364.

¹² *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (= *Rel.*). Meiner. Hamburgo 1995; II, 172.

¹³ *Ibid.* II, 166.

embargo, es en virtud de este recuerdo o interiorización de cuanto de objetivo hay en la esencia divina por parte de la subjetividad lo que hace posible, desde el punto de vista lógico, el paso de la «relación esencial» a la «realidad efectiva», inmediatamente presente en el moderno panteísmo spinozista, o mejor: en el acosmismo del Absoluto abstracto).

Del lado subjetivo, esa infinita condensación del Uno, sentido como *páthos* en el ánimo del creyente, parece convenir de inmediato a los caracteres esenciales del *héroe*, delineados por Hegel para un ámbito —el griego— que es, en cambio, el menos adecuado. Pues de hecho, la «amistad leal, la hospitalidad, la elevada nobleza de ánimo» (*treue Freundschaft, Gastfreundschaft, erhabener Edelmut*)¹⁴ son propias del carácter árabe, el pueblo a partir del cual se ha desarrollado el Islam. Pero el contenido exteriorizado, a pesar de ser absoluto, no deja de ser sin embargo una *Allgemeinheit abstracta*, «destilada», por así decir, a partir de la negación de toda particularidad mundana. Y la misión que el creyente debe cumplir —ahora, plenamente activa— consiste por tanto en el *aniquilamiento*, simbólico o real, de toda realidad efectiva (según el grado de resistencia que ella oponga a la difusión de la doctrina): «la veneración al Uno es el único obetivo final del mahometismo; y la subjetividad tiene únicamente a esta veneración como contenido de la actividad, así como la intención de someter la realidad al Uno.»¹⁵ Y esto es lo que Hegel llama justamente *Fanatismus*: «el formalismo expansivo» (*Formalismus der Verbreitung*), (una expansión *católica*, o sea: universal, en el sentido griego del término). Este tipo de fanatismo está entonces empeñado en poner el mundo entero a los pies de Alá; y ello contra el formalismo de la perseverancia (*Formalismus der Beharrlichkeit*, propio del Judaísmo)¹⁶, el cual pretende, por el contrario, mantener puros y sin mezcla tanto al Dios de sus Padres como a la Nación hebrea. Pero, en ambos casos, la «tonalidad fundamental» (*Grundstimmung*) subjetiva es común: judío y mahometano estarían poseídos de un entusiasmo fanático (*fanatische Begeisterung*), consistente en la cancelación de todo lo concreto y particular, en nombre del Uno abstracto. Con la diferencia, empero, de que el fanatismo judío sería defensivo, al luchar por evitar que el Pueblo Elegido pueda ser contaminado, sin cuidarse de que los otros pueblos —«infieles» o paganos— sean o no corruptos. En consecuencia, el Judaísmo, según Hegel, no sería *polemisch*, como lo sería en cambio el musulmán. Por eso no es extraño que Hegel equipare esta furia de la destrucción al ardor jacobino de los republicanos franceses: «*La religion et la terreur* eran aquí [o sea entre los musulmanes] el principio, al igual que en Robespierre *la liberté et la terreur*»¹⁷.

¹⁴ *Ästh.* I, 416.

¹⁵ *PhGesch.* W. 12, 429.

¹⁶ *Rel.* II, 628; cf. *Rel.* II, 503.

¹⁷ *PhGesch.* W. 12, 431; cf. *Rel.* III, 143.

5. HEROICIDAD Y SENSUALIDAD

En definitiva, nos encontramos frente a una nueva contradicción, incluso más compleja que la presente en el Judaísmo. Desde el punto de vista subjetivo, la autoconciencia musulmana, que ha de coincidir perfectamente con la conciencia propia de todo creyente, debería llevar a cualquiera de los individuos que profesan la fe del Islam a comportarse como un verdadero *héroe*. Y Hegel reconoce implícitamente este punto: «mientras que los europeos poseen cantidad de relaciones y son el resultado de éstas, en el mahometismo el individuo no es sino un *Éste* (Dieser), sólo que lo es en grado superlativo; es feroz, astuto, valeroso y magnánimo al extremo»¹⁸. La actividad *ad extra* del musulmán puede ser sólo destructiva, ya que ningún elemento concreto puede compararse con la abstracción divina que es Alá. Con todo, los individuos, en cuanto tales, continúan estando ligados no obstante por vínculos de familia, de educación, de riqueza, etc. Es verdad que, como indica Hegel: «todo ello es accidental, y construido en arena»¹⁹. Pero, entonces, esto significa que, en nombre de la vida infinita de Alá, las vidas particulares —en las cuales se anudan las condiciones existenciales recientemente indicadas— no tienen valor alguno y deben ser sacrificadas. Así, este *absoluter Fatalismus* desemboca necesariamente en una «indiferencia frente a la vida»²⁰. Se entiende: tanto el respeto a la vida propia como a la de los demás. *El fanático se transforma* de este modo en terrorista (basta la inserción de una letra apenas audible para transformar *La religion et la terreur* en *La religion est la terreur*). Todo lo existente debe ser expresión de la gloria de Alá, o bien sucumbir a su furia (en el fondo, Hegel parece indicar que ambas son una y la misma cosa).

Así, el mahometismo da con una mano lo que quita con la otra. De ahí —piensa Hegel— la inconstancia del carácter del creyente (*des Glaubenden*): también él debe tratar entonces de cancelar su peculiaridad, intentando adecuar su comportamiento a una entidad absolutamente indeterminada. Ésta sería la razón del «ánimo oscilante» (*schwankenden Gemüt*) del árabe, que puede saltar según Hegel de una sublime hospitalidad —pues todos somos hijos de Alá— a un «deseo infinito de venganza», y de ésta a establecer «relaciones de amor» (*Verhältnisse der Liebe*) que pueden transformarse de inmediato en una «crueldad totalmente falta de sentimiento»²¹. Aspectos, vicisitudes, estado de las cosas del mundo: todo ello oscila así entre la absoluta «desvinculación» (*Unangebundenheit*) —donde, por así decir, las cosas están literalmente dejadas de la mano de Dios— y el no menos absoluto esplendor de las cosas, cuando en ellas el artista acuña la impronta divina, convirtiéndolas en tabernáculos de Alá y limpiándolas así de su excluyente particularidad. De ahí la admiración

¹⁸ *PhGesch.* W. 12, 432.

¹⁹ *PhGesch.* W. 12, 431.

²⁰ *Rel.* III, 172.

²¹ *Ästh.* I, 416.

que siente Hegel por el *floruit* del Islam durante el Califato (*Reich der Kalifen*). Y ello: «no sólo por la fastuosidad exterior de las magníficas piedras preciosas, artificios y palacios, sino sobre todo por la floración del arte poética y de las ciencias»²².

Por otra parte, es evidente que esta continua oscilación de estados de ánimo (*Stimmungen*) volcados al exterior; y que está tan cerca de la locura (no sin semejanza —recuerda Hegel— con el alma india), se halla violentamente contrapuesta a la fijación y rigidez propias de la «íntima interioridad incondicional» (*rücksichtslose Innigkeit*) del mahometano, el cual tiene la certeza inamovible de que cuanto hace —o destruye— en nombre del Islam le será eternamente recompensado. Desde el punto de vista lógico, la determinación subsiguiente —en cuanto resolución de la relación esencial entre lo externo y lo interno (*Äussern/Innern*) es —como ya se apuntó— lo Absoluto. De modo que este panteísmo *negativo* (el “acosmismo”, o carencia de sustancia del mundo) corresponde entonces a la figura (*Gestalt*) con la que, en la *Lógica de la esencia*, se abre el primer capítulo de la “Realidad efectiva” (*Wirklichkeit*), a saber: la “contingencia, o la realidad efectiva [meramente] formal” (*Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit*)²³. Ello puede verse justificado no sólo desde la perspectiva lógica (la realidad efectiva [sólo] formal: *formelle*) es una “simple existencia inmediata” (*blosse unmittelbare Existenz*), cuya esencia viene constituida por la “unidad de forma del ser en sí —o sea, de la interioridad— y de la exterioridad” (*Formeinheit des Ansichseyn oder der Innerlichkeit, und der Äusserlichkeit*), sino también por el plano religioso-representativo, dado que lo que aquí se promete a los fieles, en fortísimo contraste con esa abstracta universalidad del Dios (consistente en la pura negación de todo lo determinado, perfilado y definido), es en efecto “el placer de los sentidos”; eso es lo que se ofrece a quien muere por el Islam, a fin de que tenga su “recompensa en el paraíso” (*Belohnung im Paradies*)²⁴; justamente lo mismo que aquí, en el mundo, viene en cambio violentamente rechazado por el creyente como mera contingencia (*Zufälligkeit*).

Esta contradicción viviente entre el intelecto abstracto y el desenfreno sensual bien pudo según Hegel servir de vehículo al espíritu del mundo (*Weltgeist*), en un momento determinado de la historia: justo cuando el carácter de abstracta dominación universal, al ras del entendimiento (*verstandesmässig*), del Imperio Romano se descomponía en los más variopintos excesos sexuales, al mismo tiempo que los pueblos germánicos, con su *libertas teutonica* y sus infinitas gradaciones particulares, chocaban por su parte con la abstracción de un Imperio entendido como un «Estado de derecho sujeto a la ley» (*gesetzmässigen Rechtsstaats*). Por tanto, en un momento dado, los mahometanos habrían sido capaces de conciliar *in individuo* ambos extremos: el placer sensual y

²² *PhGesch.* W. 12, 433.

²³ *WdL.* GW 11: 381s.

²⁴ *PhGesch.* W. 12, 434.

la abstracción formal: es el caso del Profeta Mahoma, esa especie de Mesías al revés, dado que él aparece al *inicio* de la verdadera historia sagrada, con el fin de fundar la nueva y definitiva religión (pues, como recuerda Hegel, el mahometismo es la *última* religión universal de la historia) y de difundirla sobre toda la tierra, en vez de manifestarse —como el Mesías judío— al final de los tiempos: el Mesías *es* este final («el Señor del Futuro»: *der Herr der Zukunft*), el que da cumplimiento al sueño de reunificación del Pueblo de la Diáspora antes, y de la restauración del *Reino de Salomón* después, a fin de dominar desde este Centro todas las naciones.

Esta conjunción (*Verbindung*) de la sensibilidad y del entendimiento abstracto (una coyunda *contra spiritum*, más que *contra naturam*), que inflamaba el ánimo del Profeta y de sus seguidores, sólo se pudo mantener —piensa Hegel— por un breve período de tiempo, tan fascinante empero que las brillantes y veloces conquistas de casi todo el mundo conocido por parte del mahometanismo llevan de nuevo al filósofo a parangonarlo —siempre *sans le dire*, naturalmente— con el rango esencial del «tiempo de los héroes» (*Heroenzeit*), esto es la realización de grandes empresas (*grosse Taten*) por parte de un individuo lleno de entusiasmo (en el étimo griego: *enthousiasmós*, o sea, literalmente poseído por el Espíritu). Sólo que, en este caso, el Espíritu sería aún abstracto (y enfrentado a la ambigua oscilación de lo particular existente, como ya conocemos). Por este motivo, es digno de nota el hecho de que, por un lado, el sobrio Hegel no haya mostrado nunca tanta admiración por un individuo, un pueblo o una religión como ahora por Mahoma: «el entusiasmo, en cuanto tal, jamás ha llevado a efecto acciones más grandes. Los individuos pueden entusiasmarse en formas diferentes por aquello que es elevado; también el entusiasmo de un pueblo por su propia independencia sigue teniendo todavía un propósito definido; pero el entusiasmo abstracto y por ende omniabarcante, sin estar detenido por nada, sin sentir limitación ni carencia alguna, es propio tan sólo del entusiasmo del Oriente mahometano.»²⁵

6. EXPULSANDO AL ISLAM DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Y sin embargo, ello no obsta para que esta incondicional admiración se torne en un duro juicio, a la vista de la desaparición del Islam como potencia mundial. De hecho, después de la inusitada rapidez con la que se difundieron las conquistas y la floración de las artes y de las letras en el Islam, su imperio se habría ido lentamente desmoronando hasta encontrar finalmente en los Otomanos una «dominación estable» (*feste Herrschaft*), que Hegel, dejando así traslucir un explícito prejuicio cristiano y eurocéntrico, atribuye por un lado al hecho de que los turcos «encontraron en los jenízaros un centro de estabilidad»²⁶;

²⁵ *PhGesch.* W. 12, 432.

²⁶ *Ibid.*, W. 12, 433.

y, por otro, a la «celosa rivalidad entre las potencias cristianas», las cuales permitieron que el dominio otomano siguiera persistiendo «en una esquina de Europa»²⁷ (con lo cual ofrece Hegel, por una vez, una clara referencia a la situación geopolítica de la época: Grecia y los Balcanes). En términos de Hegel, cabría interpretar esta decadencia del Islam —según el filósofo, irremediable— de la siguiente forma: así como —de acuerdo a una consideración lógica—, el entendimiento abstracto está siempre en peligro de trastorno, de invertirse (*umschlagen*) súbitamente en una absoluta fragmentación (*Zersplitterung*) de particularidades, así también —en el respecto histórico— las intolerables contradicciones entre un contenido interno abstracto y una forma externa, dispersa en múltiples e inconciliables particularidades, habría conducido al final a la corrupción de este último y magnífico esfuerzo «histórico-mundial» (*weltgeschichtlich*) realizado por el Oriente. Los sarracenos se habrían hundido (*versunken*) en efecto «en la depravación más extrema» (*in die grösste Lasterhaftigkeit*), dejando que el ánimo (*Gemüt*) fuera subyugado por las «más odiosas pasiones» (*die hässlichsten Leidenschaften*). Así, devorado internamente por su propio fanatismo: «el Islam ha desaparecido desde hace largo tiempo de la historia universal, retirándose a la molicie y la inactividad oriental»²⁸.

Naturalmente, la prisa con la que Hegel aparta a los musulmanes definitivamente del curso «lógico» de la *Weltgeschichte* (tácitamente identificada con la historia de los pueblos germánicos, que a fin de cuentas son los que triunfan, ya que América, «la tierra del futuro»: *das Land der Zukunft*, no sería sino su legítima sucesora), deja entrever un fuerte prejuicio ideológico, difícilmente aceptable hoy. Hegel *tiene necesidad* de interrumpir el paralelismo entre el desarrollo lógico y el curso histórico. Si quisiéramos seguir fieles a lo primero, habría que reconocer entonces que la «contingencia o realidad [meramente] formal» en la que parecería haberse disuelto el mundo islámico (o mejor: el mundo *semita*, que Hegel presenta habilidosamente, según los casos, sea como el pueblo hebreo o como el Islam), al dejar de ejercer una función histórica, debería desembocar dialécticamente en la «necesidad absoluta» (*absolute Notwendigkeit*), en la que la nuda contingencia (el *Dass*: el hecho de que cualquier cosa exista) equivale a la necesidad esencial de su existencia²⁹. ¡Sólo que este *locus logicus* corresponde al mundo de los dioses y de los héroes griegos (algo que sí vendría cronológicamente «después» del Judaísmo), o sea a una cultura que es más de mil años anterior al mahometismo! Cabe adivinar a qué sea debida una tan violenta dislocación histórica. Como hemos tenido ocasión de comprobar repetidamente, Hegel *no sabe dónde situar* (¿lo sabemos nosotros?) un movimiento tan molesto y tan difícilmente clasificable como el Islam (posterior al Judaísmo, a Grecia, a Roma y —lo que es más escandaloso e insoportable para Hegel— al Cristianismo, aunque siempre podría aducir que

²⁷ *PhGesch.* W. 12, 434.

²⁸ *PhGesch.* W. 12, 434; menos mal que Hegel afirma una y otra vez que a él no le concierne el futuro, ya que cada uno es «hijo de su tiempo»

²⁹ *WdL*: «*Es ist also, weil es ist*». *GW* 11: 391.

la Reforma es la última confesión religiosa «universal»). La mayor parte de las veces lo «adosa» —como de pasada— al Judaísmo, como si se tratase de una misma religión y cultura, con la única diferencia de la desmesurada y «fanática» ambición belicista de difusión y expansión mundial, propia del mahometismo. Otras veces lo convierte en una suerte de «jacobinismo» religioso *avant la lettre* (ya se ha citado algún ejemplo al respecto). Por último, hay veces en que parangona esta religión con el Cristianismo, reconociendo que «se apoya en la misma esfera idéntica que la religión cristiana»³⁰.

Las razones de esta última equiparación se basan, por un lado, en el hecho de que el *Mohammedanismus* «es también una religión espiritual»; y por otro —desde el punto de vista *subjetivo*, de los fieles—, de que en él (al igual que en el Cristianismo): «no se ha preservado ninguna particularidad» (*keine Partikularität beibehalten ist*). Por lo tanto, en ninguna de estas religiones deberían existir diferencias esenciales entre los fieles, o sea: «de estado social, de rango, etc.; se puede ser de un estamento elevado, se puede ser esclavo, pero eso es sólo accidental». Pero al punto señala Hegel la diferencia objetiva: «en el Cristianismo, la espiritualidad está concretamente desarrollada dentro de sí, viene sabida como Trinidad, como Espíritu»³¹. En el Cristianismo, el espíritu (finito) habla al espíritu (infinito), reconociéndose como *libre* en él. Por el contrario, el espíritu infinito: Alá (al igual que Yahvé) sería un dios amorfo, un *ens omnimode indeterminatum*; su correlato lógico sería el de ser, literalmente, la «Suprema Esencia» (*Höchstes Wesen*; en el sentido habitual español: el Ser Supremo), sin alcanzar todavía el estatuto de la Idea absoluta, siendo por tanto ese Dios algo más propio de la ciega necesidad que de la más alta libertad. Precisamente en virtud de esta determinación abstracta suya, el Dios semita dejaría que existiera toda la plural heterogeneidad de las cosas externas y de los sentimientos que ellas despiertan en los hombres, a condición sin embargo de que —también *exteriormente*, por medio de mandamientos, rituales y ceremonias— se reconozca su sujeción a Dios. O bien, al contrario (y en el fondo, por la misma razón), ordena la destrucción de todo aquél que se niegue a proclamar (en el caso del Islam) que: «Allah es más grande» (*Allah uh akbar*: es importante notar que se trata de un comparativo; a pesar de tratarse del mismo Dios, Alá es *más* grande que en la consideración e interpretación que de Él se tiene en las otras dos religiones del Libro).

Como ya hemos visto, de ahí la constante oscilación (al tratarse de dos esferas coextensivas) de lo interno y de lo externo, de la posibilidad (*Möglichkeit*) y de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Por otra parte, de ello se sigue —de estar de acuerdo con Hegel— que los musulmanes no tienen (ni tampoco los judíos) *historia* en el sentido propio del término, en cuanto que todo lo que deba suceder está ya prefijado *a partir de* un principio y *en* este principio mismo (la religión del Libro debe entenderse aquí en sentido literal; para quien

³⁰ *Rel. III*, 172.

³¹ *Ibid.*

sepa descifrarlo, *todo está escrito* en el Corán: de ahí el *fatum mahometanum*, expresado en la locución: *Insha'Allah*, nuestro «ojalá»). Los creyentes habrían sido aceptados (o reprobados) por Alá, según la revelación que Él tuvo a bien comunicar a Mahoma. Ahora bien: «Esta aceptación se da de una vez por todas.»³² De modo que no puede esperarse aquí ninguna vicisitud que pueda ser adscrita al pensamiento y al obrar independiente de los hombres. Y puesto que los elegidos y los réprobos están ya elegidos desde el principio, tampoco son posibles ni conciliación y redención (y menos, como exige Hegel de la historia del mundo, el progreso de la conciencia individual y al mismo tiempo de los pueblos hacia la libertad). Todo está encerrado en el principio de la revelación: «elección absolutamente acontecida dentro de sí, una elección graciosa sin libertad.»³³

7. EN EL CRISTIANISMO REFORMADO NO HAY LUGAR PARA HÉROES

Por el contrario, el Cristianismo exige que en el mundo se dé «una historia concreta»³⁴, en conformidad con un característico ritmo *triádico*: a) la constatación de que la «voluntad natural» no es como ella *debe ser esencialmente*; b) «la renuncia a la misma»; y c) «el llegar a ser sí mismo» (*das Sichwerden*) del espíritu finito (en cuanto autoconciencia) en la propia esencia (infinita); y ello, en virtud de su propia abnegación. Es evidente que esta *Selbstverleugnung*, propia según Hegel del Cristianismo, impide *de raíz* que en esta religión puedan existir *héroes*. Pueden existir ciertamente mártires —siguiendo el ejemplo de Cristo, el cual vino al mundo para enseñarnos a morir como hombres... tal como muriera el propio Hijo de Dios—; pero no pueden ser héroes, dado que la característica fundamental de éstos consiste, como sabemos, en un sentimiento de *compenetración* absoluta de la esencia infinita y la conciencia subjetiva (con el sometimiento de ésta a aquélla y su correspondiente sentimiento: la *Begeisterung*, que inflama el corazón del héroe incitándolo a que se *apropie* de la realidad externa, tal como él percibe que ésta *debe ser*, a fin de hacerla *apropiada* a esa universalidad abstracta, que sólo a través de él adquiere concreción). Por el contrario, y como ya se ha visto, justamente este atributo esencial se adecua muy bien a la visión musulmana del mundo: Mahoma no es sólo el Profeta, sino también el Héroe del Islam. No ha venido al mundo para renegar de él, sino para convertirlo en fiel y exacto reflejo de la gloria de Alá.

Hegel no explica por qué una religión universal, cuya aparición histórica ha

³² *Diese Annahme ist ein für alle Mal*; *Rel.* II, 64. Es significativo que Hegel emplee la misma expresión para referirse al Hijo como encarnación de la Trinidad cristiana, y a la vez a Jesús como siendo *también* «una singularidad empírica»; lógicamente hablando, se trata de: «la Idea en su determinación de *singularidad* [...] Uno es Todos, una vez es toda vez (*Einer ist Alle, Einmal ist Allemal*).» Cf. *Rel.* III, 69; y también III, 49.

³³ *Rel.* II, 64.

³⁴ *Ibid.* III, 172.

sido establecida en torno al 622 d.C., y que afirma integrar en sí las enseñanzas de los evangelios (el Islam reconoce a Jesús no sólo como profeta, sino también como un ser sobrenatural —aunque no divino—, del mismo rango que Adán), es, desde el punto de vista de la filosofía de la religión y de la historia, de la estética e incluso de la *Lógica*, un movimiento no sólo anterior al Cristianismo, ¡sino también a la propia Grecia! Y es tanto más notable que el filósofo sitúe en el mundo griego la mítica *Heroenzeit* (y no en el Islam, donde, por añadidura, todo héroe puede y hasta debe convertirse a la vez en *mártir*), situando en esa época el florecimiento de la estatuaria y la poesía: lugares inofensivos, de los cuales nada amenazador puede venir al mundo moderno y *prosaico* de la industria y del Estado-Nación.

Por ende, y de un modo totalmente coherente con esta posición *ideológica*, Hegel se esforzará por «eliminar» del mundo cristiano (incluido el medieval) toda huella de *heroísmo* (por no hablar de los elogios al martirio, propio a lo sumo del catolicismo y ensalzado por la Contrarreforma... cuando ya no quedan más mártires que los enviados a Extremo Oriente). Sin embargo, hay que reconocer que es justamente en el fenómeno de la edad caballeresca: la *Rittertum*, donde tradicionalmente —y con mayor vigor por parte del romanticismo— ha sido ubicada la «edad heroica» (ahora, ya: *Helden*, no *Heroen*). Hegel, por su parte, no tiene más remedio que darse por enterado de esa «nueva heroicidad», que, con todo, carece de aquella sustancial realidad que habría constituido el «suelo» estable de los héroes griegos.³⁵ Su lugar estaría, en su actualidad (y a *fortiori*, en la nuestra) más en la literatura que en la realidad histórico-política. Y sin embargo, Hegel no deja de reconocer paradójicamente que el hombre moderno tiene *necesidad* de la figura del héroe, al menos como *ficción* para poder salvar, aunque sólo sea precariamente, su devaluada individualidad en el mundo de la máquina y de las leyes. Y sobre todo lo precisan los individuos aún no (o ya no) *productivos* de la esfera industrial y comercial, o los no asimilables a la maquinaria *estatal*: la infancia, los ancianos y las mujeres (hoy añadiríamos: también los poetas y los filósofos).

Sin embargo, con cierta incoherencia respecto a esa *operación ideológica* tan clara, pero de forma en cambio perfectamente coherente con la *lógica subyacente* a su argumentación (y quizás por él temida), Hegel afirma no sólo que habría sido una figura histórica realmente existente: la del Cid, la que constituyera «el *modelo cabal*» del Occidente cristiano³⁶, sino que añade además, de forma extraordinariamente relevante para la tesis aquí sostenida: «una imagen semejante, resplandeciente de autónoma independencia, la ofrecen los *héroes sarracenos*, los cuales se nos muestran en una forma casi *más nítida* aún.»³⁷

³⁵ *Asth.* I, 463.

³⁶ *Ästh.* I, 187.

³⁷ *Ibid.*; cursivas mías.

Pero esta concesión «a los árabes y los cristianos» es inmediatamente olvidada. Lo que a Hegel interesa es dejar a un lado cuanto antes el ejemplo (peligroso) del héroe en una sociedad que comienza a consolidarse en la triple relación tecnoindustrial, capitalista y estatal, bajo la égida común de la ciencia. Por ello, se apresura a decretar el fin de esta nueva *Heroentum* ya en los inicios mismos de la sociedad moderna, tomando, a tal fin, en consideración las figuras ejemplares del *Orlando furioso* de Ariosto, y el *Don Quijote* de Cervantes.

Sólo que el enjuiciamiento de este final de toda *Heroentum* no deja de revelar aquello que el sobrio y prosaico Hegel precisamente teme. La importancia capital que el filósofo atribuye por ejemplo al héroe cervantino se basaría, en efecto, en el hecho de que sería éste el que nos hace tocar, de manera viva, la contradicción entre «un mundo del entendimiento y que se ordena de por sí, y un ánimo aislado». Esa contraposición deja al descubierto que la locura de Don Quijote no estaría tanto en la gesta que, de una manera tan seria, quiere llevar a cabo, cuanto, sobre todo, en el hecho de «que él sigue estando seguro de sí y de su causa». Y por eso reconoce que: «esta certeza de sí, en función del carácter sustancial de sus propósitos, está adornada con los más bellos rasgos del carácter, de forma absolutamente grandiosa y genial»³⁸. *Ya no es tiempo de héroes*. La *Heroenzeit* se ha disuelto completamente en lo cómico (*in das Komische*). ‘Afortunadamente’, podría haber reconocido fríamente Hegel, el defensor de la burguesía. ‘Lo cual no deja de ser una pena’, podría haber susurrado también *sotto voce* este romántico a su pesar.

8. EN LA HISTORIA UNIVERSAL HUBO GRANDES HOMBRES, PERO YA ESTÁN DE MÁS

A pesar de lo cual, es posible que todavía haya existido alguna oportunidad para la eclosión de fuertes individualidades históricas. En los momentos de grandes cambios en la historia universal, emerge efectivamente una figura fascinante, denominada por Hegel «individuo histórico-mundial» (*welthistorisches Individuum*) o, más comúnmente: «gran hombre». Como es de sobra sabido, la premisa capital del sistema hegeliano en general, y no sólo limitada al ámbito de la historia, es: «que la razón rige el mundo, y así ha regido también la historia universal. Todo lo demás está subordinado a este en y para sí universal y sustancial, al que sirve y es instrumento suyo.»³⁹ Sobre esta base, en el interior de una determinada situación histórica y de acuerdo con una determinada cultura y religión: «todo individuo tiene su propio estatus (*Stand*), sabe lo que es un modo de obrar legítimo y honesto».⁴⁰ Parece que estuviéramos oyendo a Kant, según el cual la «razón humana común» sabe muy bien «distinguir entre lo que es bueno y lo que es malo,

³⁸ *Ästh.* I, 566.

³⁹ *PhGesch.* W. 12, 40.

⁴⁰ *Ibid.*, W. 12, 44.

lo que es debido o lo que está prohibido», sin necesidad de enseñarle nada nuevo, con tal de que le sea mostrado el criterio de enjuiciamiento, con lo que cabría: «suponer ya de antemano que la consciencia de cuanto haya que hacer en cada caso y, por ende, de saber a qué atenerse al respecto, es algo que pertenece a todo hombre, llegando a ser propiedad incluso del más común de los hombres.»⁴¹

El problema estriba en que este conocimiento y este comportamiento son válidos únicamente en periodos «normales» y en el interior de naciones o estados con leyes propias y costumbres particulares. Aún más, cabe sospechar que habría sido el reconocimiento por parte de Hegel de la necesidad de aceptar libre y conscientemente las leyes y costumbres propias de la industria y del Estado modernos, con la correspondiente subdivisión de las aptitudes y facultades de los individuos, lo que le llevara a volver a proponer la figura del héroe, pero ahora como mero sucedáneo (*Erstz*), y como compensación por la pérdida de la autonomía interior e individual, cuidando muy mucho de relegar esa figura a un tiempo mítico, y acentuando más, por ende, su carácter de ficción literaria.

Pero en los momentos de grandes cambios en la historia mundial (*Weltgeschichte*), cuando el espíritu del mundo (*Weltgeist*) abandona, sin mayor consideración, la nación que hasta entonces lo había sostenido, las normas y tradiciones peculiares de ésta (sus costumbres locales, y aun «provinciales», cabría decir) dejan de tener ningún sentido. El sistema que aún subsiste (*das bestehende System*) se encuentra ya al límite de sus posibilidades. Y es entonces cuando surgen los grandes hombres, los cuales, a pesar de pertenecer necesariamente a una estirpe y a un pueblo, llevan en sí *sans le savoir* lo universal y sustancial de la historia como su fin propio y peculiar; y ello de modo tal que su voluntad coincide en ese momento con la «voluntad del espíritu del mundo». Por eso, Hegel no vacila en denominarlos como «héroes» (*Heroen*, y no *Helden*), porque ellos extraen el contenido y sentido de sus acciones «del espíritu interno, todavía subterráneo, pero que está latente en el mundo externo, hasta hacer que salte su corteza». Y las gestas y los gestos de esos «héroes de su tiempo» son, desde luego: «lo mejor del tiempo»⁴².

Si esto es así, parece que Hegel haya encontrado al fin una figura histórica y realmente existente, que se adecue a los rasgos y a la definición del héroe. Naturalmente, bien se cuida de ubicar esa figura en «los puntos de inflexión de la historia» (*Wendepunkte der Geschichte*), dado que sus hazañas significan la salvación para un pueblo que resurge de su postración al seguir incondicionalmente al héroe (un héroe, por su parte, que bien puede producir efectos contra su propia voluntad consciente). Y es que el pueblo presente oscuramente que aquello que inflama su alma sólo puede ser realizado en virtud de las gestas de ese «gran hombre». Pero, sea para la sociedad anterior,

⁴¹ KANT, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. En: *Werke*. Ak. IV, 404.

⁴² *PhGesch.* W. 12, 46.

encaminada de este modo hacia su ocaso, como para sus propios seguidores, el héroe representa también un peligro mortal: «Un individuo universal no tiene la sobriedad de querer esto o aquello, de andarse cuidando de esto o de aquello; antes bien, se ve incondicionalmente poseído por un objetivo *único*. De este modo, es incluso posible que llegue a tratar con ligereza (*leichtsinnig*) otros grandes intereses, y hasta sagrados, un comportamiento expuesto ciertamente a reprobación moral. Pero una figura tan grande debe ser destructora, aplastando en su camino más de una flor inocente.»⁴³

Con todo, no deja de haber algo de *animalesco* en esta figura, algo que hace del gran hombre un ser incapaz de desempeñar con dignidad la función propia del héroe. En primer lugar, el héroe está dispuesto a perder su vida y la de los demás en la realización del fin que él considera propio y exclusivo de su destino, sin prestar atención a los fines y necesidades de los demás, a los cuales utiliza de hecho desconsideradamente (*rücksichtslos*), como *medios* para la realización de su propia individualidad: «Lo que quieren los grandes hombres lo quieren para sí mismos, no para satisfacer a los demás»⁴⁴. En segundo lugar, es cierto que lo universal de la historia del mundo (*das Allgemeine der Weltgeschichte*), realizado en un momento crucial, colma por entero su alma, sin permitirle pensar ni querer nada más: «toda su vida fue trabajo y fatiga; su pasión constituyó su entera naturaleza.»⁴⁵ Pero esta *Leidenschaft*, en cuanto total, no puede hacer otra cosa que obnubilar y cegar al héroe, el cual en modo alguno es consciente de estar sirviendo al *Weltgeist* que, por un breve instante, reside en su pecho. Aquí, estar entusiasmado (*Begeisterung*) es, al mismo tiempo, estar poseído (*Besessenheit*), aunque por esta vez sea un buen *Geist* quien lo domine (un «espíritu» *bueno*, naturalmente, para «nosotros», o sea para el filósofo que observa el curso de la historia *ex post facto*). El gran hombre, embriagado de empresas, cree estar satisfaciendo su voluntad individual, coincidente en grado sumo, además, con los anhelos de un pueblo en particular. Pero ignora que este «interés particular de la pasión» (*besondere Interesse der Leidenschaft*) sirve de vehículo a lo universal. De hecho, todo lo que viene polémicamente a confrontación en el gran teatro del mundo y en estos momentos estelares, no deja de ser algo particular, algo ascendente, frente a una formación igualmente particular, pero ahora decadente: «Es lo particular lo que se desgasta a sí mismo cuando lucha una parte con otra, viniendo una de ellas a ser aniquilada. No es la idea universal la que se expone a la contraposición y la lucha, yendo al encuentro del peligro; ella se mantiene apartada, incólume e intacta»⁴⁶. Tal es la conocida doctrina (un poco cínica, a la verdad) de la *List der Vernunft*, la astucia de la razón: «La idea no paga el tributo de la existencia y de la caducidad de su propio bolsillo, sino por medio de la pasión de los individuos»⁴⁷.

⁴³ *PhGesch.* W. 12, 49.

⁴⁴ *Ibid.* W. 12, 46.

⁴⁵ *Ibid.* W. 12, 47.

⁴⁶ *Ibid.* W. 12, 49.

⁴⁷ *Ibid.*

Por ello, una vez utilizados por el *Weltgeist* como medios para su realización, estos *welthistorischen Individuen* están ya en todo caso *de sobra*. Su vida deja de tener sentido y deben sucumbir: «alcanzado el objetivo, se separan del núcleo las cáscaras vacías.»⁴⁸ En estas condiciones, es natural que a ningún ciudadano corriente se le ocurra llegar a ser un «gran hombre»: al contrario, tenderá ahora a reverenciarlo —una vez muerto y convertido, por ejemplo, en «Padre de la Patria» o, simplemente, en «objeto cultural» (¿quién odiaría hoy a Gengis Khan?). Y si sus hazañas no triunfan, tenderá a odiarlo y despreciarlo en vida, dado que atentaba contra el orden establecido en general, y contra su estilo de vida en particular. Por eso, el buen burgués tratará siempre de explicar, mediante «razonamientos» psicológicos, el comportamiento del gran hombre, reduciéndolo a manifestaciones patológicas, o bien denigrándolo mediante el fácil recurso de señalar las bajezas cotidianas de «Individuo» tan insigne (algo: ser individuo, que él ya está dejando de ser). Es conocida la respuesta goetheano-hegeliana contra tal despreciable punto de vista: «Para el ayuda de cámara no hay ningún héroe, pero no porque éste no sea un héroe, sino porque él es un ayuda de cámara.»⁴⁹ Pero no menos obvio es que, en el lugar más recóndito de su alma, e incluso sin atreverse siquiera a confesárselo a sí mismo, nuestro buen ciudadano guardará una secreta fascinación por alguien capaz de sacrificarse a sí mismo y a los demás en nombre de un gran fin, en vez de adaptarse servilmente a las exigencias sociales, por muy razonables y morales que éstas puedan ser.

Así las cosas, bien cabe entonces comprender el sentido de la *Grundoperation* de Hegel: en el ámbito histórico y político, el «gran hombre» viene utilizado *retroactivamente* como ejemplo individual del modo en que deben defenderse determinados valores, ahora «sublimados» como criterios para juzgar el curso de la Historia Universal (lo menos apropiado a la memoria de un gran hombre es la erección de una estatua en un parque público y pagada por «suscripción popular», o sea por parte del mismo pueblo que él gobernara, y al que seguramente despreció, usándolo como medio para sus propios fines). Trasladando luego esa individualidad señera al plano estético, queda ella revestida de rasgos efectivamente «heroicos», con el fin de evitar el murmullo de los mezquinos, y se corrigen sus intenciones para que parezcan humildemente dirigidos a la justicia y al bien del pueblo; en una palabra, se «inventa» una personalidad individual al uso, y como para «edificación» (*Erbauung*) de la gente que aún no tiene edad, o que la tiene en demasía, como para ponerla al servicio de la lógica de la producción. El «héroe» se convierte así en un *constructo ideológico* por obra de poetas y novelistas, no sin ayuda de filólogos, mitólogos e historiadores. La heroicidad deviene así *elemento espiritual* para uso del burgués, y sobre todo de la familia a su cargo.

⁴⁸ *Ibid.* W. 12, 47.

⁴⁹ *Ibid.* W. 12, 48.

9. LA REBELIÓN DEL HÉROE-MÁRTIR CONTRA LA HISTORIA UNIVERSAL

¿Qué sucede en cambio cuando el «héroe» decide abandonar el nebuloso territorio de la poesía y de la novela para convertirse en «gran hombre»? Como puede esperarse de ello, esta inesperada y desagradable conjunción debe ser implacablemente prohibida como un crimen por el curso de la historia. El criterio de enjuiciamiento es simple: es preciso hacer notar que la ocasión para que esta potente individualidad pueda manifestarse está ya superada (sería necesario añadir que está ciertamente superada para siempre, si es verdad que el ámbito que le es propio no deja de ser una ficción literaria, o sea: el reflejo polifacético de relaciones de poder ya pasadas). Y por tanto: «La legalidad sobre la cual se apoya el sujeto es para su tiempo, para el espíritu del tiempo y el punto de vista de la cultura, algo que ha de ser respetado y justificado; pero, para nosotros, esa legalidad es ya algo enteramente positivo, sin validez ni poder.» Bien podrá el supuesto héroe reivindicar el derecho de sus acciones, que para nosotros eso no tendrá ya sentido alguno; o, como dice irónicamente Hegel, ello constituiría: «un derecho bárbaro: un derecho del que no hay derecho» (*ein rechtloses Recht der Barbarie*). De modo que aquello que sentiremos a la vista de las hazañas de este «héroe» *anacrónico* no será ya otra cosa que «aversión y desdén.»⁵⁰

Ahora bien, es obvio que una acción puede ser considerada como anacrónica solamente desde una perspectiva que, como la hegeliana, pretenda unificar dentro de su propia lógica el curso irreversible de la historia, enderezado —a pesar de circunstanciales meandros, como la Revolución de Julio de 1830— al cumplimiento de mayores cuotas de libertad individual (paradójicamente transformadas, hoy, en disposiciones estatales y en imposiciones industriales, como el propio Hegel se vio forzado a reconocer). Para quien piensa así, la repetición de un momento histórico no puede sino constituir una *farsa* (Marx *dixit*). ¿Es entonces una farsa la revuelta generalizada del yihadismo islámico contra el mundo moderno? La dificultad de pensar estas revueltas, sin reducirlas a *clichés* o chicles cuyos efectos sedantes están ya caducados, no hace más que mostrar precisamente, y de un modo altamente inquietante, las limitaciones de la concepción que hemos venido siguiendo hasta ahora. *El individuo retorna*. Pero ya no como un fantasma o como un fante, sino como líder y guía del llamado *terrorismo internacional*.

Para el atribulado ciudadano occidental, el hipotético «héroe» musulmán, el terrorista por antonomasia, es ahora una amenaza bien real e histórica. Bien podrían haberlo sido Osama bin Laden, o Abur Bakr al-Baghdadi. Sin embargo, el hecho que ambos estén ya convenientemente ejecutados confirmaría *a sensu contrario* justamente la tesis «democrática», a saber: que *ya no es tiempo de héroes*. Tanto mejor... para el terrorista: ahora, cualquier «buen» musulmán (o simplemente, que diga que lo es), en cualquier parte del mundo (y especialmente

⁵⁰ *Ästh.* I, 210.

si está inserto en el tejido social europeo o norteamericano), puede ser no menos convenientemente convertido por la Causa en héroe por unas horas (y en mártir durante un tiempo algo más largo, hasta el siguiente atentado), cumpliendo así *suo modo* la famosa *profecía* de Andy Warhol en 1968: *In the future, everyone will be world-famous for 15 minutes*. Sólo que ningún occidental consideraría a los terroristas como «héroes» y «grandes hombres», sino que probablemente sentiría hacia ellos —si muertos—: «aversión y desdén», por haber pretendido —insensatos— cambiar el curso de una historia del mundo que cualquiera de nosotros (*ego homuncio*) había creído próxima a su fin (Fukuyama *dixit*), dado que la pérdida del *thýmos* griego (¿no había avisado ya Kant, en 1784, que sin la *insociabilidad* fomentada por la Naturaleza, no seríamos sino «un pueblo de ovejas»?) habría quedado compensada por los modernos logros de la tecnociencia y la expansión planetaria del sistema parlamentario y del mercado libre; o sea, gracias a la *globalización*.

¿Quién no creería en tan grandes beneficios y no intentaría incrementarlos, con tal de que, al final, el individuo y la «situación general del mundo» (*allgemeiner Zustand der Welt*) acaben por coincidir? Sólo que, ¿de verdad se van aproximando? ¿Acaso no había sido el propio Hegel uno de los primeros en reconocer una herida, en apariencia tan irremediable como incurable, en el corazón de un «individuo» que está a punto de convertirse en un *autómata* (libre y consciente, eso sí) al servicio de las necesidades «objetivas» de la sociedad?

Hoy, el «héroe» en sí (*an sich*), o lo que fenomenológicamente es lo mismo: el «terrorista» para nosotros (*für uns*) *puede volver al primer plano de la historia del mundo (Weltgeschichte)*, precisamente como una reacción generalizada contra ese mundo occidental justificado «lógicamente» por Hegel. Ahora puede retornar el Islam, pero ya no como un movimiento arrollador de conquista universal, sino como una *infección viral*, a través de las venas abiertas del sistema global de las comunicaciones. Ahora, lo que vuelve al primer plano en la historia no es el respecto de la molicie y de la pérdida de sí mismo (*Selbstlosigkeit*), consumado en ardientes placeres sensuales que Hegel —como buen luterano— se limita a mencionar *in abstracto*, también aquí *de pasada (beiläufig)*, sino el Uno abstracto, destructor de toda experiencia particular y de toda institución objetiva que rechace plegarse a la voluntad de un Dios que mora en el pecho del nuevo Héroe anónimo, con el cual se identifican las masas de los «verdaderos» creyentes.

Hegel, el gran sistematizador, el genial descubridor de las contradicciones en las que cae el entendimiento (*Verstand*), así como de su resolución mediante una *asunción (Aufhebung)* dialéctica y, por último, de la integración de los extremos en un plano superior y especulativo, bien podía haber insistido en el hecho —para nosotros, obvio— de que el Oriente (y particularmente el Islam) nunca había sido integrado en y por el Occidente, sino colonizado y explotado por éste. No deja de sorprender (en la época en que Napoleón luchaba por arrancar Egipto a los ingleses, y Grecia comenzaba a independizarse del Imperio Otomano) el hecho de que el filósofo no hable para nada de colonialismo

(*Kolonialismus*), sino sólo de la colonización (*Kolonisation*), esporádica o sistemática (*sporadischen oder systematischen*), y que piense en ella sobre todo como un movimiento de emigración hacia América (habla «*der englischen und spanischen Kolonien*»), justificándola como una *sangría* benéfica, gracias a la cual la «juventud de una sociedad civil bien instruída», pero sin medios de subsistencia, podría *reproducir* el esquema europeo «en una nueva región»⁵¹. En general, cuando se le ocurre pensar, no sólo en los derechos de los pueblos allí establecidos, sino ante todo en los fenómenos del *imperialismo colonialista*, que utilizaba hombres y tierras (y continúa haciéndolo, bajo la máscara de la independencia) como fuerza o materia *brutas* para el desarrollo de la industria en las metrópolis, Hegel lo hace siempre en términos de colonia (*Kolonie*) y de la «madre patria» (*Mutterland*). ¿Diría hoy día un hegeliano que Francia era la madre patria de Marruecos o de Argelia, que Inglaterra lo fue de la India, o que, con cierta razón no exenta de sarcasmo, los Estados Unidos son ahora el Estado-madre de Arabia Saudita?

Bajo el fenómeno duradero y opresor del colonialismo europeo (y del neocolonialismo norteamericano), la rama extremista del islamismo ha mantenido casi intacto su formidable potencial de *destrucción abstracta*, acrecentada por el hecho innegable de que los «infeles», aquellos que deberían ser aniquilados o al menos sometidos en nombre del Altísimo, son los mismos que ahora ocupan sus tierras y explotan sus recursos. ¿Cómo no traer a colación, entonces, las duras palabras de Hegel en la *Estética* sobre «el placer infinito de la venganza y la memoria inextinguible del odio? (*die unendliche Lust der Rache und das unauslöschliche Gedächtnis eines Hasses?*)»⁵²

Así las cosas, no parece exagerado pensar que, desde un punto de vista hegeliano, y con independencia del hecho de que el propio filósofo tuviese o no *conciencia explícita* de ello, la doble dislocación del tiempo de los héroes (*Heroenzeit*) a la Grecia arcaica y, de manera virtual, al ámbito artístico y literario, propio de un tiempo mítico e irreal, no se habría debido únicamente a la necesidad *positiva* de proporcionar un mecanismo de compensación para la pérdida progresiva de la individualidad libre y autónoma en la sociedad industrial, propia de un Estado de Derecho, sino también, *negativamente*, a la necesidad de alejar (con un instrumento decisivamente mítico como el de la *Heroenzeit*) el peligro de un Oriente bien real y que —al contrario del por entonces incipiente proletariado industrial, cuyos albores conoció el filósofo— no ha participado en el proceso de mercantilización capitalista y de ideologización, propio de Occidente.

Ciertamente, el marxismo habría podido ser precisamente la gran fuerza capaz de integrar y de asumir (*sensu* hegeliano) todo el peligroso potencial del Islam, ya que, en la forma en que aquél se desarrolló históricamente como «socialismo real», no dejó de compartir con el mahometismo y con el

⁵¹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 248.

⁵² *Ästh.* I, 416.

jacobinismo la creencia (atea, ciertamente, pero sin diferencia en este caso) en un Uno abstracto, ni de auspiciar un mundo *uniforme*, sin clases ni naciones (¿acaso no hubo y hay todavía *héroes* en el marxismo, como Che Guevara o Fidel Castro?). Por lo demás, basta recordar aquí la definición hegeliana del *fanatismo intransigente* del mundo musulmán para hacer ver su semejanza con el «socialismo real». Ese fanatismo, dice el filósofo: «se da también entre los judíos, pero únicamente cuando ven atacada su posesión, o sea su religión». En cambio, en el *Mohammedanismus* «sólo existe un único fin: que todos los pueblos han de ser llevados a esa adoración [la de Alá].» Aquí, el fanatismo «se hace valer porque ese fin es único y absolutamente excluyente, sin admitir mediación alguna, comunidad o convivencia (*Zusammengehen*)⁵³ con cualquier otro.»⁵⁴ Y no deja de ser significativo que el tremendo fracaso histórico del socialismo real, con la caída de la URSS, haya coincidido en el tiempo con la revuelta general del mundo árabe (en los Balcanes, y en Chechenia, Iraq, Afganistán, y demás heridas abiertas en el Próximo y Medio Oriente).

¿Acaso no queda más remedio que el ir dejándose morir, violenta o placenteramente, y no desde luego en cumplimiento del ejemplo sublime de la abnegación, exigida por Jesucristo? ¿No será necesario aprender por lo menos a convivir —o a malvivir— con una enfermedad al parecer *incurable*, difundida como una epidemia por las redes de comunicación mundial? ¿Tendremos que convertirnos también nosotros en organismos ganglionales y reticulares, para poder soportar la infección viral? O mejor, ¿no habrá que empezar a aprender a negociar nuestros *diferendos* con una fuerza religioso-política (la *shariya*) que el mundo occidental jamás ha llegado a comprender, pero tampoco a someter y menos a desterrar de la Historia, como pretendía Hegel, con su optimismo ideológico? Pero, ¿cómo vamos a poder hacerlo cuando, a veces, es en la misma Europa donde un Estado centenario sufre las tensiones —al parecer, irreconciliables— del desgarramiento de algunas de las naciones —o regiones, según el lugar desde el que se mire— que lo componen?

De la respuesta a estas preguntas dependerá en buena medida la supervivencia de un modo de vida que, inquietantemente, va tomando cada vez más los rasgos de esa molición y «pérdida de sí mismo» (*Selbstlosigkeit*) que, según Hegel, fueron antaño la causa de la caída del poderoso mundo islámico. Es incluso posible que para nosotros, occidentales *cansados* y *desencantados*, no sea la *Heroenzeit* más que un mecanismo estético de compensación. Pero ¿que sucederá cuando el «último hombre» sea absorbido mortalmente por los vasos comunicantes de *Mépolis*, la Ciudad Global? ¿Acaso no estará dejando también él de ser un individuo o, como exigía Unamuno: «nada menos que todo un hombre»? ¿O solamente hay ya «héroes» del espectáculo, para consumo del

⁵³ Aquí no estaría de más recordar que nuestro Ortega y Gasset forjó el término «conllevancia» —en *La España invertebrada*— para proponer una posible relación de la España central con Cataluña.

⁵⁴ *Rel. II*, 337.

imaginario colectivo de las masas? Contradicciones y paradojas, ante las cuales el pensamiento lógico —hegeliano o no— parece vacilar. Sin embargo, estas contradicciones destilan muerte y nos avisan de la catástrofe. Y ello a pesar de Hegel, de su *Estética* y de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia del Mundo*. De su mundo.

Universidad Autónoma de Madrid
felix.duque@uam.es

FÉLIX DUQUE

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]