

poder de la multitud, como comunalidad y lucha por la libertad como razón de ser de la filosofía. Desde Spinoza, el vitalismo materialista resuelve el pensamiento de Negri como una ontología política en sí misma; desde Deleuze, la diferencia se constituye como horizonte a la crítica de la modernidad capitalista. El amor articula toda esta amalgama conceptual como nota fundamental de orden del poder instituyente de la multitud. El amor y la encarnación cristiana como potencia y principio de la libertad, que se realiza en la producción de lo común, se conjugan con las pasiones alegres para dar cuenta de un nuevo ejercicio vital. "Para Negri, la libertad no es un punto de partida, sino fruto de una lucha" (p. 211).

En conclusión, el trabajo de Ezcurdia se propone superar las fronteras de su escrito anterior y llevar al cuerpo y la diferencia a un plano aún mayor: el de la reflexión vitalista. El amor, que se conjuga con el cuerpo como clave de lectura, posibilita la comprensión del sistema de crítica a la metafísica de la trascendencia en tanto punto de partida fundacional de un orden ético-político como forma de expresión de la vida en común. El autor logra fehacientemente dar cuenta del pensamiento de cada uno de los filósofos que estudia, expandiendo, en esta ocasión, su propio trabajo desde Deleuze hacia sus fuentes y aquellos que heredan su teoría. Aún más, esta reflexión particular en cada apartado funciona, como mencionamos, de forma dialéctica y dialógica consigo misma y con todas estas instancias del libro que caracterizamos como ejercicios conceptuales, o más bien como un camino de aprendizaje. La libertad es siempre, para Ezcurdia, el eje que articula sus lecturas y reflexiones filosóficas. El vitalismo, en este caso, se

constituye como el principio rector de toda la exégesis que realiza, con profunda y minuciosa dedicación, respecto de los devenires conceptuales de los que se sirve. Queda como tarea para el lector, en definitiva, la apropiación de este vitalismo conceptual y esta ontología práctica si es que desea, en su propia constitución subjetiva, sumarse a la resistencia contra el fatalismo de estos tiempos.

Racionalismo giroscópico

GONZALO SANTAYA

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Gouin, Jean-Luc, *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, Quebec, Presses de l'Université Laval, 2018, 314 pp.

Recibida el 10 de agosto de 2020
Aceptada el 9 de septiembre de 2020

¿Qué significa que "lo real es racional"? ¿Acaso que hay sentido o significado en cada uno de los elementos que componen el infinitamente diverso universo empírico –y en cada una de sus combinaciones, ecos y choques–?, ¿también en los que hacen la historia y la cultura humanas?, ¿incluso en el "tic" o el gesto irreflexivo? Siguiendo la fórmula de Hegel, habría que responder con un firme "sí" a estas preguntas. ¿Aún a riesgo de convertir al gran filósofo de Stuttgart en un nuevo *Cándido*, más sofisticado quizá que el personaje leibniziano de Voltaire, pero igualmente ingenuo en su optimismo de fondo –o, peor aún, en un cínico, un soberbio, un totalitario...–? Los dos siglos de historia que sucedieron a Hegel abundan en violencias e injusticias, hechos varios que podrían apoyar esta imagen, y abundantes fueron también las filosofías que han insistido en el fondo contingente, irracional, absurdo o asignificante de la existencia. La empresa de un retorno a Hegel hoy (y particularmente la que toma la vía de la reafirmación de su sentencia sobre la absoluta racionalidad de lo que es) tiene que enfrentarse a esto al zambullirse en la letra hegeliana para reivindicar al Espíritu Absoluto, más allá de toda crueldad despiadada u optimismo ingenuo.

Jean-Luc Gouin, filósofo canadiense que se ha dedicado durante años al pensamiento hegeliano, presenta una tentativa para abordar esta empresa. En *Hegel. De la Logophonie comme chant du signe*, el autor compila una serie de artículos propios, publicados entre 2009 y 2018 en diversas revistas académicas de excelencia (*Hegel-Studien*, *Hegel-Jarbuch*, *Revue philosophique de Louvain*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, entre otras), añadiendo en cada caso un extenso y variopinto anexo de notas adicionales, y exhibiendo una interpretación global de la

obra del filósofo alemán –que la publicación fragmentaria en revistas dispersas es siempre incapaz de manifestar–. Entre las virtudes de este libro, quizás la principal sea su carácter accesible y amigable con el lector no especialista, su presentación general de un sistema hostil a toda primera lectura.

Su objetivo manifiesto es, en efecto, “intentar identificar de alguna manera el foco, o la raíz, de la exigente *Weltanschauung* hegeliana [...] ofrecer una llave capaz de abrir la vía a una captación verdaderamente comprensiva de la filosofía de Hegel” (p. XIII; en todos los casos las traducciones del francés al español son propias). Este “foco o raíz”, esta “llave”, no se reducirá sin embargo a una serie de fórmulas o proposiciones, ni a un conjunto de definiciones, sino esencialmente a un *movimiento*. Toda determinación de lo real será desde entonces un “signo” que permitirá a su vez captar en ella la determinación de la razón (la voz del *Logos* que habla a través de la cosa) mediante un movimiento que Gouin caracterizará como *giroscópico*, y donde *lo real* y *la razón* estarán sometidos a una permanente –e inmanente– transformación.

El libro se compone de un muy breve prólogo que desarrolla una semblanza biográfica de Hegel, seguido de tres partes principales. La primera parte (“Hegel saisi à bras-le-corps”, es decir, “Hegel tomado seriamente”, o “con firmeza”) se compone de tres capítulos en los que Gouin desarrolla los lineamientos principales de su interpretación, la “llave” para abrir la vía a la comprensión hegeliana. La segunda parte (“Hegel. ¿Y después...?”) pone en diálogo esta interpretación con algunos desarrollos posteriores –o, en algunos casos, contemporáneos– a Hegel, generalmente críticos de su sistema. La tercera parte (“Escolios”) se compone a su vez de tres secciones: una lista de

bibliografía recomendada para internarse y profundizar en el pensamiento hegeliano, un análisis de la idea de “Enciclopedia” y una reseña de las reflexiones que Maurice Merleau-Ponty desarrolla a lo largo de los años en torno al concepto de dialéctica, donde se ven aparecer numerosos atisbos de la propia reivindicación gouiana de Hegel.

Si bien Gouin se adentra en temas de gran complejidad –navegando a lo largo y a lo ancho de la obra hegeliana–, hay que destacar su habilidad para combinar una prosa suelta y amigable con rigor conceptual y un importante aparato crítico. Su expresión, aunque precisa, evita perderse en tecnicismos y mantiene un diálogo permanente entre ideas de elevada abstracción y problemas y situaciones de la experiencia actual y concreta. Combina la escritura académica con ciertas licencias experimentales en cuanto al uso, por ejemplo, de la puntuación, el subrayado y la tipografía en negritas, que dan a la materialidad del texto una dinámica singular. Como contrapartida, la “soltura” de la pluma gouiana arriesga de tanto en tanto ser arrastrado por digresiones donde la gracia literaria puede hacernos olvidar la centralidad del argumento filosófico –esto sucede especialmente en sus páginas de “notas complementarias”. A menudo el francés de Gouin abunda ocasionalmente en expresiones y giros idiomáticos que exigen entrenamiento en cierto *argot* por parte del lector y cierto conocimiento general de la cultura francófona, cuyos aportes al argumento pueden pasar fácilmente desapercibidos en estas latitudes –por ejemplo, sus referencias a poetas, músicos y cineastas franco-canadienses.

Las notas de Gouin merecen un párrafo aparte. Además de las notas a pie con referencias y aclaraciones, encontramos al final de cada capítulo un extenso apén-

dice de “notas complementarias”, donde el autor se expone profusamente y con gran libertad de asociación acerca de diversos puntos del desarrollo argumentativo del artículo. En este despliegue, asisten no sólo otros pensadores con los cuales se contrasta la posición hegeliana, sino múltiples referentes de la cultura popular, sobre todo del campo de la música, el cine y la televisión. Construye así una exuberante galería donde cohabitan desde Herbert Marcuse hasta Serge Gainsbourg, o desde Martin Heidegger hasta Barbara Streisand. Las críticas y aportes de distintos pensadores se complementan con versos de canciones y poemas, con líneas de un guion de cine o TV, para enriquecer o ejemplificar ideas del último gran idealista alemán. Más allá del gusto por la digresión, hay que reconocer que el estilo de Gouin abunda en giros originales y que, a fin de cuentas, nunca pierde de vista el “a cuento de qué” nos ha internado en ella. En definitiva, este estilo nos ha parecido, a lo largo de las páginas, endulzar y darle un cierto sentido de familiaridad a un recorrido por caminos que sin él habrían resultado más inhóspitos. Todo esto lo vuelve en efecto un valioso instrumento de iniciación en la intimidante selva hegeliana.

Las referencias principales con las cuales Gouin asocia al hegelianismo son ante todo literarias y filosóficas, y tanto iluminan el sentido de algún concepto oscuro como muestran la presencia de Hegel en pensadores muy variados del siglo XX, de los cuales el autor da muestras de un amplio conocimiento. De Shakespeare a Camus, de Eckhart a Bataille, de Novalis a Rimbaud, sin dejar de lado a comentaristas –ortodoxos y heterodoxos, clásicos y contemporáneos– de Hegel (así Tilliette, Philonenko, Hypollite, Wahl y Weil, y una extensa lista de etcéteras). A este respecto, Gouin aclara de entrada el criterio para enmarcar

su universo de referencias: su estudio se inserta y dialoga con la “gran tradición europeo-francesa de estudios hegelianos” (p. XV), dejando explícitamente de lado la corriente anglosajona. Más adelante, en la soltura de una de sus notas complementarias, Gouin no dejará pasar la oportunidad de defender esta declaración de principios, en referencia a *El fin de la historia y el último hombre*: “el ensayo de factura típicamente americana del Sr. Fukuyama [...] un texto que descansa sobre la seducción de sus tesis antes que sobre la solidez de su argumentación. Hay que preguntarse si los intelectuales estadounidenses [...] no se persuaden con entusiasmo que «venden» las ideas al modo de los *McDonald's*” (p. 107). La crítica al imperialismo y auto-referencialidad del academicismo norteamericano, que este reseñador ha encontrado simpática y verosímil, no va sin embargo acompañada de una reflexión acerca de la propia idiosincrasia de la tradición “europeo-francesa” en la que Gouin elige insertarse en rechazo de aquella (como si esto lo dispensara de referir a otras tradiciones de producción filosófica, o como si no las hubiera...). Tendremos todavía alguna ocasión de señalarlo.

El primer artículo de la primera sección (titulado “El instinto de la razón”) se presenta como una serie de reflexiones generales acerca de la identificación hegeliana de lo real con lo racional, ante la posible objeción de que ella podría fundarse meramente en un *acto de fe* que da a la razón más de lo que le corresponde. Esta objeción se dobla en tres, que el autor tematiza y responde sucesivamente. La primera objeción, de corte idealista “clásico” (léase platónico), señala que el reino de lo real está separado del reino de lo racional, o que no existe entre ellos esa consustancialidad fuerte que Hegel pretende. Gouin comienza por

responder que “sobre esto, la razón sigue siendo en verdad el único juez” (p. 8), puesto que en última instancia lo irracional “no reviste ningún sentido si no es en el seno de un discurso racional sin el cual acabaríamos en una «a-racionalidad irracional»” (p. 9); encarar una investigación de algún aspecto de lo real para juzgar si allí se presenta o no un rasgo de racionalidad deviene desde entonces un falso problema. Una segunda objeción (cuyo origen Gouin sitúa en el “irracionalismo romántico”) se dirige al carácter *absoluto* de la razón; ¿cómo puede la razón pretender abarcar el *todo* de lo real?, ¿no habrá siempre necesariamente un resto irreductible que cae fuera de ella? Gouin aborda esta objeción reconduciéndola a un origen “individualista”: quien concibe la razón como ajena a la totalidad lo hace desde la escisión entre su conciencia personal finita y la realidad inabarcable o infinita, de modo que al intentar captarla se caerá inevitablemente en el error. Todo cambia si se busca el punto de vista de *la historia de la conciencia*, sin fijarla en una forma individual. Entonces, “lo Absoluto, que es la verdad, deviene la ilustración misma de lo falso en tanto se reduce al contenido particular de la conciencia individual” (p. 14) –si bien no lo dice todavía, evidentemente Gouin tiene en mente lo siguiente: la reducción de la razón a la conciencia particular impide captar el *movimiento* propio de la racionalidad. La última objeción se acopla a la anterior, e insiste: si la razón es afín a lo absoluto, cada ser racional podrá depositar su Absoluto donde pueda o donde prefiera. Si bien esto reconocería la posibilidad de un acceso a lo Absoluto, este se refugiaría entonces en la inefabilidad de la conciencia personal, dando por resultado una proliferación fragmentaria y caprichosa de absolutos, a todas luces contradictoria con su esencia. En cuanto la conciencia personal está dispuesta a enunciar el sentido de lo

Absoluto, ha de estar dispuesta a aceptar el movimiento del mismo, que la sobrepasa y la conduce a su alteridad; si, por el contrario, afirma dogmáticamente a ese Absoluto como un contenido firme de su fuero interno –y, por eso mismo, en última instancia inefable– estamos en presencia del simple “miedo a la verdad”. Y esto, porque lo “*indecible* –el sentimiento, la sensación– no es lo más excelente, lo más verdadero, sino lo más insignificante” (p. 16).

El mundo, entonces, es racional. Ahora bien, ¿cómo se realiza esta identidad? ¿Cuál es la naturaleza de ese *necesario movimiento* que anula la verdad del momento individual? ¿En qué consiste? El segundo artículo de la primera sección (que da título al libro en su conjunto) avanza sobre esta cuestión, analizando la *arquitectónica* de la razón hegeliana. Si bien pueden distinguirse diferentes “Hegels” –el de la Naturaleza, el de la Fenomenología, el de la Historia, el de la Estética–, todos ellos representan “lógicas «regionales» [...] [que reenvían] a una misma estructura fundamental de sentido”, estructura que Gouin llamará “el *giroscopio* Sujeto – Negatividad – Resultado – Reconciliación (o *matriz de sentido* SNRR)” (p. 29). He aquí el “foco o raíz”, la “llave”, a través del cual Gouin busca sintetizar y sistematizar el movimiento fundamental del hegelianismo, sofisticando la simple y vetusta fórmula “tesis – antítesis – síntesis”.

Gouin se basará entonces en una cuidadosa selección de citas provenientes de la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Fenomenología* para construir progresivamente su giroscopio. Si lo real es racional, la demostración filosófica debe abandonarse a la cosa de modo que esta hable por sí misma, en un “hablar de sí por sí” donde lo que es se enfoca “como siendo para sí mismo su propia enunciación”, y en consecuencia “se devela como *Sujeto*” (p. 32). Considerar al mundo

como un lenguaje que se enuncia a sí mismo en cada una de sus partes implicará ante todo que él mismo –el mundo, lo que es, lo real, la Cosa– sea aprehendido como Sujeto. Desde entonces, el tema esencial del filósofo será el “*movimiento* por el cual la realidad se enuncia y se conoce en su manifestación como realidad” (p. 35), movimiento inmanente que define la esencia de la dialéctica hegeliana. En esta progresión inmanente, el Sujeto no (se) conoce sino a través de sus determinaciones y, en consecuencia, en un reenviar a lo otro de sí: “la verdad del sujeto reside en su determinación, su predicado, su *otro*” (p. 37). Sin este movimiento, no hay enunciación ni conocimiento posible, se permanece en un sujeto indeterminado y por lo tanto abstracto. Es el movimiento de la Negatividad, por el cual el sujeto “se epifaniza en su determinación” (p. 41). Ahora bien, la progresión inmanente exige que esta determinación posea a la vez una relativa autonomía (un carácter positivo), y que no permanezca como un elemento fijo y accidentalmente añadido (pues entonces permanecemos frente a dos abstracciones). Que “a” encuentre su determinación en “b” (“no-a”) implica que “b” se determina asimismo a través de “a” (“no-b” o bien “no-no-a”). Es en este retorno a sí, propio de la doble negación, que los dos universales abstractos precedentes (sujeto y predicado) se revelan en su singularidad efectiva, en su universalidad concreta (cf. pp. 45-46). (Se destaca en este punto una extensa nota complementaria acerca del término *Aufhebung*, en sus diversas traducciones históricas al francés; cf. pp. 66-68.) Volvemos entonces al punto de partida, pero este ya no es la vacuidad indeterminada del comienzo; en este retorno llegamos al Resultado, aquello a partir de lo cual se constituye lo Absoluto como Absoluto (Gouin afirma que la frase de la *Fenomenología* donde se identifica lo Ab-

soluto con el Resultado condensa “el hegelianismo entero”; p. 50). Este movimiento culmina en la Reconciliación, “el resultado de la negación de la negación” (p. 52), aquello que “da sentido” a los momentos precedentes, atribuyendo a la abstracción del comienzo los caracteres de concretitud y verdad. En la Reconciliación, el Resultado se muestra como habiendo vuelto al punto de partida, pero tras una progresión en la que se gana la auto-captación, el *verse* (de sí a sí) de eso que antes sólo *era*. “Había que *abandonarse* a la Cosa, y por la vía de este abandono, la cosa ha hecho oír su sentido. Su *Logofonía*. [...] Hegel no «elige» hablar de la razón antes que de otra cosa: al desear comprender la realidad, *descubre* la razón que se le *impone* [...] Ella manifiesta el L~A~Z~O *viviente entre todas las cosas por las cosas mismas*” (pp. 54-55-56).

El tercer y último capítulo de esta primera parte se dirige al problema de la dialéctica del Estado, como la instancia donde se da la realización de la libertad constitutiva de la Razón. Se pone aquí en juego la “matriz SNRR” para abordar la cuestión política, no sin penetrar a ella desde una perspectiva ontológica fuerte: la pregunta por el *comienzo* y la elección del Ser inmediato e indeterminado como punto de partida. Gouin se apoya en Joachim Ritter para indicar la íntima relación entre la filosofía política y la metafísica hegelianas (Ix lectorx versadix en la tradición en lengua española de estudios sobre Hegel buscará lamentablemente en vano la presencia de Jorge Dotti en este punto del libro).

El célebre inicio de la *Lógica* muestra la identificación del Ser inmediato, en tanto comienzo, con la Nada. En este primer movimiento de negatividad, Gouin desliza la acción del Espíritu: aprehender al Ser como Sujeto es aprehenderlo como Espíritu (p. 76); y este está a la vez unido a la

naturaleza, como el *resultado* en el cual “se hace parlante en la captación de su sentido” (p. 78). Pero, así como el Espíritu puede verse como resultado, el giroscopio puede re-centrarse sobre él y partir de allí como Sujeto, cuya “determinación absoluta” (siguiendo un pasaje de la *Enciclopedia*) es la Libertad, o el concepto realizándose y determinándose a sí mismo (p. 82). La libertad como determinación es Negatividad del espíritu, pero en el sentido de la marcha dialéctica inmanente que revela la verdad del Sujeto. La realización misma de la libertad exigirá su desarrollo necesario, su determinación efectiva, y aquí entran las distintas etapas de la *Filosofía del Derecho* como el modo *necesario* en que el Espíritu como libertad se realiza *según la razón* en el seno del Estado, dejando toda idea de libre arbitrio y el *laissez-faire* como determinaciones extremadamente pobres e ineficaces para esa realización. El Estado –nuevo Sujeto en nuestro giroscopio– encontrará su determinación fundamental en la Ley, de modo que esta progresión asocia la libertad a la aceptación y obediencia.

Gouin se enfrenta entonces a la espinosa cuestión de si, al dar el poder a la Razón, no estamos dándole la razón al poder (hipostasiando al poder establecido como el poder racional). Insiste entonces en la cuestión del *sentimiento*: “el Estado donde el individuo no se siente libre (reconciliado o en su elemento [*chez soi*]) no corresponde al concepto de Estado en tanto que expresión última del Espíritu objetivo” (p. 93). A la inversa, el individuo se siente libre cuando ve realizado su deseo de obedecer la ley justa. (Muchxs lectorxs de estas latitudes podrán sorprenderse ante la equiparación, realizada por Gouin en una de sus extensas notas, de Perón con Pinochet y Franco, como ejemplos de “arbitrariedades democráticas *toleradas*” por las democracias

del primer mundo durante el siglo XX; p. 106. Quizás meros matices insignificantes para la “tradición europeo-francesa”, que sin embargo influyen aun, y mucho, en los modos en que pensamos nuestra tradición y nuestra historia.)

Esta plena afirmación hegeliana de la libertad supera incluso, según Gouin, los postreros ideales de liberación propuestos por Marx y los marxismos, en tanto la concepción de la dialéctica de Hegel sería menos “rígida” y no fijada a un tipo de objeto (léase las relaciones de producción). Gouin se inclina a afirmar que, lejos de hipostasiar el Estado Prusiano, el *Derecho* de Hegel otorga una herramienta racional para un movimiento de permanente liberación, como perpetua revolución-reconciliación de las oposiciones de la sociedad civil. “Se trata, para Hegel como para nosotros en los primeros años del s. XXI, de trabajar por modelar un Estado que pueda volver estas oposiciones menos brutales u horribles, en un clima constantemente acentuado de libertad por la comunidad de los hombres preocupados [...]. No se trata de una proposición de Estado a construir idealmente (como en la que se encasillan Platón o Karl Marx, por ejemplo, aunque sea su «deconstrucción», en sentido estricto, lo que este último preconiza)” (p. 101). Si bien las páginas de Gouin pueden dejarnos a la espera de un desarrollo más extenso y pormenorizado de las relaciones entre marxismo y hegelianismo (por ejemplo, en la pregunta acerca de si Marx no daría herramientas conceptuales más concretas que Hegel para lograr que la ciudadanía “desea la ley justa”), lo cierto es que esto no se adecúa al propósito de su obra. En cambio, la apuesta de Gouin –indicada en este punto vagamente, pero retomada en algunas notas y en el capítulo final– sería la de un retorno a Marx a través de su propio

retorno a Hegel, mediante esta re-vivificación vivificante del concepto de dialéctica como un ejercicio necesaria y permanentemente recomenzado de lo real en, por y para-sí mismo. De acuerdo con Gouin, la naturaleza de incesante transformación y auto-determinación del giroscopio hegeliano constituye una forma de dialéctica más sofisticada y crítica (y por eso más revolucionaria) que la dialéctica pasada por el tamiz de los marxismos, que sostendrían una visión “*religiosa* y dogmática” de la Historia (cf. p. 195).

A partir de la segunda parte, la pluma de Gouin se libera más del *corset* académico en su experimentación literaria, pero sin dejar de privilegiar la argumentación filosófica. El primer capítulo de esta parte versa sobre tres conceptos perennes de la reflexión filosófica: el amor, la muerte, el pensamiento. Centrándose en Hegel y en su giroscopio, Gouin diserta aquí acerca de estas tres “dimensiones fundamentales” de la existencia humana, acercando las tesis hegelianas a lecturas de Freud y de Nietzsche. El eje principal que recorre y atraviesa las tres dimensiones antedichas con la filosofía hegeliana es la de la necesaria alienación, o abandono de la individualidad, que ellas suponen. Abandono que es, a su vez, liberador; alienación que no es un mero auto-aniquilamiento, sino una comunión con el Otro, y por la cual el Yo se constituye en su plena dimensión de racionalidad. Se destacan los esfuerzos de Gouin (en la extensa nota complementaria 48’, pp. 152-158) por aproximar el movimiento del pensamiento hegeliano al de Nietzsche. Gouin afirma una profunda afinidad entre ambos por debajo del visceral rechazo manifestado insistentemente por el autor del *Zarathustra*. Los ejes principales sobre los que se desarrolla esta afinidad son una cierta idea del *amor fati* que desprecia

tanto el moralismo santo como el hedonismo vulgar; una suerte de “Pantragismo” o apología del dolor como preludio a una pérdida de la individualidad en tanto momento insuficiente; el *devenir* como movimiento central de ambas filosofías. Llega así a afirmar un “profundo hegelianismo de Nietzsche”, o bien, a considerar al hegelianismo como “un nietzscheanismo descascarado” (pp. 157-158).

El capítulo siguiente (segundo de esta segunda parte) es un recorrido por la recepción de algunos temas hegelianos en algunos comentaristas célebres de los últimos 200 años. El abordaje se centra nuevamente en el carácter móvil –giroscópico– del pensamiento de Hegel, acercando este pensamiento a un lenguaje más contemporáneo, bajo la declaración de que la “la profunda lección del hegelianismo se aloja en esta manifestación de la inexistencia de un *lugar de verdad* –o de *autoridad*” (p. 166). Esta comprensión, y su ejercicio de aproximación entre nietzscheanismo y hegelianismo, sirven a Gouin para reivindicar a la Razón ante las críticas de Bataille, Lyotard, Serres, Foucault, Levinas y Derrida (exponentes que Gouin recoge de la escena francesa de mediados del siglo XX, sin entrar en minuciosos detalles sobre las críticas de cada uno). El problema con estas lecturas de Hegel sería que fallan en apreciar su movimiento intrínseco, o bien por haberlo interpretado como un bloque monolítico, o bien por fijarlo en alguno de los aspectos de su sistema que consideraron privilegiado y dominante. La lectura de Gouin intenta presentar un Hegel cuyo “Sistema no es otra cosa que *el constante movimiento de erosión de la positividad inmediata* que se devela en relación con la totalidad *por intermedio* de lo que ella no es” (p. 175). La “totalidad” no sería entonces una “cosa”, un “cierre”, sino “el *movimiento*

continuo de sobrepasar las abstracciones y su propensión a bastarse a sí mismas en ausencia de relación con lo Otro” (p. 176).

Estas reflexiones sobre el Sistema se extienden al tema del Estado en Hegel y sus recepciones, intentando responder de un plumazo a las objeciones diversas de Popper y Maritain que hacen de Hegel un “teórico del totalitarismo”, y donde se recurre al “giroscopio dialéctico” individuo-Universalidad de la Ley, que mencionamos más arriba. El ideal político del hegelianismo de Gouin es el de una “*Democracia* cuyo principio es regenerarse desde su propio adentro” (p. 187). Análogas reflexiones –basadas en el auto-movimiento, la necesaria alienación y la insuficiencia de cada momento por sí solo– son a continuación desarrolladas acerca de los conceptos hegelianos de Dios y de la libertad.

El siguiente capítulo de esta segunda parte consiste en un curioso intercambio epistolar entre Gouin y el célebre hedonista francés Michel Onfray. Gouin se deshace en elogios hacia su destinatario, pero insiste en criticar su “alergia al discurso hegeliano”, exhibiendo para esto su propia interpretación giroscópica, que lo acerca a Nietzsche. La respuesta de Onfray ocupa menos de una carilla, donde indica que hegel (no usa ninguna mayúscula) se asimila sólo bajo el modo de la aceptación o el rechazo totales; él ha optado por esto último, dado el carácter teológico y luterano del idealista alemán (p. 227). Gouin responde en una insólita carta de más de diez páginas, en un ejercicio literario que repite muchos de los argumentos expuestos en los capítulos anteriores, intentando complejizar la visión simplista que percibe en Onfray, el cual, según se indica en una nota al final de esta carta, “no creyó útil continuar la conversación” (p. 239).

Este diálogo de sordos sirve sin embargo

de preludio al capítulo siguiente, donde Gouin dedica algunas páginas al problema del pensar “después de Hegel”. Comienza por citar algunos pasajes de Foucault y de Merleau-Ponty donde sendos filósofos señalan el problema de una filosofía pos-hegeliana, en tanto Hegel estaría a la base de toda gran tentativa filosófica de los siglos XIX y XX, por lo que oponerse a él “es también *ayudarlo*” (p. 243). En definitiva, y siguiendo una frase de Derrida, la revolución contra la razón no podrá hacerse sino dentro de la Razón misma.

Sigue a esto una tercera y última parte, compuesta de tres Escolios. El primero de ellos es una extensa selección de bibliografía secundaria introductoria sobre Hegel. El segundo escolio versa sobre la noción de Enciclopedia, problematizando su caracterización como un cúmulo muerto de saberes fijos, e insistiendo en el carácter de “circulación inmanente” que una verdadera enciclopedia –esto es, una enciclopedia en su sentido hegeliano– debe poseer. El tercer escolio es una suerte de recensión sobre los textos políticos que Maurice Merleau-Ponty desarrolla entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y los años 60, y que buscan reflexionar sobre los horrores de la guerra y, más tarde, sobre los horrores del régimen soviético, siempre en clave de una re-lectura del marxismo (posición que Merleau-Ponty se negaría a abandonar, pero que considera necesario revisar). Gouin elogia el “camino socrático” emprendido por Merleau-Ponty, quien “no busca justificar sino comprender – con la humildad del que sabe que los resultados de su marcha permanecen frágiles” (p. 296). La vuelta al fenomenólogo francés le sirve a Gouin para recuperar su propia agenda de cuestionamiento a la lógica marxista en eso que poseería de “dogmática”, y en reivindicar –a propósito del análisis de otro pensador– su

propia concepción de la dialéctica hegeliana como marcha relacional y permanentemente inestable.

En resumen, un libro a la vez amigable y profundo para acceder y reivindicar el sentido general del insondable Hegel, en un contexto de diálogo enriquecedor con la filosofía y la cultura popular contemporáneas.