

cínica”, expresión del potencial escandaloso de Diógenes, se ha vuelto legible para el poder; si algo causa revuelo, no tiene por qué ser un “marcador de transgresión” (p. 193), sino que a menudo sirve para reforzar la normalidad. Por lo tanto, la estrategia precisa de un reajuste, cuyas huellas se rastrean en el estudio foucaultiano de la inversión cínica —la vida *Otra*—. El escritor acude al ejemplo del pensamiento *queer*, bastante descriptivo al respecto: encontrar la forma de enfrentar la normatividad hasta que ésta deje de tener sentido. Ese reajuste debe partir de la audiencia y el contexto, por lo que no existe una única respuesta adecuada. El cinismo debe acometer actos de inconformismo que sean inaprehensibles. Así, la gran enseñanza extraída es la de procurar mantener ese carácter que se resiste a ser cooptado, cuidando de no permitir que pierda su rebeldía.

En suma, *Cynicism* de Ansgar Allen supone una lectura placentera, muy reco-

mendable para estudiosos del cinismo, pero también para futuros educadores. La variedad de lecturas contemporáneas recolectadas y las reflexiones sobre ellas suponen una aportación destacada al panorama actual. Asimismo, plantea distintas cuestiones (de candente actualidad en el ámbito anglosajón) a las que no podrán permanecer ajenos los estudiosos del cinismo contemporáneo. ¿Es el cinismo moderno una deformación contraproducente, es una fuerza medible, o una expresión constructiva de insurrección, como defiende Allen? En este último caso, al pretender aprovechar e intensificar toda su escandalosa rebeldía, el uso de la mayúscula o la minúscula, como marca de distinción de un cinismo antiguo y otro moderno, dejaría de tener sentido.

Santiago Vargas Oliva
(Universidad de Almería)

CEREZO GALÁN, P. (2018). *Hegel y el reino del espíritu*. Granada: Universidad de Granada.

Hegel y el reino del espíritu es el lema bajo el que el profesor Cerezo Galán recoge una serie de trabajos diseminados a lo largo de su larga trayectoria intelectual, engarzados entre sí mediante un mismo hilo conductor: aquello que sea el espíritu en Hegel es justamente el lugar central de la integridad de su filosofía. Por espíritu debiera entenderse la articulación viva y racional de la libertad, conquistada históricamente y reafirmada en el presente de los pueblos. El libro se divide en cuatro grandes apartados. En “Horizontes teóricos” se lleva a cabo un ajuste de cuentas metodológico con la envoltura epocal del pensamiento hegeliano: en lo más próximo a nosotros, una

lectura de Hegel allende ciertos presupuestos feuerbachianos y marxistas, convertidos por la tradición en *cliché*, mas poco atinados; del otro lado, en el punto crítico que distingue a Hegel de cierta deriva teórica de la Modernidad, un ajuste de cuentas recíproco entre las nociones de sustancia de Spinoza y Hegel. Tras el “Interludio”, en el que se analizan los momentos y conceptos clave de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, nos adentramos en el tercer apartado, “Trayectos práticos”, donde se pone en desarrollo el núcleo central de la obra: cómo el paso de la moralidad a la eticidad hegelianas no constituye un mero tránsito inercial, sino la tensión articulante

de toda vida libre y digna en un Estado racional. En último apartado, “Recapitulación”, se incide esencialmente en los vínculos entre religión, filosofía y Estado que configuraron la propuesta política de Hegel en su tiempo.

Tal sería una descripción somera y generalista del desarrollo de los contenidos de la obra. Creo conveniente, por lo demás, indicar otra serie de cuestiones más específicas al respecto que atañen a su laboriosidad temática. Quisiera de tal modo indicar las virtudes propias de este trabajo, así como las problemáticas que abren en su exposición. No se trata, pues, de un examen de la obra en su totalidad, sino de incisos concretos que considero relevantes para el *leitmotiv* de la misma.

En primer lugar, el capítulo metodológico dedicado a la traducción y distinción en castellano entre *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del Espíritu* constituye, a mi juicio, un hito indispensable a tener en cuenta en la comunidad filosófica hispanoparlante. La relación habitual (aunque no necesaria) entre estudios marxistas y hegelianos, así como la influencia de exégetas como Hyppolite desde otras coordenadas hermenéuticas, han estipulado que ambos conceptos en Hegel no tendrían el rigor filosófico suficiente. En comparación con un concepto de alienación más técnico o bien más cercano a una filosofía existencial, el parecer general asumiría la ineficacia o confusión de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la escritura hegeliana. Cerezo, por su parte, plantea una alternativa a tomar en consideración: cómo “*Entäusserung*” debiera ser considerada como “extrañamiento” y “*Entfremdung*” como “alienación” en la mayoría de los contextos de la *Fenomenología del espíritu*, inversamente a las traducciones habituales. Dicho sea, ni la clásica traducción de Wen-

ceslao Roces ni la más reciente de Antonio Gómez Ramos mantienen esta nítida distinción. La tesis propuesta por Cerezo sería la siguiente: diferenciar a) la *Entäusserung* como figura de la conciencia estructural de b) la *Entfremdung* como figura de la conciencia específica articulada sobre aquella primera: “Estructuralmente hablando, la *Entfremdung* juega dentro del espacio dialéctico que le abre la *Entäusserung*, en la medida en que no puede darse alienación sino sobre la base de una exteriorización extrañante. [...] La *Entäusserung* subyace, pues, a la *Entfremdung* como su condición estructural de posibilidad” (p. 93). Esta lectura se condensaría, en definitiva, en el siguiente supuesto exegético: “Toda alienación es así una modalización histórica del extrañamiento constitutivo de la razón” (p. 75). Dada la contundencia de esta afirmación, el autor debería responder a una serie de interrogantes que deja abiertos en su misma argumentación: ¿Por qué determinar la *Entäusserung* como condición estructural y la *Entfremdung* como figura que deviene formal si en ambas es reconocible su propia genealogía dialéctica, su condición histórico-efectiva y lógica? ¿No es esta distinción taxonómica de figuras de la conciencia algo forzada, por cuanto contenido y forma de las figuras de la conciencia no pueden ser entendidas en el desarrollo dialéctico como moldes externos al movimiento mismo de la conciencia que se sabe en su concreta situación? En todo caso, y pese a que estas cuestiones no se den por resueltas, la atención que Cerezo presta a ambos conceptos abre un panorama que hasta la fecha no había recibido la suficiente atención.

Otro momento argumentativo indispensable para el hilo conductor de la obra (constante a lo largo de los capítulos) sería la reconciliación en la eticidad: “Las heridas

del espíritu [...] se curan sin dejar cicatriz, porque no hay regeneración sino transfiguración. La escisión, pues, ha sido cancelada en el mundo ético del Estado constitucional” (p. 241). Esta noción de *Aufhebung* se postula como aquella que prioriza el desenvolvimiento metafísico de lo ético-político, por cuanto la superación se examina con vistas a establecer y mantener una sociedad de ciudadanos libres. Este momento argumentativo es crucial porque en él se pone en juego la tensión inherente en las relaciones entre moralidad y eticidad, entre conciencia moral crítica y vida activa en la comunidad política. La tensión entre ambos momentos es tal que, para no acabar en un mero sacrificio del ciudadano que aceptase incondicionalmente sus leyes conquistadas, la solución que propone Cerezo debe desarticular cierto nervio de la dialéctica misma: “Aun admitiendo la inmensa capacidad del Estado liberal/democrático para reabsorber conflictos, puede admitirse como posible, aun cuando improbable, la eventualidad de su desgarramiento trágico, por ejemplo, una grave crisis de convivencia que raye en una guerra civil. Y, en cualquier caso, este riesgo será tanto menor cuando más fluida sea la dialéctica del entrecruzamiento recíproco de moralidad y eticidad. A esto llamo el *quiasmo dialéctico*, a una paradójica inversión del camino hegeliano de la moralidad a la eticidad, en un contramovimiento incesante, de la eticidad a la moralidad, que permita, a su vez, superar o ensanchar los límites histórico/nacionales de determinadas tradiciones de valor social” (p. 252). Lo que implica, como Cerezo reconoce líneas más abajo, la introducción y mantenimiento de un elemento crítico-utópico en el seno de una conciencia moral que debe ser respetada. La cuestión a plantear es si, mediante tal proceder, la necesidad interna de la dialéctica puede mantenerse

verdaderamente. Más aún: si mediante el postulado del quiasma dialéctico puede mantenerse la figura de la “curación sin cicatriz” propia de la *Aufhebung* hegeliana. En tal sentido, hubiera resultado fructífero un debate abierto con posturas hegelianas postmarxistas como la planteada por Žižek desde los años 80 del siglo pasado, cuya comprensión de la superación como mantenimiento de lo negado en tanto que resto podría enriquecer polémicamente esta lectura del quiasmo.

Como último inciso, vinculado con el anterior, se vuelve menester atender al último capítulo, recogido con poca fortuna bajo el rótulo de “Recapitulación”, pues los contenidos sustanciales que ofrece son novedosos en la exposición e indispensables para el funcionamiento del libro en su totalidad. Este capítulo, “La teología política de Hegel. La armonía entre eticidad, religión y saber absoluto”, plantea el ligamen entre la conciencia religiosa (cristiana) y la formación del Estado constitucional más adecuado al parecer de Hegel. Redactado por Cerezo en una época en la que la problemática de la teología política schmittiana volvió a cobrar relevancia en el panorama filosófico mundial, el autor define la teología política de Hegel como “Una religión en y del Estado, que lo reconozca como la verdadera Iglesia secular y visible. La postura integradora de Hegel le conduce a la peculiar forma de una coincidencia de la Iglesia y el Estado en su contenido veritativo y valorativo, pero manteniendo su diferencia específica en cuanto institución que administran, por así decirlo, distintas formas de conciencia” (p. 370). No obstante, la definición ofrecida y los apoyos textuales del propio Hegel distancian a Cerezo de este núcleo teológico-político schmittiano revivido en autores como Agamben o Esposito, por

lo que la propia apostilla de Schmitt en el trabajo de Cerezo (p. 312) no es significativa para el rendimiento teórico del texto. Lo esencial de este capítulo residiría, más bien, en el mantenimiento de la conciencia religiosa (cristiana y reformada, debiera añadirse), aunque transfigurada, en el seno de un Estado constitucional que se pretenda libre; cómo, en definitiva, la secularización de la conciencia religiosa se reconcilia con la vida civil sin que se produzca una mera fusión de ambas; y cómo, al mismo tiempo, la conciencia religiosa es el postulado genético que, en su mundanización (*Verweltlichung*), abre paso a una vida comunitaria libre. En este juego entre dependencia y convivencia de religión y ciudadanía es donde Cerezo echa mano del concepto de secularización. He aquí otro momento clave para un debate académico que podría haber sido abierto: justamente en Hegel, donde la mundanización es un proceso dialéctico esencial para la comprensión del espíritu, se echa en falta a su vez una discusión crítica en torno a la cuestión de la secularización. El mismo aparato conceptual hegeliano da pie a un debate rico en torno a la disputa propiciada hace años por Blumenberg acerca de la validez heurística del paradigma de la secularización, como supo ver Jean-Claude Monod hace pocos años en Francia. Dadas las fechas de la mayoría de los trabajos de bibliografía secundaria que cita Cerezo, sorprende por su ausencia un ajuste de cuentas con *Die Legitimität der Neuzeit*. Dada, además, la especificidad teórica del

pensamiento hegeliano, ¿es menester recurrir al teorema de la secularización para dar cuenta de la relación entre religión y ciudadanía en el transcurso dialéctico de la historia universal? La respuesta, ciertamente, no se puede responder con facilidad, pues justamente ahí reside el reto de examinar tanto la posición hegeliana en su relación con nuestro presente, como nuestros aparatajes hermenéuticos en relación con los hitos de una Modernidad viva y con voz propia.

A modo de cierre, quisiera reparar en la pretensión hermenéutica que expresamente declara el autor: “Estos ensayos no pretenden ser ni doxografía historiográfica ni restauración metafísica del hegelianismo [...]. Pero la comprensión de nuestro tiempo exige todavía establecer nuestra relación hodierna con aquel *pleroma* de sentido, que representó la metafísica especulativa de Hegel” (p. 12). No considero posible comprender esta afirmación sin reparar en los puntos críticos sobre los que he venido insistiendo: la tensión, la reconciliación y la adición del quiasmo en la lectura que Cerezo hace de la dialéctica hegeliana. El texto, como otras tantas obras de Cerezo, se convierte en una invitación abierta a una discusión cabal y rigurosa sobre nuestra relación con una herencia moderna que, sin estar presente, no termina de abandonarnos en su distante problemática.

Javier Gálvez Aguirre
(Universidad de Granada.
Contacto: ljgalag@gmail.com)