

Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía*

Resumen

Al darle a la filosofía un nuevo rumbo, Hegel la caracterizó como verdaderamente histórica y formuló una concepción poderosa de lo que llamaré espiritualidad naturalizada. En este ensayo me dedicaré a elaborar estos dos temas: lo que significa decir que Hegel hiciera filosofía histórica y cuál es el significado de la «espiritualidad naturalizada».

Palabras clave: G.W.F. Hegel, historia, espíritu, religión.

Abstract

By setting philosophy in a new direction Hegel rendered philosophy truly historical and formulated a powerful conception of what I will call naturalized spirituality. Those are the two themes I would like to pursue in this essay, what it means to say that Hegel rendered philosophy historical and what is meant by «naturalized spirituality».

Keywords: G.W.F. Hegel, history, spirit, religion.

* Universidad de Texas, Austin, USA. Mi agradecimiento sincero al Profesor Wolfgang Welsch y la *Friedrich Schiller Universität* de Jena por invitarme en el año 2001 a dar allí una conferencia sobre Hegel. Este ensayo está basado en dicha conferencia.

† Traducido por Alejandro Bárcenas.

«Lo que una generación ha promovido como conocimiento y creación espiritual, la siguiente lo hereda. Esta herencia deviene su alma, su sustancia espiritual, en aquello que uno ya se ha acostumbrado, a sus principios, sus prejuicios, sus riquezas... y debido a que cada generación tiene su propia actividad y vitalidad espiritual, trabaja sobre lo que ha recibido y el material trabajado, así, se enriquece. Nuestra posición es la misma: aprehender el conocimiento presente, apropiarlo y moldearlo.»

Hegel, Introducción a las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.

Soy un filósofo estadounidense que ha tenido una larga y sostenida fascinación por Hegel. Dedicué cerca de dos décadas a estudiar y escribir sobre él, culminando con mi libro del año 1983 titulado *In the Spirit of Hegel*,¹ en el cual intenté comprender, tanto a la figura de su persona, como el excitante cambio que introdujo a la filosofía occidental. Hegel expandió y profundizó la filosofía de una manera que fue y aún es inspiradora e invaluable. Lo hizo en Jena, debido a ello me sentí particularmente contento de ser invitado a participar en una serie de conferencias en honor a la llegada de Hegel a Jena el 18 de enero de 1801, hace casi doscientos años. Es un período de tiempo lo suficientemente breve para que aún nosotros, estadounidenses con memorias de corto plazo, no tengamos mucha dificultad en comprenderlo, pero lo suficientemente largo para impresionar inclusive a un europeo. Fue en Jena que Hegel empezó su ilustre carrera como filósofo. Le tomó algunos años aprender la profesión, bajo la tutela de su joven amigo Schelling, para poder así convertirse en un «idealista alemán» maduro. Pero le tomó un tiempo sorprendentemente corto apartarse del profesionalismo que tanto le costó ganar y darle a la filosofía un nuevo rumbo. Como ha afirmado Arthur Danto – con respecto al arte y la estética – en su ahora célebre «fin del arte», Hegel llevó a su culminación un cierto tipo de conversación filosófica y, más importante aún, abrió el camino para otra. Es de esto que me gustaría tratar en este ensayo.

¹ Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's «Phenomenology of Spirit»*, (Oxford: Oxford University Press 1983).

Sin duda alguna, en mucho de la obra de Hegel es posible encontrar ideas de Kant, de Fichte y Shelling, de Herder y Hölderlin. Esto no le quita nada a su tremenda originalidad, ya que nadie ha hecho lo que Hegel hizo con la dialéctica, con el desarrollo del espíritu humano, con la confrontación de las formas del pensamiento en la filosofía y con la rica e inmensa historia de la conciencia humana. Hegel exploró precozmente preguntas profundas acerca del lenguaje y el conocimiento, haciendo alusión a temas que no emergerían completamente sino hasta la llegada del siglo pasado. Cuando Hegel arribó a Jena en 1801 es posible que ya trajera consigo las semillas de su filosofía. Pero éstas no retoñaron, crecieron y florecieron sino hasta que se encontró en medio de la composición de lo que pienso se mantiene como su mayor obra: *Die Phenomenologie des Geistes* o *Fenomenología del Espíritu*. Este es el libro en el cual Hegel hace sus mayores descubrimientos y estoy en desacuerdo con aquellos que tratan a la *Fenomenología* como una mera «introducción» a su obra tardía, supuestamente más importante, con quienes argumentan que su tratamiento ulterior de los mismos temas en su *Enciclopedia* sugiere que él repudiaba la *Fenomenología*, o con quienes descartan a la *Fenomenología* como simplemente un desastre, en el cual Hegel había perdido por completo la dirección de lo que se había propuesto hacer. Mas bien, quisiera sugerir que el «desastre» de la *Fenomenología* es uno de los momentos definitivamente liberadores de la filosofía occidental. Como mínimo, Hegel nos mostró algo particularmente nuevo que la filosofía podría llegar a ser y a hacer. Hegel caracterizó a la filosofía como verdaderamente histórica y formuló una concepción poderosa de lo que llamaré espiritualidad naturalizada. En este ensayo me dedicaré a elaborar estos dos temas: lo que significa decir que Hegel hiciera filosofía histórica y cuál es el significado de la «espiritualidad naturalizada».

Con respecto al primer tema discutiré la tendencia reciente, así como antigua, de sacar las proposiciones filosóficas fuera de su contexto, de proponer preguntas filosóficas como si se encontraran bajo «los auspicios de la eternidad», de ignorar las condiciones históricas, culturales y sociales que le dan forma y significado inclusive a la filosofía más abstracta. Sin embargo, al rechazar ese pensamiento a-histórico y descontextualizado, de ninguna manera estoy defendiendo lo que algunas veces es llamado «historicismo» (mucho

menos relativismo), si por ello se entiende la reducción de las posiciones filosóficas a *nada más* que una curiosidad histórica o cultural y, por lo tanto, no sólo más allá de todo tipo de escrutinio y crítica sino también más allá de cualquier tipo de comprensión. Tampoco estoy defendiendo un entendimiento radical de la verdad filosófica como *nada más* que una correspondencia histórica. Para entender algo en filosofía es esencial que apreciemos las condiciones históricas, culturales y sociales aún cuando, en aquel tiempo, aquellas condiciones estuviesen dadas como un hecho. Esta es una de las contribuciones más importantes a la filosofía que Hegel hizo en la *Fenomenología*.

En relación al segundo tema, estoy completamente al tanto del hecho de que la Naturaleza y el Espíritu son comúnmente interpretados como opuestos, sino antagónicos. Con frecuencia ese fue el caso en la larga historia de la tradición cristiana. Pero en la filosofía de Hegel, la oposición y el antagonismo son explícitamente negados. Él más bien afirma la identidad entre la Naturaleza y el Espíritu, como lo hizo Schelling cuando escribió: «la Naturaleza no es más sino Espíritu visible, como Espíritu no es sino Naturaleza invisible». Por supuesto, el término «naturalismo» no debe ser interpretado siguiendo las líneas extremadamente obtusas del materialismo científico que fue defendido por figuras como W. V. O. Quine. Tampoco la «espiritualidad» debe ser entendida de una manera trascendental, anticientífica u oculta. El naturalismo puede que implique que nada puede escaparse del campo de la ciencia, pero no es una consecuencia necesaria el que todos los modelos de comprensión sean científicos. El juicio moral y la apreciación estética no recurren (o no necesitan) a lo sobrenatural, pero de ninguna manera socavan la ciencia. Deseo argumentar que Hegel, como después lo hizo Nietzsche, concibió la síntesis entre la ciencia y la espiritualidad, la Naturaleza y el Espíritu, como el corazón mismo de su filosofía.

Liberando a Hegel

Toda discusión sobre Hegel – es obvio pero debe ser mencionado –, necesita ser interpretada. Esto es verdad inclusive para aquellas interpretaciones tímidas que se mantienen tan cercanas a los textos y al lenguaje de Hegel que virtualmente no ofrecen ningún beneficio al leerlas. Si consideramos meticulosamente los comentarios finales de las *Lecciones sobre la Historia de la*

Filosofía (citados en el epígrafe) hemos de tomar en cuenta que, así como Hegel nutrió y desarrolló su material de manera tal que, en efecto, éste se hizo parte de su alma y sustancia espiritual, nosotros también hemos hecho lo mismo. Esto es, se ha hecho parte de nuestra alma y sustancia espiritual convirtiéndose en un presupuesto, acaso sin darnos cuenta, presente en mucha de nuestra filosofía y de nuestro filosofar. Pero pienso que Hegel acertó al sugerir, tanto a sí mismo, como a su generación y la nuestra – o quizás debería decir *la mía*, ya que es probable que seamos de distintas generaciones y culturas – que toda generación redescubre y, en parte, reinventa su propio material, su propio Hegel, su propia *Fenomenología*.

Siempre me han fascinado la variedad de interpretaciones radicalmente distintas de Hegel, desde la vieja división «izquierda» – «derecha» de la mitad del siglo XIX hasta las nuevas disputas entre, por ejemplo, neokantianos, kantianos, marxistas y postmodernos. Mi propia interpretación le debe mucho a mis antecedentes como demócrata estadounidense de clase media, así como, está demás decirlo, mi formación en el campo de la filosofía analítica y el afecto que le he tenido a la filosofía europea conocida como «existencialismo» durante toda mi vida. Quizás esa sea la razón por la cual observo en la filosofía de Hegel, en primer lugar, el sentido liberador que debió haber tenido en su tumultuoso contexto histórico y, a la vez, el sentido liberador que provee al lector contemporáneo quien, en muchos casos, es acosado por una metodología filosófica que enfatiza los enigmas vacíos de contexto y, consecuentemente, sin ningún tipo de significado mayor.

Es por ello, quizás, que mi interpretación se encuentra en conflicto con la larga e ilustre tradición de los comentaristas de Hegel en Alemania. Cuando empecé a enseñar Hegel a mediados de los años sesenta yo era uno de los pocos en hacerlo, al menos en los departamentos mayoritariamente analíticos de Princeton, Pittsburgh y la Universidad de California en Los Ángeles donde había estado trabajando. Es importante tener presente que Hegel obtuvo un precoz grupo de seguidores en los Estados Unidos, de manera predecible, integrado por un grupo de filósofos germano-estadounidenses de la parte centro-occidental del país (San Luís), pero me temo que la mayoría de mis

colegas anglo-americanos todavía no terminan de apreciar lo mucho que Hegel les puede ofrecer. Todavía hay movimientos esperanzadores, una vez más, en la parte centro-occidental del país (Pittsburgh y Chicago). Pero aún mantienen mucho de la estrechez filosófica que Hegel mismo superó en lo que llamó su liberación de la filosofía.

En Francia, por el contrario, muchos argumentarían que la filosofía se ha vuelto indisciplinada, algunos inclusive dirían «trastornada». No obstante, Hegel ha sido ampliamente malentendido y su momento liberador relegado, recientemente por algunos de los postmodernos, en particular por Jean-François Lyotard y Gilles Deleuze, para quienes Hegel está todavía manchado de acusaciones totalitarias (aunque ahora filosóficas en vez de políticas). Los postmodernos se veían a sí mismos como liberadores, por supuesto, creo que aún así podríamos decir, con una frase hegeliana, que podríamos usar alguna liberación de tal liberación. En efecto, el argumento más elocuente en contra de la filosofía francesa contemporánea fue anticipado claramente por Hegel en su muy conocida diatriba en contra de los excesos de la Revolución Francesa: «libertad absoluta y terror» en la *Fenomenología* (Partes C, BB, vi, B, III). Como Goethe notoriamente afirmó: la verdadera libertad es la libertad dentro de la limitación. Así (en la *Fenomenología*), la dialéctica de Hegel se mueve desde el «espíritu alienado por sí mismo» hacia la «moralidad» y el «espíritu seguro de sí mismo».

Hegel descubre la historia

Una de las mayores deficiencias de la filosofía francesa y estadounidense y de las respuestas francesas y estadounidenses a Hegel es la falta de un sentido agudo de la historia. Se dice con frecuencia - aunque esto es hasta cierto punto una exageración - que Hegel trajo la historia a la filosofía. Quiero tomar este tema con mucha seriedad. Por supuesto, la filosofía ya tenía una larga historia, en un sentido obvio, mucho antes de que Hegel apareciera en escena. Pero la historia era uno de los conceptos creados por sí mismos, de manera tal que pensarlos los hacían un hecho, como el *cogito* cartesiano, «pienso históricamente, por lo tanto, tengo historia». Esta pequeña broma se encuentra ligada a un profundo descubrimiento filosófico, defendido recientemente, por ejemplo, tanto por Daniel Dennett y su obra acerca de la conciencia como por su rival

John Searle en su *Construction of the Social World*. La conciencia existe, se podría decir, en tanto que las criaturas conscientes tienen un concepto de conciencia, esto es, tienen una concepción de sí mismos como conscientes, la concepción de una «vida interna». Así, también, con la historia. Dennett señala, por ejemplo, que los leones y las cebras tienen una historia, ya que han existido por un tiempo muy, muy largo. Pero los leones y las cebras no tienen una historia en el sentido que nosotros tenemos una historia. No sólo no saben que tienen una historia (no llevan registros) sino que no tienen una (no tienen tradiciones y no tienen una visión del desarrollo de su propia especie).

La filosofía puede que tenga una historia en el sentido que ha habido filósofos por mucho, mucho tiempo (por lo menos 3.500 años) y la filosofía puede ser histórica en el sentido de que tenemos un registro de los filósofos más importantes y sus ideas (Aristóteles habla ampliamente acerca de los filósofos antes de Sócrates), pero la filosofía no se hizo verdaderamente histórica hasta que Hegel llegó a ella. Los filósofos no se veían a sí mismos como históricos, esto es, como pensadores de su tiempo que construían sobre los logros de otros en una progresión sistemática, eso sí, no tomando en cuenta a Aristóteles. Aristóteles (quien es con frecuencia comparado con Hegel) sí entendió cómo sus predecesores (quienes hasta cierto punto interpretó liberalmente) habían anticipado su propia filosofía. Pero la filosofía de Aristóteles es paradigmáticamente ahistórica. Las categorías del idioma griego son tomadas como categorías de la realidad. Los valores del aristócrata griego (varón) son tomados como si reflejaran el *telos* y definieran la *eudaimonia* del ser humano. Aristóteles examina y describe (brillantemente) todo el reino del conocimiento humano, pero la idea de que él es cautivo y beneficiario de su tiempo no pareciera tener mucha evidencia. Y, ciertamente, para muchos filósofos contemporáneos, lo único que hace que un filósofo sea parte de la historia de la filosofía (con la excepción de nuestro propio maestro, por supuesto) es el hecho del todo irrelevante que haya fallecido. Los argumentos son sacados de su contexto desde la *Meditaciones* de Descartes, el *Tratado* de Hume o la «Estética Trascendental» de Kant, sin ni siquiera mencionar de paso algo del ambiente sociocultural-económico-histórico (con frecuencia, ni filosófico) en el cual estos argumentos e ideas fueron concebidos. Stephen Toulmin, por ejemplo, ha argumentado de manera muy persuasiva que Descartes debe

ser entendido en el contexto de las guerras religiosas del siglo XVII y no únicamente en términos del origen de la ciencia, como si todavía estuviese reverberando de Montaigne y no sólo a partir de los escolásticos.² Y como Hegel tan claramente comprendió, a pesar de la aparente clausura del «saber absoluto» y de su muy malentendida frase «el fin de la historia», él, también, fue un filósofo de su tiempo, expresando su espíritu pero de ninguna manera capaz de trascenderlo.

Lo que Hegel descubrió, aunque es expresado de sobremanera al decir que «descubrió la historia», es la filosofía como *Bildungsroman*, la filosofía como narración, con una trama, un contexto, una historia personal: la historia de la «conciencia». Para demasiados filósofos contemporáneos, por el contrario, la historia de la filosofía parece ser no más que una serie de disputas – en las palabras memorables del rival del propio Hegel, Arthur Schopenhauer «entre profesores irritables». Es Hegel quien ve a la filosofía como un gran proyecto colectivo, no competitivo sino cooperativo. Y ni siquiera es la historia de la filosofía lo que primordialmente marca la contribución de Hegel a la filosofía moderna. Es más bien el sentido de una historia de la conciencia humana o, aún más audazmente, de la historia de la conciencia como tal, esto es, la historia de la conciencia de la conciencia. La aguda comprensión de la historia filosófica que tuvo Hegel abre la posibilidad del concepto de la conciencia, diacrónicamente junto al eje de la historia pero también, y de igual importancia, sincrónicamente, agrandando y enriqueciendo el ámbito de la filosofía. Hegel expande dramáticamente el alcance y el poder de la filosofía, la cual desde el siglo XV había tendido a hacerse más y más limitadamente científica – sino científica y epistemológica – así como, a pesar de la retórica de la Ilustración, menos humanista. A pesar del brillante intento de Kant de una síntesis, el núcleo de la filosofía se ha mantenido fundamentalmente «crítico» y el resultado en muchas áreas ha sido que la religión y aún la ética se encuentran, en más de un sentido, marginalizadas. Este movimiento a partir de Kant alcanza su cúspide en el positivismo lógico, durante la mitad del siglo pasado, pero

² Cf. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press 1992)

Hegel entendió el problema mucho antes, inclusive anticipando muchas de sus mejores ideas y superando algunos de sus problemas más notorios. En mi libro, *In the Spirit of Hegel*, dediqué una cantidad considerable de tiempo explicando cómo el argumento de Hegel en el primer capítulo de la *Fenomenología*, «La Certeza Sensible», desentraña un cierto sentido de empirismo, iniciado célebremente por Bertrand Russell, uno de los críticos más severos de Hegel. Lo que Hegel argumenta, por el contrario, es una concepción contextual e históricamente rica de todo aquello que tiene significado y nos sirve de referencia y que aún gran parte de la filosofía contemporánea carece (en mi reciente libro, *The Joy of Philosophy*,³ hago referencia a este problema llamándolo la insoportable «superficialidad» de la filosofía). Al liberar a la filosofía, Hegel evoca la «dialéctica» no sólo de la filosofía sino de la historia, la religión, las artes y la naturaleza, correlacionando sus estructuras y dinámicas similares y demostrando sus interconexiones. Uno podría fechar con cierta exactitud esta expansión de la filosofía. Ocurrió en Jena, hace doscientos años. El gran descubrimiento de Hegel, el cual él mismo no parece haber anticipado completamente, emergió mientras escribía y por sorpresa, durante la redacción de la *Fenomenología*.

La Fenomenología de Hegel

Como ha mostrado la generación más reciente de investigadores, Hegel revisó radicalmente su concepción de la *Fenomenología* tanto antes como durante su composición. Esta situación tuvo un efecto profundo en la forma y naturaleza del libro. A veces me pregunto cómo y exactamente en que lugar del manuscrito ocurrió este cambio. Sospecho que el cambio ocurrió en algún lugar entre los capítulos de la Conciencia y la Autoconciencia (la transición que Robert Pippin describe como «no puedes llegar allí desde aquí») o aún en pleno capítulo 3. Me parece que la discusión sobre la Fuerza es considerablemente distinta de los argumentos presentados en los capítulos

³ Robert C. Solomon, *The Joy of Philosophy: Thinking Thin versus the Passionate Life*, (Oxford: Oxford University Press 2003).

anteriores (no estoy tomando en cuenta el famoso prefacio, por supuesto, ya que fue escrito después de que el libro había sido terminado). En cualquier caso, algo drástico ocurrió al llegar al capítulo 5 y el vientre del libro se continuó expandiendo, casi sin forma, manteniéndose deforme durante el resto del texto. La torpeza extrema del índice de contenidos, con su extraña numeración y desproporciones bizarras, es un buen indicativo de lo mal que le había salido el plan a Hegel.

Nietzsche luego escribiría: «la voluntad de tener un sistema es la falta de integridad». Pienso que Hegel, el pensador sistemático por excelencia, no estaría totalmente en desacuerdo. Esto es, él diría que un sistema *rígido* muestra, sino una falta de integridad, una falta de aventura, una falla de los nervios o la negativa de dejar al «Concepto» y las varias Formas de la Conciencia hacer lo que tienen que hacer. La idea de un «sistema» de filosofía viene de Kant, quien aspiraba construir una «ciencia» de la filosofía unificada y que lo abarcaba todo. He notado con amplitud que las intenciones originales de Hegel y su aproximación inicial a la *Fenomenología* parecen haber sido bastante modestas y, en su mayor parte, derivadas de los esfuerzos previos de Fichte y Schelling de «completar el sistema de Kant» (esto es, en tanto que «captar el Absoluto» puede ser interpretada como una tarea modesta). Ellos pensaron, «erróneamente» dirán los kantianos, que Kant nos dejó sólo una filosofía fragmentaria la cual, a pesar de lo imponente de sus partes individuales, falló en mostrar la unidad de la experiencia humana (Kant, por supuesto, no estaría de acuerdo, y lo expresó con gran vehemencia en una carta abierta, dirigida a Fichte, en 1804).

La extraña estructura de la *Fenomenología* puede explicarse, en parte, simplemente debido a que Hegel trató de reunir aquello que había sido separado por Kant, una brecha que supuestamente no se había cerrado con Fichte y Schelling, una brecha entre la teoría del conocimiento de la primera *Crítica* y su concepción de la moral en la segunda. Hegel de una manera un poco desmañada intentó mezclar teoría y práctica en la estructura de la *Fenomenología*. Fichte había tratado de resolver el problema pero a expensas del conocimiento. Hegel continuó la labor de Kant al tratar de aquietar el escepticismo de Hume, pero no lo hizo limitando la importancia del conocimiento. En consecuencia, Hegel argumentará en su filosofía en contra de la inteligibilidad del escepticismo, en

contra de la mismísima inteligibilidad de cualquier concepción de «la cosa en sí misma» como algo distinto de las cosas como las conocemos y en contra de la bifurcación de la experiencia humana en reinos separados. Su análisis, el cual domina la transición de los capítulos 3 y 4, subsume el conocimiento o «conciencia» dentro del dominio de la sabiduría práctica: «vida» y «autoconciencia». A pesar de que existen anticipaciones en este respecto tanto en Fichte como en Schelling, es Hegel, en la *Fenomenología*, quien prepara el camino para la sociología del conocimiento, el pragmatismo, la teoría crítica alemana y la Escuela de Frankfurt.

Más allá del «Idealismo Alemán»

La visión estándar de Hegel, esto es, la visión de aquellos que simpatizan con Hegel, al contrario de aquellos que todavía lo desechan como un paso atrás en relación a Kant, es que Hegel es un idealista alemán: uno en una serie de filósofos que empiezan por Kant e incluyen, notablemente, a Fichte y Schelling. Hegel mismo contribuyó mucho a esta visión estándar, por supuesto. El idealismo alemán, de acuerdo a esta perspectiva estándar, es uno de esos movimientos filosóficos, como el empirismo en Gran Bretaña de Locke a Hume y el racionalismo europeo de Descartes a Leibniz, que se inicia con la declaración radical de un método que luego se desarrolla y resuelve sus contradicciones internas e inadecuaciones. El empirismo británico empieza insistiendo que «todo conocimiento proviene de la experiencia» y finaliza con el escepticismo tentador de Hume. El idealismo alemán se inicia con las *Críticas* de Kant (aunque esencialmente con la primera) y es progresivamente desarrollado por Fichte, luego Schelling y luego Hegel. En un sentido convenientemente pedagógico es un ejemplo admirable de la «dialéctica» haciendo su trabajo. Hegel, de acuerdo a esta perspectiva, es fundamentalmente importante ya que «resuelve a Kant», o, según el lenguaje de la época, «completa el sistema de Kant».

Aún queda mucho por decir con respecto a la visión estándar. Ha sido resucitada en los Estados Unidos por algunos filósofos notables: John McDowell y Robert Brandom de la Universidad de Pittsburgh y Robert Pippin de la Universidad de Chicago. Ellos argumentan, de maneras distintas, que en realidad Hegel tuvo éxito en aquellos lugares donde Kant se quedó estancado,

esto es, en los dualismos que él mismo buscaba superar, en particular, entre la mente y el mundo, el concepto y la intuición, la receptividad y la espontaneidad, la forma y el contenido, el fenómeno y la cosa en sí misma. De manera predecible, los kantianos más fieles aún contrarrestan (como Kant lo hizo en 1804) que Kant acaso necesite semejantes «correcciones» y consideran que Hegel hizo una lectura equivocada del maestro. Pero no quiero tomar partido en este difícil debate, excepto para denotar que tomo el lado de Hegel y que considero como interpretaciones equivocadas muchos de los argumentos dirigidos en su contra (por ejemplo, Michael Friedman acusa a Hegel de abandonar la idea primordial del empirismo, adoptado por Kant, que todo conocimiento empieza por la experiencia). No obstante, quiero señalar que, aunque bienvenida, esta resucitación de la legitimidad de Hegel como filósofo, la cual también ha ocurrido en Europa, todavía oculta la contribución real de Hegel a la filosofía. Hegel no sólo fue un filósofo profesional que compuso lo que Kant había dejado sin terminar, ni tampoco fue el primero en desafiar la concepción excesivamente formal de la *moralidad* kantiana. Hegel es el filósofo que expandió la naturaleza misma de la filosofía e introdujo (o reintrodujo) la historia, la cultura, la tradición y la sustancia concreta de la vida cotidiana en la filosofía y lo hizo todo filosóficamente (por lo tanto, estoy en desacuerdo con Robert Brandom cuando escribe: «[Hegel] pasa la mayor parte de sus páginas hablando de...conceptos puros, lógicos o formales»).⁴ Me gustaría sugerir que una de las formas en la que Hegel libera es en su manera de trascender los paradigmas formalistas. Su filosofía es una que posee una imaginación que todo lo abarca: el opuesto exacto al formalismo conceptual.

Es verdad, los temas kantianos y las ambiciones post-kantianas todavía se encuentran en evidencia y la *Fenomenología* concluye con un capítulo modesto titulado «el saber absoluto». Pero el libro que surgió, en comparación con el tipo de libros que habían sido publicados por Fichte, Schelling y muchos otros de los aspirantes al idealismo, fue muy diferente. Fue también muy diferente, además, de lo que Hegel se había propuesto originalmente y de todo lo

⁴ Robert Brandom, «Some Pragmatist Themes in Hegels' Idealism» en *European Journal of Philosophy* 7/2 Agosto 1999.

que se había visto en la filosofía hasta el momento. Por un lado, porque entre la introducción y los capítulos iniciales estos temas fueron rápidamente despa-chados y, por otro, porque en la breve conclusión las ambiciones post-kantianas fueron resueltas concisamente, teniendo como resultado que el libro creció hasta convertirse en algo así como un monstruo. Hay capítulos acerca de las diversas escuelas filosóficas griegas, acerca de ciertos movimientos éticos ex-céntricos y sobre filosofía popular, así como un ataque abierto al «imperativo categórico» de Kant, acerca de la historia contemporánea incluyendo la Ilus-tración y la Revolución Francesa, un poco de crítica literaria, una impostora filosofía de la ciencia y un panorama de las religiones del mundo hecho de forma un tanto extraña, todo ello escrito en un jerga kantiana extremadamen-te académica y abstracta que, en comparación, hace que las *Críticas* kantianas parezcan como si uno leyera una novela de la época victoriana. La *Fenomenología* no es, como originalmente se pretendió, un mera demostración del «Absolu-to». Es una magnífica odisea conceptual que nos lleva desde las concepciones más elementales de la conciencia humana hasta las más amplias y complejas. Su propósito explícito aún es comprender la verdad – la verdad absoluta – pero ello no debe ser entendido como una empresa simplemente epistemológica. Lo que Hegel quiere decir cuando habla de verdad filosófica es una visión que lo abarca todo, la cual incluye no sólo una variedad de teorías filosóficas sino una gran cantidad de material perteneciente también a la religión, la ética y la historia. En efecto, la «verdad» de Hegel tiene más en común con la «confianza» (*trust*) que con la visión científica del mundo cien-tífica que ha sido puesta en un pedestal por la filosofía contemporánea.

Un «Rebelde Bacanal»

Lo que he hecho con mis escritos sobre Hegel, para consternación de algunos de mis colegas más escolásticos, ha sido celebrar esta ruptura con la filosofía «doméstica», esto es, con una filosofía que persigue un estrecho grupo de problemas o una única línea de pensamiento, establecida por autores tan conocidos como Kant, y que crea una cierta «conversación» filosófica la cual,

predeciblemente, pasa de moda por agotamiento más que por resolución. El idealismo alemán es con frecuencia descrito de esa manera, como si fuese un movimiento cansado y viejo. Pero Hegel, anticipado por Fichte, Schelling y, por supuesto, por Hölderlin, ayudó a liberar a la filosofía de su «escolasticismo». En unos años el romanticismo puede que se viera «enfermizo» (Goethe) y Hegel, con razón, se fue distanciando de este. Pero el romanticismo fue, de hecho, el espíritu de su tiempo desencadenado y quizás Hegel, en su madurez, tuvo buenas razones para no sentirse identificado con sus partidarios jóvenes e impetuosos a pesar de que proveyó quizás la mejor expresión filosófica de su aventura y energía. Mientras escribía la *Fenomenología*, Hegel literalmente se *inspiró*, impulsado por el Espíritu, por así decir, y se encontró a sí mismo pensado más allá de las limitaciones académicas que habían sido promulgadas a raíz de las grandes obras de Kant. Esto no significa que perdió de vista a Kant o las obras y problemas que inspiró. Ni tampoco significa que lo que estaba haciendo no era «respetable» o, en términos del vituperio con mayor dominancia en nuestra profesión, «no era filosofía». Aún tomando en cuenta las restricciones disciplinarias de la dialéctica, el Hegel que yo encuentro en la *Fenomenología* es mucho más permisivo y mucho más amplio que su gran predecesor Kant, más parecido a Nietzsche que al idealismo alemán, si este último es considerado en términos restrictivos.

Esto significa, además, que estamos invitados a leer a Hegel de una manera nueva y diferente. De hecho, aún cuando corro el riesgo de ofender a mis colegas alemanes, he de decir que encuentro a Hegel mucho más *divertido* (*fun*) de lo que uno podría pensar comparado con los solemnes y serios comentarios sobre Hegel (de hecho, la palabra «*fun*» es casi intraducible). Esto es, en parte, de lo que trata mi libro sobre Hegel (una visión similar, pero sobre Nietzsche, fue publicada por Kathleen Higgins, con el título *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science*).⁵ La filosofía se sofoca a sí misma cuando restringe su visión, que es potencialmente de gran alcance y en el fondo entretenida, y se dedica a la resolución de juegos técnicos como ocurre en el caso del debate realismo-antirealismo, el cual fue el tema primordial de los primeros estudios sobre Kant y Hegel así como de los más recientes. Como es bien sabido, Bertrand Russell dijo que nada en lo absoluto nos lleva a la solución del pro-

blema de los universales, siguiendo a Hume, quien desechó su propia especulación brillante como «fría, forzada y ridícula». Quizás la idea de que la filosofía sea «divertida» es excesivamente frívola y la idea de que la filosofía sea entretenida es contraria a la idea igualmente apremiante de que la filosofía está a cargo de los problemas más difíciles y profundos de nuestras vidas. Pero no nos hacemos un favor cuando decimos que los problemas serios no tienen nada que ver ni con nuestra vida cotidiana ni con las profundidades del espíritu humano. Así que deseo francamente decir - y con humor - que la filosofía se encuentra en su mejor momento cuando es tan divertida y encantadora como profunda. A pesar de la notable ausencia de bromas en la *Fenomenología*, sugiero que el libro es mucho más propicio para producir el maravilloso vértigo de la filosofía - lo que Hegel mismo calificó como la «rebelde baccana» y Nietzsche como lo «dionisiaco» - que virtualmente ningún otro texto de la filosofía moderna (con la excepción de Nietzsche, por supuesto). Y es en tal estado de ensueño (filosófico) que comprendemos los temas más profundos de la vida.

Al contrario de sus propias dudas en el prefacio de la *Fenomenología*, Hegel muestra cómo la filosofía debe aspirar a ser edificante y liberadora. Así, a pesar del lenguaje kantiano de la «deducción» y el «argumento trascendental» que es con frecuencia empleado en las interpretaciones de Hegel, sugiero que la *Fenomenología*, aunque concebida originalmente en esos términos, al mismo tiempo los trasciende. Hegel evidentemente disfrutó (o quizás, sufrió) cierta revelación, una intoxicación filosófica, durante su estadía en Jena, mientras se encontraba en plena composición del texto. En vez de un tratado derivado en gran parte del «idealismo alemán», produjo una creación mucho más aventurada, y, si me lo permiten, mucho más *divertida*. Partiendo de las descripciones del propio Hegel es claro que su intención original era más parecida a los trabajos de Schelling, algo más parecido a su ensayo comparativo sobre la filosofía de Schelling y Fichte, algo que, francamente, sólo le hubiese interesa-

⁵ Kathleen Higgins, *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science* (Oxford: Oxford University Press 2002).

do a unos pocos especialistas de la historia de la filosofía alemana. En su lugar, abrió el mundo. Nos dio la concepción de *Geist* o Espíritu, la cual anticipó el internacionalismo europeo del siglo XIX y la globalización que procede tan rápidamente en nuestro tiempo. Nos dio la concepción de la unidad de la conciencia humana que ha conducido, por ejemplo, a la filosofización radical – o lo que Arthur Danto llama la «privación» – del arte. Pero mucho más significativo, desde mi punto de vista, es la poderosa concepción de Hegel de lo que he llamado la «espiritualidad naturalizada», la cual emerge en Nietzsche y, quizás, en Heidegger.

La espiritualidad naturalizada de Hegel

La espiritualidad aborda el problema de una «perspectiva comprensiva» y, con ésta, la necesidad de que nuestras vidas sean significativas. Es, por lo tanto, semejante a lo que Kant consideraba «sabiduría», pero es una noción aún más radical. Por un lado, sólo con gran dificultad puede ser considerada como una defensa de la ortodoxia moral y religiosa de nuestro tiempo. Al contrario, creo que Hegel fue en verdad uno de esos ilustres artistas e intelectuales alemanes que fueron capaces de redescubrir y recobrar la sabiduría espiritual de los antiguos griegos. Hegel se inspiró en Hölderlin, por supuesto, pero también he llegado a darme cuenta de que existe una poderosa afinidad entre Hegel y Nietzsche. Nietzsche puede que haya rechazado a la religión en muchas de sus formas, particularmente en aquellas manifestaciones más sectarias e hipócritas, pero nunca rechazó la espiritualidad. Al contrario, y como Hegel, intentó «revalorizar» y revisar nuestra noción de espiritualidad.

Cuando digo que el libro de Hegel y su concepto de *Geist* o espíritu tratan en realidad de la espiritualidad, no quiero con esto decir que se restringen a la creencia del Dios judeo-cristiano-islámico. La creencia en Dios no constituye tener espiritualidad. Por supuesto, para muchos judíos, cristianos y musulmanes, la creencia en Dios es un componente esencial de la espiritualidad, pero aún así, es algo que se encuentra lejos de ser necesario. Todos nosotros conocemos algunas personas que afirman ser devotas y creen serlo, pero se encuentran tan

vacías de espiritualidad como un vaso de espuma de poliestireno. Y hay varios millones de personas (10 millones de budistas, por ejemplo) que son exquisitamente espirituales sin la ayuda de un Jehová judeocristiano o un Alá islámico.

Tampoco la espiritualidad está confinada a la religión. Hay espiritualidad en la naturaleza, si consideramos buscarla en ella. Sin embargo, la escisión contemporánea entre la ciencia y las humanidades no fomenta tal perspectiva. Pero si uno ve el mundo como la creación de Dios o como un misterio secular en el cual la ciencia está en proceso de entender, no hay manera de negar la belleza y majestuosidad de todo aquello que incluye desde las cordilleras montañosas, los desiertos y la selva a los detalles exquisitos del diseño de un mosquito común. Tanto Hegel como Nietzsche rechazaron un concepto de alma que no fuese de este mundo y natural, pero ninguno de ellos podría tolerar un mundo sin alma, un mundo sin espíritu y espiritualidad. El naturalismo no significa un materialismo reductor. Hacia finales del siglo XIX, el artista sueco Richard Bergh, influenciado por Hegel y Nietzsche escribió: «¿tiene espíritu la naturaleza? Sí, en tanto el que la contempla tenga uno. El hombre instintivamente encuentra una vida interna, parecida a la nuestra, detrás de los contornos cambiantes del exterior de la naturaleza».⁶

El «Espíritu» también evoca una pasión compartida no mística, como ocurre en algunas frases tan mundanas como el «espíritu de grupo» o el «espíritu de la comunidad». Es en este sentido una concepción característicamente social, como también es evidente en las interpretaciones religiosas más sensatas del «Espíritu Santo»: el lazo de sentimientos mutuos existentes en una comunidad espiritual. La filosofía temprana de Hegel celebraba el «espíritu del pueblo» de los griegos de la era antigua, contrastándolo con lo que él percibió como el mundo alienado y la «positividad» del protestantismo de su tiempo. Tanto en la *Fenomenología* como en sus estudios posteriores, Hegel contrastó el espíritu de la moralidad del pueblo (*Sittlichkeit*) con las reglas abstractas de la

⁶ Richard Bergh, cita proveniente del catálogo de la colección permanente del Museo Thielskad en Estocolmo (el cual contiene un retrato maravilloso de Nietzsche, obra del gran artista noruego y gran entusiasta de Nietzsche, Edvard Munch).

excesiva racionalización de la moralidad moderna (kantiana). En sus escritos de política, de igual manera, el Espíritu es lo que abarca a toda la humanidad, a diferencia de la particularidad de los estados, y es este mismo Espíritu del mundo lo que trasciende el sectarismo infantil de las religiones contemporáneas. Sea lo que sea, el Espíritu es irreduciblemente social. Representa nuestro sentido de participación y membresía en una humanidad y un mundo que tienen un tamaño mayor que nuestra individualidad particular. Esta idea es aún más importante hoy en día de lo que fue en los tiempos de Hegel. En su tiempo, Hegel observó el amanecer de una Europa internacional. Ahora, hemos llegado a entender la realidad apremiante de una humanidad global y el espectro de la tierra misma como un patrimonio compartido que está en peligro.

La espiritualidad, para Hegel, es un fenómeno *humano*. Es parte y todo de la existencia humana, quizás también de la naturaleza humana. No se trata de ninguna manera de negar la posibilidad de la trascendencia, mientras no se invoque una existencia nouménica o de otro mundo. Ni tampoco se trata de negar que algunos animales puedan sentir algo parecido a las experiencias espirituales. Pero la espiritualidad requiere no solamente sentimiento sino pensamiento, y el pensamiento requiere conceptos. De esa manera la espiritualidad y la inteligencia van de la mano. La espiritualidad es con ligada frecuencia al misticismo, pero no hay nada místico en Hegel. Es verdad, muchos místicos han sido personas extraordinariamente espirituales y aún la espiritualidad ordinaria y naturalizada puede que incluya un sentido de lo inefable y lo infinito. Pero la inefabilidad es difícilmente una excusa adecuada para algunas de las vaciedades banales que en estos días pasan por sabiduría espiritual, y teniendo en cuenta esta situación puedo apreciar por qué Hegel insiste en que mantengamos el medio del «Concepto» y evitemos las tentaciones del misticismo y el intuicionismo. La espiritualidad está destinada a la comprensión, de hecho, para Hegel, es la máxima comprensión de nosotros mismos y del mundo como Espíritu.

Aún bajo el riesgo de caer en paradojas, voy a interpretar la defensa de la espiritualidad de Hegel diciendo que la espiritualidad existe en tanto que se «crea en ella». Esto es, por supuesto, similar al dictamen de muchas de las religiones establecidas: no sólo que uno se hace un creyente al creer (esto es

una tautología), sino que (en cierto sentido) la creencia se hace *verdadera* debido a que se cree en ella. Sin embargo, no es el disparate que los críticos más severos hacen que sea, ni es la revelación milagrosa que sugieren los evangelistas menos escrupulosos. Ni tampoco es simplemente una versión de la célebre «incertidumbre objetiva» de Kierkegaard, en la cual estamos en la libertad de imponer nuestras verdades subjetivas simplemente porque no existe la posibilidad de mostrar que estemos en lo correcto o lo incorrecto. Es importante mantener la distinción del sentido común entre aquello que es correcto y la creencia en algo. En el reino de la conciencia humana, sin embargo, esta distinción no es de ninguna manera clara, aunque de seguro tampoco colapsa completamente. Pensar que uno está enamorado no es lo mismo que estar enamorado y, creer que uno tiene confianza en sí mismo no es lo mismo que tener confianza en sí mismo. Y, no hace falta decirlo, pensar que uno tiene aptitud para las matemáticas o el estudio o los pensamientos profundos, no significa de ninguna manera tener tal aptitud. Aún así, la existencia de la espiritualidad está vinculada de manera interesante con un número de fenómenos relacionados y no tenemos que refugiarnos en Kierkegaard para entenderlo.

Para Hegel, el Espíritu es autorreflexión y existe al ser concebido. De nuevo, esto no es un problema de «creencia» sino una manera de constituir el mundo de cierta forma, de verlo (y a uno mismo) como espiritual. Consideremos la explicación, ahora clásica, de los orígenes de la conciencia por el psicólogo de Princeton Julian Jaynes.⁷ La conciencia, nos dice él, se hace en la medida en la que estamos conscientes de nosotros mismos como conscientes.

Esto no significa – lo que sería absurdo – que nos hacemos seres conscientes, esto es, que percibimos y somos capaces de sentir dolores, sensaciones, tan sólo porque creemos que lo somos, sino con la conciencia es algo más que la mera percepción y sensación y, por esa razón, también algo más que razonamiento, si con ello nos referimos sólo a la solución de problemas, todo lo cual puede y continúa sin estar consciente en el sentido crítico. Estar consciente es cumplir ciertas condiciones conceptuales complejas, incluyendo tener un concepto de «mente», un concepto de «yo» y una habilidad narrativa. Uno

⁷ Julian Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (Boston: Houghton-Mifflin, 1976).

no tiene que aceptar todas las condiciones dadas por Jaynes ni necesita explicarlas aquí para reconocer el punto clave, esto es, que la autorreflexión en cierto sentido no es algo agregado a la conciencia sino, en efecto, su precondition. O, para explicarlo de manera distinta, ciertos conceptos son necesarios no sólo para describir la conciencia sino como condiciones antecedentes para que *exista* una conciencia.⁸ Así también la espiritualidad de acuerdo con Hegel incluye esencialmente el llegar a apreciar el concepto de la espiritualidad o el reconocimiento del Espíritu, donde «reconocimiento» significa tanto llegar a estar consciente como existir.

Liberación y Espiritualidad

El objetivo de Hegel es darle a la espiritualidad la mayor amplitud posible, no sólo como si fuese un problema de lógica o un problema de política global (aunque también lo es) sino como un gesto de gran amplitud hacia toda la humanidad. Incluye a todos, así como a todo el mundo. En este sentido pudiéramos calificar lo que he dicho anteriormente al insistir que, cualquiera que sea la espiritualidad, no puede incluir *solamente* a la humanidad (o la relación entre seres humanos y lo divino). La espiritualidad lo abarca todo, incluyendo la Naturaleza y al mundo natural. Y a aquellas concepciones tendenciosas de la espiritualidad que limitarían el mundo espiritual a los miembros de su propia secta y su relación especial con Dios, sólo puedo decir lo siguiente, para mí, esa es la verdadera antítesis de la inclusión hegeliana que demanda la espiritualidad.

Para resumir, debo admitir que leo a Hegel algo excéntricamente, como un filósofo liberador cuya filosofía liberadora consiste, en parte, en un sentido revisado, renovado, engrandecido e historicista de la espiritualidad. Yuxtapongo

⁸ Ned Block acusa a Jaynes de cometer el error, llamado por los filósofos, de «uso y mención», esto es, de confundir un fenómeno con el nombre o el concepto de ese fenómeno. Jonathan Miller piensa que Jaynes le da poco peso a los factores sociales y culturales que le dan origen a la conciencia. Acerca del primer punto, pienso que el argumento subsiguiente, que le debe algo Daniel Dennett, exonera a Jaynes de ese particular pecado filosófico. Acerca del criticismo de Miller, me parece que es bastante compatible con la crítica general que Jaynes hace, dejando de lado su muy controversial hipótesis acerca de la evolución del cerebro.

(pero no necesariamente opongo) esta perspectiva a la perspectiva estándar de Hegel como un filósofo sistemático y religioso. Esta lectura de Hegel es, quizás, peculiarmente estadounidense, pero no sólo «estadounidense» sino a la manera de mi generación, particular a la posguerra y en medio de un mundo global cada vez más secular y multicultural. Llegué a este proyecto debido a que me encontré lamentando, junto a un colega, la ausencia de espiritualidad que con tanta frecuencia es parte constitutiva de este mundo. ¿Cómo es posible, nos preguntamos, que la espiritualidad haya sido «secuestrada» por las religiones sectarias y que lo «secular» haya llegado a significar «no espiritual», sin humildad, sin reverencia? Pero volviendo a Hegel, me he dado cuenta de que ese había sido su proyecto desde el primer momento – o por lo menos en la *Fenomenología* – y (junto a Nietzsche) había formulado una manera de pensar acerca de la historia y la espiritualidad que no le niega el valor fundamental a nuestra vida y conciencia natural.

Aunque creo que la presencia de la espiritualidad en la obra de Hegel se encuentra más allá de cualquier duda, encuentro que su significado de lo *religioso* – o lo que ha sido llamado por un intérprete inglés «el secreto de Hegel» – es bastante problemático. De que Hegel fuese cristiano, no hay duda. Pero al reflexionar sobre su filosofía y sobre algunos de sus propios comentarios, como en el caso de aquellos relatados por su estudiante Heinrich Heine, uno puede llegar a apreciar mejor lo que Søren Kierkegaard quiso decir cuando dijo que el cristianismo de Hegel no es en lo más mínimo heterodoxo. La cristiandad fue un vehículo para Hegel, no un fin en sí mismo, ni la absoluta (ni siquiera la penúltima) verdad. Lo que guió su filosofía fue un tipo distinto de imagen, una imagen secular pero cósmica, una visión de lo que ahora llamamos conciencia global, una conciencia compartida – ya sea entusiastamente, resentidamente o abnegada – por todos nosotros, en todas partes. Este compartir de la conciencia de ninguna manera acaba con las diferencias y la «otredad», sino, todo lo contrario, hace que la diferencia y la otredad sean mucho más fascinantes y significativas. No son sólo algo negativo, algo simplemente «otro». Es una diferencia íntima, una otredad que también nos pertenece, una «negación de la negación», para adaptar una pieza de la terminología hegeliana de la cual no soy aficionado. No obstante, ese proyecto comprensivo de mantener la otredad dentro de la amplitud del ámbito de una

conciencia global compartida es quizás la lección más importante que podemos aprender de Hegel.

Al culminar sus lecciones de Jena en 1806, con el manuscrito de la *Fenomenología* en mano, Hegel anunció en sus clases: «nos encontramos en una época importante, en un estado de fermentación, en el cual el Espíritu ha dado un gran paso hacia delante, ha ido más allá de su forma concreta y ha adquirido una nueva... ha llegado un nuevo surgimiento del Espíritu; la filosofía debe ser la primera en aclamar su aparición y reconocerla». Esto fue verdad en Jena al principio del siglo XIX. Quisiera sugerir que todavía es verdad o, más bien, que es verdad una vez más, hoy.