

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición

Capítulo 7



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Por qué leer filosofía hoy?

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

¿Por qué leer a Hegel hoy?

MIGUEL GIUSTI

El modo en que ha sido planteada la cuestión que nos convoca —¿*Por qué leer filosofía hoy?*— me obliga a hacer tres observaciones preliminares. La primera es que la pregunta peca de cierta ingenuidad, pero que lo hace en el doble sentido de la palabra: en un sentido negativo, en la medida en que encierra no pocos estereotipos, y en un sentido positivo, en la medida en que sirve de expresión a una pregunta genuina. Entre los estereotipos se hallan, por lo pronto, aquellos que nos inducen a imaginar una supuesta *necesidad de leer filosofía*, como parte del canon cultivado que imponen las modas y los medios. Ya en exposiciones anteriores se ha dejado en claro que la filosofía está reñida con los estereotipos, por lo que no cabe sino expresar reservas ante una tal interpretación. A lo mejor valdría la pena convertir la pregunta misma en materia de análisis y desconfiar de las pretensiones de actualidad que ella parece querer, ingenuamente, transmitir. Pero, si ese es el sentido negativo de la ingenuidad de la pregunta, esta puede tener también un sentido positivo. En cuestión puede estar simplemente la relevancia de la filosofía para la comprensión de los problemas de la actualidad, o el interés por averiguar si los autores más clásicos pueden tener todavía algo que decirnos. En este segundo sentido, la pregunta ingenua es una invitación franca a dar cuenta de lo que merece la pena saberse, hoy en día, de la filosofía.

Mi segunda observación preliminar es que se puede tener razones para *leer filosofía hoy*, en particular para *leer a Hegel hoy*, pero no precisamente con la intención de seguirlo, sino de combatirlo. Como veremos, es el caso

de más de un autor. Se expresa así un interés que podríamos llamar *negativo*: una suerte de advertencia sobre los peligros que encerraría la filosofía de Hegel y de los que sería preciso ser conscientes para librarnos de su influencia. Esto ha ocurrido casi desde el momento en que Hegel empezó a escribir. Ocurrió con Marx, marcó también la temprana división entre la «derecha» y la «izquierda» hegelianas, continuó luego con Kierkegaard y con muchos otros filósofos, hasta llegar a los actuales conjuros contra Hegel por parte de los filósofos postmodernos. Hay, incluso, casos extremos y hasta pintorescos, como el de la filósofa italiana Carla Lonzi, que ha escrito un libro con el título *Escupamos sobre Hegel*, y que lleva por subtítulo *La mujer clitorica y la mujer vaginal*.¹ Un interés negativo, sin embargo, no deja de ser un interés, y puede ser revelador del ámbito de referencias del que se nutre la discusión filosófica actual.

Mi tercera observación preliminar se refiere al modo en que vamos a proceder en esta exposición. En primer lugar, a manera de preámbulo, les propongo visitar el gabinete de estudio de Fausto, en la obra de Goethe, para analizar juntos una escena en la que Mefistófeles se pronuncia sobre el sentido de la filosofía. La escena, que el propio Hegel cita en sus escritos, es muy aleccionadora, pues nos muestra con claridad uno de los propósitos centrales que él se propone perseguir en su filosofía. Del preámbulo vamos a extraer lo que llamaremos la *Tesis de Mefistófeles y Hegel*. Y dedicaremos luego la exposición a analizar cómo esa tesis se pone en práctica en los diferentes campos de los que se ocupa la obra del filósofo.

Preámbulo: Mefistófeles en acción

Como se sabe, el *Fausto* de Goethe comienza en el gabinete de estudio del sabio. Allí realiza Fausto sus investigaciones, y allí recibe también ocasionalmente a jóvenes estudiantes a los que imparte clases particulares. En la escena que nos ocupa, Fausto ha salido del gabinete, y Mefistófeles ha

¹ Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, Barcelona: Anagrama, 1981.

tomado su lugar. Viendo este llegar a un estudiante, enviado seguramente por sus padres, se hace pasar por el sabio y se muestra dispuesto a atenderlo. El joven le pregunta, con toda ingenuidad, qué debe hacer para conocer «la verdad en el cielo y en la tierra», o —podríamos nosotros decir quizá—, qué debe *leer de filosofía hoy*. Mefistófeles le responde lo siguiente:

Le aconsejo [...] querido amigo,
 seguir primero el Curso de Lógica.
 Allí le peinarán debidamente el espíritu,
 se lo calzarán en botas de tortura,
 de suerte que se deslice con más tiento
 por el sendero del pensar
 y no se tuerza acá y allá
 y se descarríe.
 [...]
 En realidad, la fábrica de pensamientos
 es como la obra maestra del tejedor:
 A un golpe de pedal se mueven mil hilos,
 suben y bajan las devanaderas,
 corren invisibles los cabos,
 y un golpecito solo fragua miles de combinaciones.
 Así también el filósofo aparece
 y nos demuestra cómo se debe proceder:
 lo primero tiene que ser así, lo segundo asá,
 y de ahí se deriva lo tercero y lo cuarto,
 y si no existiera lo primero y lo segundo,
 no tendríamos nunca lo tercero y lo cuarto.
 Así lo aprecian los discípulos por doquier,
 pero ninguno ha llegado a ser tejedor.
 Quien aspira a conocer y describir algo vivo,
 busca ante todo desentrañar el espíritu;
 tiene entonces las partes en sus manos
 Y sólo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual.²

² Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*, en: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, edición de Erich Trunz, Munich: C.H. Beck, 1981, parte I: «Studierzimmer», v. 1910-1939. Cito, corrigiéndola, la traducción española de Rafael Cansinos Assens, Madrid: Aguilar, 1973, en 3 tomos (cf. tomo III, p. 1323).

Ante semejante respuesta, el joven alumno se quedó, como es fácil de imaginar, aturdido y desconcertado, y solo atinó a decir: «Temo que no llego a entenderlo del todo». Con ingeniosa ironía se burla Mefistófeles del trabajo detallista y laborioso del filósofo, que es comparable al esfuerzo del tejedor o aún hasta de un mecánico telar de pensamientos, pero al que se le escapa lo único verdaderamente importante: la vida, el lazo espiritual. Pues bien, es Hegel quien nos sugiere recordar la escena del *Fausto*, especialmente los últimos versos que acabamos de citar: *Quien aspira a conocer y describir algo vivo (Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben), busca ante todo desentrañar el espíritu (Sucht erst den Geist herauszutreiben); tiene entonces las partes en sus manos (Dann hat er die Teile in seiner Hand), y solo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual (Fehlt leider! nur das geistige Band).*

La circunstancia en la que Hegel cita estos versos de Goethe es muy elocuente. Se trata de un pasaje de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en el que está discutiendo los alcances de la filosofía racionalista ilustrada. Coincidiendo con Mefistófeles en la caricaturización de aquella forma de hacer filosofía que se agota en el afán clasificatorio y descuida lo esencial de la vida misma, escribe: «La filosofía racionalista [incluido el empirismo] se halla en un error si piensa que al analizar los objetos, es decir, al descomponerlos y separarlos, los deja inalterados, pues en realidad lo que hace es convertir lo concreto en abstracto. Por ello ocurre también que lo vivo es aniquilado, pues solo lo concreto es viviente [...] En la medida en que el racionalismo permanece en el punto de vista de la separación, cabría aplicarle aquellas palabras del poeta: “Hat die Teile in ihrer Hand / Fehlt leider nur das geistige Band” [“Tiene las partes en sus manos, y solo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual”].»³

Hegel concuerda, pues, con Mefistófeles en cuestionar la artificialidad y el mecanicismo de la filosofía racionalista, es decir, de aquella filosofía que se concentra tanto en los medios que termina por olvidar los fines. En su

³ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), en: *Werke in zwanzig Bänden*, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969ss, tomo 8, pp. 109-110, Agregado. Nótese que Hegel, como en otras ocasiones, modifica ligeramente la cita.

opinión, la filosofía debería proponerse captar y comprender la vida que se escurre entre los engranajes de la máquina del pensamiento, debería dedicarse a captar el «lazo espiritual» o, más escuetamente, el «espíritu». Quisiera sostener, pues, que esta es la idea central que recorre toda la obra de Hegel, el propósito principal de su pensamiento. Se trata de un motivo romántico, compartido por otros autores de la misma época, pero al que Hegel da una interpretación filosófica original. Recordemos, por ejemplo, a Heinrich Heine, un autor muy sugerente y de una exquisita ironía. Heine tuvo que exiliarse en Francia y llegó allí a persuadirse de que los franceses tenían muy poco conocimiento de la filosofía alemana. Decidió entonces escribir una breve historia de la filosofía, con propósitos de divulgación, a la que puso por título *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania*. En este estupendo texto, en el que puede apreciarse su más afilada pluma irónica, Heine se refiere al mismo motivo romántico que estamos comentando en relación con Hegel y Mefistófeles. Leemos allí: «Cuenta una vieja leyenda que un mecánico inglés, que había inventado las máquinas más prodigiosas, tuvo finalmente la ocurrencia de fabricar un hombre. Se dice que hasta llegó a lograrlo. La obra de sus manos podía moverse y gesticular casi como un ser humano, en su pecho abrigaba, incluso, una suerte de sentimiento [...] podía comunicar sus sensaciones por medio de sonidos articulados [...] para ser un verdadero ser humano, a este autómatas no le faltaba nada más que un alma. Pero eso no se lo pudo dar el mecánico inglés, de modo que la pobre criatura, consciente de tamaña imperfección, atormentaba noche y día a su creador con la súplica de que le diera un alma: *give me a soul!* [...]. Esta es una historia sombría —continúa Heine—. Es algo terrible cuando los cuerpos que hemos creado [se está refiriendo al empirismo inglés] exigen de nosotros un alma. Pero mucho más sombrío, más terrible y más trágico, es haber creado un alma [como el racionalismo continental], y que esta exija de nosotros un cuerpo y nos persiga con esta exigencia».⁴ Esta visión irónica de Heine, según la cual el

⁴ Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en: *Heines Werke in fünf Bänden*, Bibliothek deutscher Klassiker, Berlín/Weimar: Aufbau-Verlag, 1981, tomo 5, pp. 94-95.

empirismo habría creado un cuerpo sin alma y el racionalismo un alma sin cuerpo, reproduce la intuición de Hegel acerca de las limitaciones del estilo filosófico de su época.

La tesis que vemos, entonces, aparecer en boca de Mefistófeles y de Hegel es que la filosofía, especialmente la filosofía de su época, corre el peligro de confundir los medios y los fines, y que ella debería por tanto hacer frente a este peligro dirigiendo su atención hacia lo verdaderamente importante, hacia los fines, lo que equivale a decir que ella debería ocuparse de la vida del espíritu. Esa es la razón que explica el surgimiento de la categoría central de la filosofía hegeliana: el «espíritu», con la cual se quiere expresar el movimiento vital, histórico, racional, de la cultura, en lo que toca a sus modos diversos de concebir el mundo y de ubicarse en él.

¿Por qué leer a Hegel hoy? Mi respuesta a esa pregunta es, entonces: porque su filosofía nos invita a recuperar el *espíritu*, en el sentido en que hemos introducido esta expresión. Y porque eso es algo que hace falta en nuestra época, que parece sucumbir igualmente al diagnóstico de Mefistófeles, al haber creado un inmenso telar tecnológico que domina la vida, pero al que se le escurren los verdaderos problemas que aquejan a la humanidad. Así parece percibirlo también la filosofía contemporánea, que en las últimas décadas ha escenificado un retorno a la obra de Hegel en diferentes ámbitos de la reflexión. Usando, pues, la *Tesis de Mefistófeles y Hegel* como hilo conductor de esta presentación, pasaré en lo que sigue a explicar cómo se pone de manifiesto el «espíritu» en tres grandes campos de la discusión filosófica actual: en la ética, en la definición del papel de la filosofía misma y en la comprensión de la historia. Me referiré a estos tres campos, explicando, primero, qué podemos aprender de la presencia del «espíritu» allí; indicando, en segundo lugar, qué obras de Hegel podemos *leer* al respecto; y terminando con una mención a los críticos de su posición, para quienes Hegel parece seguir siendo un serio adversario.

I. El «espíritu» en la ética

¿Cómo se manifiesta la *Tesis de Mefistófeles y Hegel* en el campo de la ética? ¿Qué podemos aprender de la idea del «espíritu» en esta materia? La respuesta a estas preguntas es, como veremos, la más fácil, porque si en algún campo la influencia de la filosofía de Hegel es hoy notoria, es precisamente en la ética. De acuerdo a lo anunciado, comencemos por explicar cuál es la posición original de Hegel en este campo, antes de pasar a analizar las obras y los debates en los que esa interpretación se hace presente en la actualidad.

LAS NOCIONES DE «ESPÍRITU OBJETIVO» Y DE «ETICIDAD»

Como buen filósofo moderno, Hegel celebra el nacimiento de una nueva época en la historia de la humanidad, la época de la «Modernidad» y la Ilustración, y tiene expresiones muy elogiosas sobre el cambio cualitativo que se produce en la filosofía al colocarse en su centro a la idea de la *libertad*. No obstante, expresa también sus reservas sobre las limitaciones conceptuales y los peligros políticos que encierra el proyecto civilizatorio que se está así iniciando. Dice por eso Jürgen Habermas que Hegel, si bien no es el primer filósofo de la modernidad, es, sí, el primero para el cual la Modernidad se convierte en un *problema*.⁵ En su filosofía, se toma distancia del triunfalismo reinante en la época y se lleva a cabo un cuestionamiento de sus logros en perspectiva histórica.⁶ Hegel es, en ese sentido, a la vez un partidario y un crítico de la concepción kantiana de la *autonomía* del hombre. Es partidario de ella porque concuerda con la necesidad de asumir racionalmente el desafío que representa el proceso de secularización y porque comparte el ideal igualitarista y libertario que se ha abierto paso en la Modernidad en todos los ámbitos de la realidad: en la política, en el derecho, en la moral, en la ciencia, en el arte. Pero es de la opinión

⁵ Cf. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1989, p. 60.

⁶ Me he ocupado de esta interpretación en mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

que, entre los filósofos de la época, ese ideal se ha formulado de modo unilateral, abstracto, perdiéndose la perspectiva histórica y exponiéndose por tanto al peligro de postular una posición dogmática. Por creer que la autonomía solo puede defenderse privando de valor a las tradiciones, y por ignorar que ella debe también concretizarse en instituciones sociales reales, ancladas en culturas diversas, la concepción moderna de la libertad puede llegar a convertirse en algo contrario de lo que predica: en una posición imperialista que se considera exclusivamente verdadera y que termina por desconocer precisamente la autonomía de las otras culturas.

En contraste con los modernos, los filósofos antiguos desarrollaron una concepción de la ética centrada en el sistema de valores de la comunidad y en el tramado institucional al que ese sistema da lugar; es decir, consideraron que la ética debía preocuparse por expresar el ideal de vida, el *ethos*, de dicha comunidad. En palabras de Hegel: los modernos habrían concebido una ética del *sujeto*; los antiguos, en cambio, una ética de la *sustancia*. Pero la solución no está, en su opinión, en reemplazar una por otra, sino en rescatar la importancia del *ethos* para la concepción misma de la libertad. Se trata de concebir, nos dice, «la sustancia como sujeto»;⁷ en otras palabras, de conciliar, con conciencia histórica, la concepción aristotélica del bien común con la concepción kantiana de la autonomía y la imparcialidad. Si el «espíritu», como veíamos, representa para Hegel la vitalidad de las cosas humanas, en el caso de la ética esta se expresará por medio de la noción de «espíritu objetivo». El *espíritu objetivo* sería, entonces —siguiendo la línea de la conciliación entre la sustancia y el sujeto—, el modo específico en que la libertad humana plasma en instituciones, en hábitos, en lazos de convivencia, la realización de su autonomía; allí se expresa la racionalidad de la vida práctica.

Otro tanto ocurre con la noción de «eticidad» (de «Sittlichkeit»). Hegel, consciente de que en la filosofía moderna se ha planteado una novedad importante para la concepción de la ética, sugiere hacer una distinción entre los términos de «eticidad» y «moralidad» —o, más claramente, entre

⁷ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, México: FCE, 1966, p. 15.

«ética» y «moral»—. Propone esa distinción reconociendo explícitamente que entre los dos términos hay una equivalencia etimológica —pues «moral» (*mos, moris*) es la traducción latina del término griego «ethos»—,⁸ pero con el propósito de caracterizar mejor, desde un punto de vista conceptual, lo que está en juego en ambos modelos. El término «moral» o «moralidad» es así reservado para designar el punto de vista de la ética moderna, mientras que el de «ética» o «eticidad» lo es para caracterizar el punto de vista de la ética antigua que él hace suyo, aunque, como ya se dijo, incorporándole la dimensión moderna de la autonomía del sujeto. «Eticidad» será entonces el nuevo nombre que recibe la ética cuando ella se comprende como una síntesis entre la concepción moderna y la concepción antigua, o cuando ella recoge la *vida del espíritu* en el campo de la moral.

Una de las consecuencias de este replanteamiento de la ética es que la libertad del individuo no es concebida ya en términos exclusivamente individuales, ni desligada de los contextos en los que los individuos se socializan. Hegel concibe la vida moral como un proceso progresivo de *reconocimiento* recíproco, intersubjetivo, que se va objetivando en relaciones y en instituciones de creciente complejidad. Una libertad será, en tal sentido, plena —«plenamente determinada», dirá Hegel—, cuando logre entablar relaciones satisfactorias de reconocimiento en el ámbito interpersonal, en el estado de derecho y en el entorno valorativo de la comunidad. Si los individuos no alcanzan dicha satisfacción, ya sea porque carecen de reconocimiento afectivo, de igualdad de derechos o de aprecio social, entonces seguramente plantearán demandas de reconocimiento, convencidos de poseer para ello una justificación moral. En fecha reciente, se ha recurrido precisamente a la concepción hegeliana del reconocimiento para tratar de explicar la creciente ola de reivindicaciones surgida en el contexto del multiculturalismo.⁹

⁸ La distinción propuesta por Hegel se halla en su obra *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Verma, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, § 33, p. 67. Sobre la relación entre la «ética» y la «moral», remito a mi artículo «El sentido de la ética», en: Giusti, M. y F. Tubino (eds.), *Debates de la ética contemporánea*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, pp. 13-42.

⁹ Cf., por ejemplo, la obra de Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: FCE, 1993.

¿QUÉ LEER?

¿En qué obras de Hegel puede encontrarse esta tesis *mefistofélica* sobre la preeminencia del espíritu en la ética? ¿Qué conviene leer? Nuestra primera referencia debería ser a los llamados *Escritos de juventud*.¹⁰ Con ese título se ha recogido en castellano una serie de pequeños ensayos, en los que Hegel, en sus primeros años de producción intelectual, trata de formular conceptualmente su interés por devolverle a la filosofía la vitalidad que se habría perdido en el racionalismo ilustrado de los modernos. Vemos allí, por ejemplo, que Hegel pensó inicialmente en emplear las nociones de «amor», «vida» o «reconocimiento» como ejes de su reflexión, con la idea de expresar así la unidad entre la libertad y el *ethos* a la que hemos hecho alusión. Pero, finalmente, es el concepto de «espíritu» el que termina por imponerse como el más dúctil para realizar ese propósito. Por eso, la obra de Hegel que recoge mejor su interpretación de la ética es aquella en la que desarrolla la parte del sistema filosófico dedicada al «espíritu objetivo», a saber, la *Filosofía del derecho*.¹¹ El título llama la atención, porque nos podría hacer pensar que se trata de un libro sobre el derecho, y no sobre la ética, pero la intención de titularlo de esa manera fue, precisamente, la de criticar la tendencia, dominante en su época, a contraponer la ética al derecho, y fortalecer la idea de que la ética, bien entendida, debería llevarnos necesariamente a concebir las instituciones jurídicas y políticas que la hacen posible en la realidad.

De la concepción ética de Hegel hay, pues, dos versiones sistemáticas definitivas, que él mismo envió a imprenta: una amplia, ya mencionada, titulada *Filosofía del derecho*, y una más sintética, denominada «El espíritu objetivo», que constituye una sección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.¹² En ellas, Hegel defiende su concepción de la «eticidad», la cual, como hemos dicho, pretende realizar una síntesis de la teoría moderna de

¹⁰ Cf., la edición de José María Ripalda: Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, México: FCE, 1978.

¹¹ Cf., la edición ya citada en la nota 8.

¹² Cf., la magnífica edición de Ramón Valls Plana: Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

la autonomía de la voluntad con la concepción antigua sobre el *ethos* o el sistema de valores e instituciones de una comunidad.

Debido a su notoria y notable influencia sobre los debates actuales de la ética, la concepción hegeliana se halla muy presente también en numerosas publicaciones contemporáneas. Me permito citar una colección de textos que publicamos en la Pontificia Universidad Católica del Perú hace unos años, con el expresivo título, fácilmente comprensible en el contexto de nuestra presentación: *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*.¹³ Allí se hallará una abundante lista de publicaciones en las que se aprecian las huellas de la concepción hegeliana de la ética.

LOS CRÍTICOS. LA HERENCIA HEGELIANA

Críticos de Hegel, como dijimos al inicio, los hay muchos y en todos los campos, también en el de la ética. Al margen de que tengan o no razón en lo que critican, su presencia, en la filosofía contemporánea, es un indicador indirecto de la importancia que se concede a la permanencia de sus tesis, y aunque no sea sino para rebatirlas. Los más significativos se encuentran, sin duda, entre quienes reprochan a Hegel defender el totalitarismo, el idealismo o el relativismo. Veamos brevemente cómo se expresan estas posiciones.

Desde la publicación misma de su *Filosofía del derecho*, Hegel se vio confrontado al reproche de estar defendiendo una concepción totalitaria del Estado que reprime o anula las libertades de los individuos. Se trata de un reproche persistente, que ha sido esgrimido principalmente por los filósofos del liberalismo político, entre los cuales destaca, sin duda, Karl Popper, autor de una obra clásica en la materia que lleva el sintomático título de *La sociedad abierta y sus enemigos*.¹⁴ Hegel sería, naturalmente, un enemigo principal de la «sociedad abierta», es decir, de la concepción liberal de la sociedad, y heredero de una tradición totalitaria que habría sido inaugurada por Platón. La interpretación de Popper es un tanto caricaturesca, tanto

¹³ Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

¹⁴ Cf. Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Madrid: Paidós, 1981.

respecto de Hegel como de Platón, pero expresa el punto de vista liberal, de acuerdo al cual el principio último de la ética es la autonomía del individuo. No obstante, por lo que hemos visto, fue precisamente para mostrar las limitaciones de esa concepción que Hegel recurrió a la interpretación de los antiguos y propuso la teoría de la «eticidad». Sin entrar a discutir con más detenimiento esta controversia, es claro que la posición de Hegel sigue siendo un blanco de las críticas de los filósofos liberales.

El segundo grupo de críticos es el de aquellos que acusan a Hegel de «idealista», empezando, naturalmente, por su más cercano y conocido destructor, Karl Marx. Es verdad que hoy en día el marxismo prácticamente ha desaparecido de la discusión teórica mundial, pero sigue manteniendo su presencia en círculos universitarios latinoamericanos. Los marxistas reprochan a Hegel haber *invertido* el sentido de las cosas —el ser y la conciencia, el sujeto y el predicado, la sociedad y el Estado—, por lo que se proponen volver a poner las cosas en su lugar. En el caso específico de la ética, eso significa abandonar la conciliación ilusoria (superestructural) de la esfera política y concentrarse en las contradicciones (estructurales) de la esfera socioeconómica. Ya en la idea misma de la inversión hay, como es natural, un reconocimiento implícito de la validez de los términos en que ha sido planteado el problema por Hegel, cosa que se comprueba de modo particularmente claro en la importancia que tiene para el marxismo la concepción hegeliana de la «sociedad civil» —por Marx llamada «sociedad burguesa»—, además, por supuesto, del papel que allí juega la dialéctica. Pero la controversia entera reposa sobre un serio equívoco. En su afán por denunciar las ilusiones de la superestructura política, el marxismo termina por desvalorizar el papel de la autonomía del sujeto, tanto en sentido colectivo como en sentido individual.

Una tercera crítica contemporánea de la concepción hegeliana de la ética proviene de los universalistas neokantianos, que le reprochan defender una posición «relativista».¹⁵ Más que contra las tesis sostenidas por el propio

¹⁵ Cf., por ejemplo, los textos de Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, o *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1991.

Hegel, el reproche se dirige principalmente contra las posiciones actuales que, inspirándose en la teoría de la eticidad, le otorgan prioridad a los lazos comunitarios o a las raíces culturales. Porque, se dice, de esa manera se estaría valorando la particularidad por encima de la universalidad, haciendo imposible un punto de vista neutral y universalmente vinculante en la ética, como era el propósito de la concepción de Kant. El debate es muy interesante, y nos hemos ya referido a él. No es este el lugar para comentarlo en detalle,¹⁶ sino tan solo para resaltar cuán difundido se halla en la actualidad y cuán revelador es acerca de la vigencia de las tesis de Hegel sobre la vida del *espíritu* en la ética.

Por lo que venimos viendo de estos grupos de críticos, no es preciso abundar en la tesis acerca de la herencia hegeliana en los debates de la ética contemporánea. La huella más clara de su permanencia se halla, sin duda, en el nombre mismo que recibiera uno de los más sonados debates de fines del siglo pasado en este campo: la controversia entre «Moralidad» y «Eticidad». Es revelador que se haya considerado pertinente recurrir a una caracterización conceptual del problema llevada a cabo por el propio Hegel para definir los puntos de vista contrapuestos en la discusión actual. Otro tanto cabría decir, por cierto, sobre la controversia contemporánea en torno al paradigma del «reconocimiento», cuyas huellas se hallan asimismo en la concepción hegeliana de la ética. Se comparta o no la posición de Hegel, no caben dudas sobre la vigencia de su pensamiento en este campo.

II. El «espíritu» en la concepción de la naturaleza de la filosofía

Pasemos a preguntarnos cómo se manifiesta la *Tesis de Mefistófeles y Hegel* en la concepción de la naturaleza de la filosofía, es decir, qué podemos aprender de la idea del «espíritu» en esta materia. La respuesta, en este caso, no es tan fácil ni tan evidente como en el caso anterior, porque suele pensarse actualmente que la teoría hegeliana de la lógica, o de la dialéctica,

¹⁶ He tratado el tema en «¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?», en: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006, pp. 171-210.

son cosas que han perdido su vigencia. Procederemos de igual manera que con respecto a la ética: explicaremos, en primer lugar, cuál es la posición original de Hegel en este terreno y pasaremos luego a analizar las obras y los debates en los que esa interpretación se hace presente en la filosofía contemporánea.

FENOMENOLOGÍA, LÓGICA, DIALÉCTICA

Para definir en qué consiste o debería consistir la filosofía, el propio Hegel creyó indispensable escribir un libro al que puso por título *Fenomenología del espíritu*.¹⁷ No nos sorprenderá que aparezca allí la palabra «espíritu», porque ya sabemos que en ella se expresa la idea central de la filosofía hegeliana, pero seguramente sí la palabra «fenomenología». «Fenómeno» es un término griego que significa literalmente: «lo que aparece», y que en su uso cotidiano, tanto en alemán como en castellano, encierra una ambivalencia, pues puede querer decir «aparecer» («Erscheinung», «manifestación») o «apariencia» («Schein»). Hegel se toma en serio esta ambivalencia y la refiere al conjunto de conocimientos o a la mentalidad (al «saber») que tenemos los individuos; nuestro saber es pues un «fenómeno», en el doble sentido que él es solo aparente, pero que a través suyo se puede poner de manifiesto (puede «aparecer») un saber verdadero. La «Fenomeno-logía» sería, así, la *lógica* —la explicación, la *filosofía*— del saber fenoménico. Con esta forma de abordar la cuestión, Hegel quiere resolver diversos problemas que, en su opinión, han sido mal planteados en la filosofía de su época. En primer lugar, quiere rechazar el modo habitual en que los filósofos precedentes han intentado concebir a la filosofía como un sistema que prescinde por completo del saber aparente, es decir, del saber que poseen los individuos comunes y corrientes; no estando anclados en el saber cotidiano, aquellos sistemas resultan postulatorios. En segundo lugar, quiere sostener que el acceso a la filosofía solo puede realizarse por medio de la experiencia que el individuo (la «conciencia») hace sobre su propio saber, y solo en la medida en que descubre su conexión con las formas concretas en las que los seres

¹⁷ Cf. nota 7.

humanos han concebido el saber en la historia; por eso, precisamente, la fenomenología es del «espíritu». En tercer lugar, la obra quiere dar a entender que, si la conciencia efectúa el entero recorrido del saber, al final entenderá que la filosofía no puede ser sino una comprensión conceptual apoyada en la riqueza y la vida de la historia. Y eso es, aunque parezca extraño, lo que Hegel llama la «lógica».

Debería sorprendernos, por cierto, que Hegel considere que la filosofía debe identificarse con la *lógica*, sobre todo si recordamos que, en la cita del *Fausto*, Mefistófeles se burla precisamente de los filósofos que piensan de esa manera. Lo que ocurre es que la obra de Hegel llamada *La ciencia de la lógica*¹⁸ no es un tratado de lógica formal o proposicional, como eran seguramente los que tenía en mente Mefistófeles, y como son también los libros o los cursos que nosotros conocemos bajo ese nombre. En lo que Hegel piensa, más bien, es en la *metafísica*, que es, o acaso fue, la parte más importante de la filosofía, pues en ella se estudia la definición de la realidad y la definición de los recursos de que disponemos para entenderla. Si la llama ahora «lógica» es porque está siguiendo en eso a Kant, quien había pensado que la metafísica debía convertirse en «lógica trascendental», es decir, en un estudio sobre las categorías por medio de las cuales accedemos a los conocimientos acerca de la realidad. Pero la metafísica, o lógica, de Hegel tiene una doble novedad con respecto a Kant. En primer lugar, ella debe surgir como resultado de la reflexión fenomenológica sobre el proceso de elaboraciones conceptuales que el espíritu ha realizado en la historia. En segundo lugar, ella debe construirse como una red de categorías que envuelva y articule entre sí los diferentes proyectos metafísicos llevados a cabo en el seno de la tradición filosófica. La *vida del espíritu* debe hacerse presente en ambos sentidos: en la experiencia del sujeto que accede a la filosofía y en el trasfondo vital que anima al entramado del lenguaje conceptual.

La ciencia de la lógica de Hegel es, pues, una mezcla curiosa entre especulación e historia, entre sistema de categorías y rememoración de la tradición filosófica. Podría decirse que Hegel ha pensado en escribir una *metafísica*,

¹⁸ Cf., la traducción castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.

una *lógica*, en la que estuvieran presentes todos los grandes proyectos filosóficos del pasado, ordenados de acuerdo a un principio o un método capaz de articularlos sistemáticamente entre sí. Este método se llama la «dialéctica». La dialéctica no es un método inventado por Hegel, naturalmente; es, más bien, un viejo método filosófico, concebido por Platón y reformulado por Aristóteles, que tuvo una enorme influencia en la filosofía medieval, y que, precisamente por esa razón, cayó en el desprestigio del que fue víctima toda la filosofía de aquella época por obra de los filósofos modernos. La dialéctica fue entonces considerada como el principal obstáculo para la instauración de una filosofía rigurosa que siguiera el modelo de la ciencia natural matemática. En tal sentido, Kant llegó a decir que, con la dialéctica, solo podía elaborarse una filosofía de la «ilusión» o de la «apariencia».¹⁹ Pues bien, lo que Hegel se propone es recuperar la tradición antigua de la dialéctica y hacer valer su capacidad explicativa, su dinamismo vital subyacente, frente al desarrollo unilateral del racionalismo moderno, al que asocia más bien, como hemos visto, con el mecanicismo del telar de pensamientos.

En su versión aristotélica, la dialéctica es un método de resolución de conflictos. Ella es solicitada en las situaciones en las que no existe evidencia o, más bien, en las que existe discrepancia entre las posiciones en disputa. Y su función consiste en incitar a un diálogo entre dichas posiciones, mostrando sus implicancias recíprocas, a fin de hallar un terreno común que permita su solución. En el caso de la *Lógica* de Hegel, el empleo de la dialéctica tiene por finalidad establecer un diálogo imaginario entre las concepciones filosóficas que conocemos por la tradición, con la idea de trazar un mapa o una red coherente y jerárquica de las categorías empleadas por ellas para definir la realidad. Aunque Hegel mismo no haya empleado la palabra, es claro que su empresa puede ser considerada «hermenéutica», pues lo que se propone es ofrecer una interpretación de la historia de la metafísica, que haga justicia a los múltiples nexos sistemáticos que se han podido ir estableciendo en el seno de la tradición.²⁰

¹⁹ Kant, Immanuel, *Logik*, A 11 (en: *Werkausgabe*, edición de W. Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, tomo VI, p. 438).

²⁰ *Cf.*, por ejemplo, el libro de Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

¿QUÉ LEER?

En este caso, ya no es preciso que nos preguntemos en qué obras de Hegel se encuentra formulada la tesis *mefistofélica* sobre la preeminencia del espíritu en la concepción de la naturaleza de la filosofía. Líneas arriba hemos citado dos textos importantes a los que debe remitirse en la materia: la *Fenomenología del espíritu* y *La ciencia de la lógica*. Lo que conviene, en todo caso, es recordar brevemente el hilo conductor de dichas obras.

La *Fenomenología del espíritu* fue escrita por Hegel como una obra de introducción a la filosofía, pero, por lo que hemos visto, se trata de una introducción que es, ella misma, un modo de hacer filosofía. Es un modo que nos recuerda a Platón, pues se trata de una experiencia de un diálogo interior de rememoración, de una *anámnesis*: se invita allí al individuo común y corriente (a la «conciencia natural») a tomarse en serio su saber, sea este cual fuere, y a interrogarse sobre él, analizando su consistencia y buscando las raíces o las presuposiciones que le estén emparentadas. Inicialmente, la obra debía haberse llamado «Ciencia de la experiencia de la conciencia», porque se quería subrayar la idea de que el protagonista irremplazable de este itinerario es el propio individuo. Pero, el que el itinerario sea una «ciencia» quiere decir, en el contexto presente, que el individuo deberá recorrer todas las estaciones que sean necesarias para llegar a alcanzar el punto de vista del «espíritu», es decir, el punto de vista de la memoria filosófica de la humanidad. Leer la *Fenomenología del espíritu* es una nueva invitación a emprender este itinerario.

En sentido estricto, solo podría empezar a leerse *La ciencia de la lógica* luego de haber realizado la experiencia de la conciencia que prevé la *Fenomenología*. Porque, llegados a ese punto, se hace recién posible intentar sistematizar, con la ayuda de la dialéctica, la relación entre las categorías filosóficas, sobre la base de su entramado vital y de su enraizamiento en la tradición. La obra está dividida en tres grandes partes o libros —llamados la «doctrina del ser», de la «esencia» y del «concepto»—, correspondientes a tres esferas de creciente complejidad, en las cuales se va ordenando y subsumiendo el conjunto de las categorías. Quien lea el libro, se irá persuadiendo progresivamente de la conexión orgánica que es posible establecer

entre los conceptos con los que creemos comprender la realidad, y entenderá igualmente que todos los filósofos del pasado han contribuido a enriquecer esa totalidad.

LOS CRÍTICOS. LA HERENCIA HEGELIANA

La concepción hegeliana de la filosofía y de la lógica ha sido objeto de muchas críticas y malentendidos, también en la filosofía reciente. De entre los críticos más severos voy a seleccionar a dos grupos, aparentemente contrarios entre sí, pero unidos en una involuntaria, aunque sintomática, alianza contra el enemigo común: los lógicos convencionales y los filósofos llamados «postmodernos».

Los lógicos convencionales representan de forma emblemática a los maquinistas del telar de la escena del *Fausto*, no solo porque son literalmente mencionados al inicio, sino además porque, siguiendo la metáfora del telar de pensamientos, son expertos en el encadenamiento de los conceptos, pero incapaces de captar la vida que está detrás de ellos (de «desentrañar el espíritu»). La lógica de Hegel, en especial su concepción de la dialéctica, aparece ante muchos de ellos como una propuesta absurda e inconsistente, que desconoce las reglas más elementales de la lógica proposicional y pervierte el sentido del principio de no-contradicción. Además, se le reprocha no distinguir debidamente el ámbito del pensamiento del ámbito de la realidad, produciendo, en consecuencia, una confusión de planos y propósitos epistemológicos. Semejantes críticas, más que poner en cuestión verdaderamente la obra metafísica o dialéctica de Hegel, lo que hacen es poner en evidencia la rigidez y la persistencia del mecanicismo filosófico, que por concentrarse tanto en los medios olvida los fines, y que no logra percibir el sentido de la empresa que está creyendo ridiculizar. Es como si se comprobara, una vez más, la advertencia de Mefistófeles acerca de la autosuficiencia, la arrogancia y la inutilidad de quienes creen dominar los instrumentos y los métodos del telar, sin percatarse de que así no llegan nunca a ser «tejedores».

El segundo grupo de críticos lanza sus baterías contra un aspecto muy diferente, acaso opuesto, de la empresa hegeliana: contra su afán totalizador, contra su pretensión por construir un sistema que abarque todos los puntos de vista, los del presente y los de la historia, porque de esa manera,

se nos dice, se estaría cancelando la verdadera riqueza de la realidad, que reside en su pluralidad, su heterogeneidad, su resistencia a dejarse comprimir en el discurso uniformizado que ve siempre *lo mismo* en esa diversidad. Un documento muy ilustrativo, en este sentido, es el libro de Vincent Descombes, titulado *Lo mismo y lo otro*.²¹ Se trata de una breve historia de la filosofía francesa del siglo XX, en la que se sostiene la tesis de que Hegel habría sido, en los inicios del siglo, el gran inspirador y, en sus finales, el blanco central de las críticas. «Lo mismo», en el título, quiere decir, precisamente, la *filosofía de la identidad*, es decir, aquella filosofía racionalista unificadora que Hegel se propuso desarrollar a través de su sistema; y «lo otro» quiere decir la *filosofía de la alteridad*, es decir, la filosofía que los postmodernos creen necesario desarrollar en defensa de la complejidad inabarcable de la realidad, la del presente y la de la historia. Descombes se refiere principalmente a la gran influencia que tuvo, en los inicios del siglo XX, la obra de Alexander Kojève, hegeliano heterodoxo, y al espíritu combativo antihegeliano de toda una generación de filósofos de fines de siglo, como Jacques Derrida, Gilles Deleuze o Jean-François Lyotard. Esa controversia es muy interesante, sin duda, y no puede ser aquí comentada con justicia. Baste decir, en relación con nuestra discusión, que ella es una demostración indirecta de la vigencia de la filosofía hegeliana en el transcurso del siglo XX, aun bajo el signo de la polémica.

La herencia del pensamiento de Hegel en los debates mencionados es clara, aunque no del mismo tipo, al menos a primera vista. Entre los lógicos convencionales, Hegel no es tomado realmente en serio, es una caricatura de adversario; su posición filosófica o dialéctica es ridiculizada bajo el supuesto de que incumple las reglas metodológicas del pensamiento. Pero, como ya vimos, esa crítica es un boomerang, y presenta, a quien la formula, en los términos de la descripción de Mefistófeles. Entre los filósofos postmodernos, en cambio, Hegel es un adversario poderoso, que representa de modo emblemático la tendencia racionalista del pensamiento occidental.

²¹ Cf. Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1979.

III. El «espíritu» en la comprensión de la historia

El tercer dominio en el que debíamos comprobar las huellas de la *Tesis de Mefistófeles y Hegel* es el de la comprensión de la historia. Si, en el caso de la ética, esta comprobación era fácil y, en el caso de la lógica, difícil, en este, en el caso de la historia, aunque parezca paradójico, dicha comprobación es fácil y difícil al mismo tiempo: es lo primero, porque la *conciencia histórica* es uno de los rasgos más representativos de la filosofía hegeliana, y de los más difundidos en la actualidad; pero es también lo segundo, porque Hegel cuenta con detractores muy combativos en la materia. Siguiendo el procedimiento de los otros temas, explicaremos, en primer lugar, cómo entiende Hegel la presencia del «espíritu» en este terreno y pasaremos luego a analizar las obras y los debates en los que esa interpretación se pone de manifiesto en la filosofía contemporánea.

LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Comencemos por una conocida sentencia de Hegel, una entre muchas sentencias, tan intuitivas como enfáticas, por las que se ha hecho famoso: «La filosofía es su época captada en pensamientos» —«Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst»—. ²² Pese a su aparente claridad, esta sentencia es difícil de interpretar, porque no es tan evidente la relación que allí se establece entre la filosofía y la historia. Pero de lo que no cabe duda es que se está definiendo a la filosofía en relación con la propia época, es decir, que se la está vinculando de modo esencial con el contexto histórico en el que se desenvuelve. Esta es la principal novedad y originalidad de Hegel con respecto a la filosofía precedente, y es una novedad que no abandonará ya nunca más a la filosofía como disciplina. La «conciencia histórica», que aquí hace su aparición, significa pues, en primer lugar, que la filosofía debe «tomar conciencia» de la relatividad de su reflexión, en el sentido específico que ella expresa el modo en que una época determinada se piensa a sí misma. Aunque no precisemos aún cómo, se está estableciendo una correspondencia entre la filosofía y la propia historia.

²² Cf. Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, p. 24.

Pero la conciencia histórica implica también, en segundo lugar, que se debe adoptar este mismo perspectivismo en relación con la entera historia de la filosofía y con la entera historia del mundo. Son cosas interdependientes y complementarias: la conciencia de la *epocalidad* del presente trae consigo la conciencia de su diferenciación con respecto a otras épocas y mentalidades a lo largo de la historia. Surge así otra dimensión de la reflexión que no dejará más a la filosofía: la convicción de que cada época y cada cultura expresan una forma de racionalidad, un paradigma, dependientes de su ubicación en el tiempo. Hegel ha aplicado las consecuencias de esta interpretación a todos los ámbitos de su pensamiento: a la ética tanto como a la lógica, a la filosofía de la naturaleza no menos que a la filosofía del arte o la religión. Sobre todos estos temas ha ofrecido interpretaciones históricas de conjunto, ya sea en forma de cursos históricos, o ya sea en forma sistemática, porque, como hemos visto en los casos anteriores, el tratamiento de los problemas filosóficos no puede hacerse sin alusión a su tradición.

En tercer lugar, la conciencia histórica obliga a realizar una meditación sobre el *rumbo* que ha ido tomando la historia de las mentalidades o la historia del mundo. Esta meditación puede adoptar diferentes formas: puede conducir, como en el caso de Hegel, a pensar la historia como siguiendo un curso racional unitario —como «el progreso de la conciencia de la libertad»²³—; puede considerar más bien que la historia muestra la imposición de la voluntad de poder de una cultura sobre las otras; o puede, en fin, imaginar la historia como una sucesión azarosa de civilizaciones y mentalidades. Siendo muy distintas entre sí estas interpretaciones, todas ellas coinciden en concebir a la historia como un proceso evolutivo de paradigmas, a través de los cuales la humanidad va expresando su pensamiento y su objetivación en la realidad. Hegel habla, en ese sentido, de «espíritu» y «espíritus» de los pueblos, en plural y en singular; en plural, porque cada pueblo, o cada cultura, tiene una forma específica de manifestar su racionalidad teórica y práctica (*un* espíritu); en singular, porque, en su opinión,

²³ Esta tesis se halla formulada en la introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad, 1986.

entre todas esas formas puede o, más bien, *debería*, descubrirse una unidad racional, es decir, una explicación coherente de la evolución del conjunto de la historia (*el espíritu*).

¿QUÉ LEER?

Si se quisiera decir en qué obras de Hegel puede *leerse* esta concepción sobre el papel esencial que juega la historicidad en la filosofía, habría que responder que en *todas*. En todos sus libros, incluso en *La ciencia de la lógica*, nos las habemos con una conciencia histórica profunda, en el sentido que ya hemos indicado. Pero, acaso porque esa intención es tan ostensible, se puede hacer explícita en dos tipos de textos. De un lado, tenemos las obras sistemáticas, como la *Filosofía del derecho* o la *Lógica*, en las que la historicidad se muestra en el tratamiento sistemático del contenido mismo. De otro lado, sin embargo, la concepción de la historia se hace visible también de modo explícito en los textos en los que Hegel se ocupa de *hacer historia*: en sus diversos cursos sobre historia de la filosofía, historia del arte, historia de la religión o, más claramente aún, de filosofía de la historia, temas que han dado lugar a libros específicos.²⁴

Una mención especial merece, en este contexto, la *Fenomenología del espíritu*. Ya hemos explicado de qué manera esta obra incorpora la reflexión sobre la historia en el tratamiento del itinerario filosófico de la conciencia natural. Pero merece ser mencionada también ahora porque esta obra ofrece una perspectiva de acceso muy peculiar a la relación entre la filosofía, la historia y la experiencia del sujeto. Allí se muestra con claridad la correlación entre la visión global de la historia y la apropiación individual de la misma, entre la interpretación sistemática y la comprensión individual. En la experiencia de la conciencia, la historia aparece en la forma de «configuraciones conceptuales» que son al mismo tiempo «figuras del mundo», es decir, su proceso de reflexión filosófica no puede realizarse sino a través de la toma de conciencia de la historicidad de su saber en el mundo.

²⁴ Cf. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México: FCE, 1955; *Lecciones sobre estética*, Madrid: Akal, 1989; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Madrid: Alianza Editorial, 1985; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

LOS CRÍTICOS. LA HERENCIA HEGELIANA

Por más paradójico que parezca, la concepción hegeliana de la conciencia histórica ha sido y sigue siendo objeto de las más severas críticas, a pesar de haberse convertido simultáneamente en un lugar común, en un bien adquirido, de la discusión filosófica contemporánea. Ya nos hemos referido a los argumentos de los filósofos postmodernos en contra de la visión totalizante del sistema hegeliano; naturalmente, esos cuestionamientos se hacen valer asimismo contra su idea de la historia, en particular, contra la suposición del triunfo de la razón en ella. Pero, además, destacan otros dos grupos de críticos en este campo, a saber: los culturalistas y los latinoamericanistas. A ellos debemos hacer alusión brevemente a continuación.

Con la denominación «culturalistas» nos referimos genéricamente a los filósofos que defienden la autonomía de las culturas en la definición de sus parámetros de racionalidad teórica y práctica, y que, sobre esa base, ponen en cuestión las pretensiones de universalidad de la cultura occidental.²⁵ Semejantes pretensiones, expresadas paradigmáticamente en la idea de una filosofía de la historia que privilegia a la razón occidental, es, pues, para ellos, pura y simplemente un prejuicio *eurocéntrico*. Y a la cabeza del eurocentrismo se hallaría precisamente la obra de Hegel. Por cierto, no es difícil encontrar en la obra de este filósofo algunas tesis fuertes sobre la marcha racional de la historia del espíritu, ni expresiones que hagan pensar en la preeminencia o la superioridad de la cultura europea, y es contra esas tesis y expresiones enfáticas que se dirigen las más virulentas críticas. En su contra, se reivindica la autosuficiencia conceptual de cada cosmovisión cultural, y se sostiene la inconmensurabilidad entre ellas. La polémica es conocida y tiene muchas dimensiones y ramificaciones. Pero lo que resulta más curioso, en relación con nuestro tema, es que esos cuestionamientos se alimentan, en realidad, de lo mismo que critican. Es decir, para poder relativizar la perspectiva de la cultura europea, hace falta adoptar el punto de vista de la conciencia histórica, que es el único que permite pensar en la autonomía y la inconmensurabilidad de los paradigmas entre sí. Esto

²⁵ Cf., principalmente, MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad: contextos y conceptos*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2001.

no equivale, por supuesto, a legitimizar el eurocentrismo, pero sí a advertir que las críticas en su contra reposan sobre una concepción filosófica de la historia de mucho mayor alcance.

Esta circularidad se percibe aun con más claridad en el caso de las críticas de los latinoamericanistas en contra de la filosofía de Hegel.²⁶ En efecto, muchos de estos filósofos suelen apoyarse en otras tradiciones de la filosofía occidental, especialmente en la obra de Marx, para formular un cuestionamiento de las tesis eurocéntricas de la filosofía de la historia, pero, como es obvio, tanto el eurocentrismo como el historicismo filosófico se les cuelan por las rendijas y terminan sirviéndoles de sustento. Se trata, también en este caso, de una crítica que se nutre de lo criticado. El blanco principal es el juicio que Hegel formula, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*, acerca del valor y el lugar que ocupan, en la historia, las culturas americanas autóctonas. Al margen de si las expresiones de Hegel son interpretadas o no de manera adecuada, no puede negarse que Hegel comparte una serie de prejuicios ilustrados y eurocéntricos sobre la historia universal. Pero, como ya se dijo, no es tan fácil sustraerse a la influencia de los parámetros de la conciencia histórica para formular críticas en su contra.

Por todo lo dicho, no debería haber dudas sobre la vigencia de la filosofía de Hegel en el campo de la comprensión de la historia. La noción de «conciencia histórica», junto con todo el complejo de connotaciones y consecuencias que ella lleva consigo, han pasado a formar parte del sentido común filosófico de nuestra época. Naturalmente, no se comparte ya aquella interpretación hegeliana de la historia que imaginaba descubrir un triunfo progresivo de la razón. Pero se comparte, sí, la convicción de que la filosofía está esencialmente vinculada a su época, y que la historia de la filosofía, al igual que la historia del mundo, es una sucesión de mentalidades o de paradigmas.

²⁶ Cf., por ejemplo, Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México: FCE, 1978; Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito: Abya-Yala, 1994.

IV. Conclusión: ¿por qué leer a Hegel hoy?

Leer a Hegel hoy —podemos decirlo a modo de reflexión conclusiva— tiene sentido porque su filosofía valora la vida del espíritu en los campos de la ética, de la naturaleza de la filosofía y de la comprensión de la historia. Por lo que hemos visto, su vigencia no depende, sin embargo, de que sea leído. Hemos llegado a constatar que hay una herencia hegeliana indudable en los debates contemporáneos: en la ética, por su concepción de la «eticidad»; en la definición de la filosofía, por su propuesta de un aprendizaje «dialéctico-hermenéutico» de la tradición; en la historia, por su concepción de la «conciencia histórica».

Pero volver a sus obras, leerlo nuevamente, es, en sentido literal, una lección *de vida*. Esto fue lo que anunciamos desde el inicio con la cita del *Fausto*. El peligro del mecanicismo filosófico, del que allí se habla, parece ser una tentación permanente en la historia del pensamiento. En todas las épocas, también en la nuestra, surgen filósofos y filosofías que se dejan deslumbrar por las posibilidades del telar, y ponen todas sus energías en afinar los instrumentos conceptuales perdiendo de vista lo más importante. Hace bien, por eso, redescubrir el impulso vital que anima a la obra de Hegel, prestar oídos a su insistente preocupación por mostrar el movimiento y la vitalidad de los conceptos, atender a la conciencia de la época que late en sus escritos. No es tampoco un problema que su obra tenga tantos adversarios en la filosofía contemporánea, pues, como se ha dicho en más de una ocasión, se puede filosofar *con Hegel, o contra Hegel, pero no sin Hegel*.