

# NOTA SOBRE EL ORIGEN Y EL SIGNIFICADO DEL CONCEPTO DE “ESPÍRITU” EN HEGEL

*Miguel Giusti*

Pontificia Universidad Católica del Perú

**RF** La reinterpretación hegeliana de la tradición de la filosofía práctica tiene como punto de partida la conciencia de que la modernidad reposa sobre una profunda contradicción entre subjetividad racional y realidad histórica, así como la convicción de la necesidad de su superación. Este programa se lleva a cabo recurriendo a elementos teóricos propios de la concepción griega de la ética, mas no simplemente en virtud de una romántica nostalgia de la unidad e integración culturales de la antigüedad, ni tampoco sólo con el afán de desarrollar ciertos temas filosóficos dejados de lado por los modernos y que habría que retomar para corregir las limitaciones de la filosofía de la reflexión. La reactualización de la eticidad griega se explica más bien por el convencimiento de Hegel de que la concepción moderna de la ética y la política, si bien constituye algo original y nuevo en la filosofía, no es capaz sin embargo de dar cuenta de su propia relatividad histórica. Por tal razón, la filosofía debe asumir como tarea reflexionar sobre el proceso histórico que pudo haber conducido al surgimiento de la escisión entre el concepto de libertad y las formas concretas de la praxis humana. La idea de la subjetividad racional moderna, desplazada al ámbito de la interioridad y obtenida por abstracción de todo contenido histórico, debe ser relativizada en el sentido en que debe ser vista como resultado de un desarrollo en el tiempo, desarrollo que la razón misma ha llevado a efecto. La exposición de este itinerario debe poner, por eso, de manifiesto los momentos constitutivos y estructurales de la razón. A fin de explicar esta dimensión histórica de la autocomprensión de la razón, a fin, por ende, de hacer posible una conciliación teórica de la razón con las formas de vida, recurre Hegel al concepto de *espíritu* (Geist). Los temas y contenidos de la tradición de la

filosofía práctica podrán así ser al mismo tiempo incorporados al análisis, en forma sistemática, como “formas de objetivación” del “espíritu”.

El concepto de “espíritu” es introducido pues por Hegel con la intención de tematizar filosóficamente aquella “conciliación” (*Versöhnung*) a la que había aspirado desde sus escritos juveniles por medio de expresiones de tipo más bien programático como “religión popular” (*Volksreligion*), “vida” (*Leben*) o “amor” (*Liebe*). En esta empresa, Hegel se remite, junto con Hölderlin y Schelling, a la discusión teórica surgida en la reflexión postkantiana sobre la estética. A partir de la *Crítica del Juicio* de Kant —y, en parte también, a partir del concepto de “espíritu” en ella utilizado—, se trataba entonces de hallar formas de superar la contraposición radical establecida en las Críticas anteriores entre entendimiento e intuición o entre razón y naturaleza.

En las primeras obras precríticas y críticas de Kant, el concepto de “espíritu” no es un concepto central de la filosofía trascendental y sólo aparece en el marco de una polémica con la psicología racionalista (*pneumatología*)<sup>1</sup>. Con un significado muy diferente, dicho concepto reaparece, en cambio, precisamente allí donde la oposición dominante en las primeras críticas (la oposición entre lo sensible y lo inteligible) resulta insuficiente para explicar ciertos fenómenos, a saber aquellos pertenecientes al ámbito de los seres vivos o de la experiencia estética. “Espíritu (*Geist*), en sentido estético” —escribe Kant— “significa el principio vivificante en el ánimo..., la facultad de representar ideas estéticas”<sup>2</sup>. Con este término se designa la capacidad productiva de la razón para ilustrar ciertas ideas que van más allá de los límites de la experiencia, o para expresar y hacer universalmente comunicable lo “innombrable en los estados de ánimo”<sup>3</sup>. No es casual que este significado estético del “espíritu” aparezca siempre en relación con el concepto de “genio” (*Genie*). El “espíritu” es, en efecto, una facultad de ánimo del

<sup>1</sup>Cf. principalmente *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, donde Kant discute el concepto de “espíritu” de los racionalistas, en especial de Swedenborg. Al final de la primera parte escribe Kant: “A partir de ahora dejaré de lado y consideraré toda la materia sobre los espíritus —este amplio sector de la metafísica— como resuelto y culminado. Esta materia no me interesa ya para el futuro” (A 81; en la edición de la Academia de Ciencias de Prusia —en lo sucesivo: *Akad.-Ausg.*—, Berlín y Leipzig 1920 ss., t. II, p. 352). En el capítulo sobre los paralogismos de la *Crítica de la razón pura* polemiza Kant contra el concepto de “espíritu” de toda la psicología racional (B 399 ss., *Akad.-Ausg.* III, 262 ss.). Sobre la historia del concepto de “espíritu” en la discusión postkantiana y en el idealismo alemán, cf.: Hans Dreyer, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlín 1908; J. Hoffmeister, *Zum Geistbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel*, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft* 10 (1932), pp. 1-44.

<sup>2</sup>*Crítica del Juicio* A 190 (*Akad.-Ausg.* V, 314).

<sup>3</sup>*Ib.*, A 197 (*Akad.-Ausg.* V, 318).

“genio”, para lo cual Kant propone la traducción alemana “eigentümlicher Geist” (“espíritu original”)<sup>4</sup>. Se persigue así establecer una mediación entre la producción artística del “genio” y la experiencia estética del observador, pues el “espíritu”, considerado en general como “principio vivificador en el hombre”<sup>5</sup>, constituye una facultad perteneciente a la estructura de la subjetividad. Ahora bien, en la estética y la filosofía posteriores, este concepto de “espíritu” sirvió de fuente de inspiración especialmente en dos sentidos distintos. En primer lugar, se continuó desarrollando la relación entre el “espíritu” y la “vida” o la “vitalidad” de la naturaleza<sup>6</sup>. En segundo lugar, se acentuó hasta tal extremo la idea de la productividad de la razón intuitiva que ésta llegó a ser interpretada —más allá y en contra de la intención crítica de Kant— como modo de conocer el absoluto, vale decir como “intuición intelectual” (intellektuelle Anschauung).

En efecto, el “espíritu” se convierte en un concepto decisivo en la reinterpretación de la estética kantiana por parte del idealismo temprano. Para Schiller, quien recurría a la naturaleza de la experiencia estética con la finalidad de rescatar la unidad entre razón y sensibilidad y con la intención de elaborar un programa de pedagogía popular, el concepto de “espíritu” designa la unidad de dos impulsos fundamentales (Grundtriebe) que obran en el hombre. La “convivencia de dos impulsos fundamentales no contradice... en modo alguno la unidad absoluta del espíritu, siempre y cuando se diferencie a *éste* de aquellos impulsos. Éstos existen, por cierto, y obran *en él*, pero él mismo no es ni materia ni forma, ni sensibilidad, ni razón...”<sup>7</sup>. Esta libertad viviente, desligada de presiones o escisiones y actuante en la experiencia estética, pasa a convertirse en un ideal de cultura o de formación (Bildungsideal) de la humanidad, en la medida en que estimula la integra-

<sup>4</sup>*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* BA 161 (Akad.-Ausg. VII, 225). La difusión del concepto de “espíritu” en el idealismo alemán parece haber sido paralela a la difusión del concepto de “genio” (y a las dificultades de su traducción). Éste es justamente el caso de Kant y de su introducción del concepto de “espíritu” en la *Crítica del Juicio*. Desde el punto de vista teórico, esta evolución se explica por la convergencia de ambos conceptos en la fundamentación de la teoría estética y por la posibilidad, a ella ligada, de superar así, en la reflexión postkantiana, la contraposición entre sensibilidad y entendimiento.

<sup>5</sup>Ib.

<sup>6</sup>“El ámbito del espíritu”—escribe Schiller—“se extiende tanto cuanto es viva la naturaleza”, *Anmut und Würde* (1793), en: F. Schiller, *Werke in drei Bänden*, Munich 1981, t. II, p. 390. Fichte se expresa en términos similares: “Llamamos espíritu a esta fuerza vivificante en un producto artístico”. *Über Geist und buchstab in der Philosophie*, primera carta, en: J.G. Fichte, *Werke*, ed. por I.H. Fichte, Bonn-Berlín 1834/35 - 1845/46 (reimpresión Berlín 1971), t. VIII, p. 274.

<sup>7</sup>*Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 19ª carta, *Werke in drei Bänden*, t. II, p. 490.

ción del hombre y abre nuevas perspectivas políticas. Precisamente a estas dos ideas —a saber: a la vitalidad del “espíritu” en la experiencia universal del arte y al programa cultural sugerido por ella— se remite Fichte en sus cartas *Über Geist und Buchstab in der Philosophie*. Desde el punto de vista filosófico añade Fichte, sin embargo, una caracterización adicional del “espíritu” que significa también una suerte de superación del planteamiento kantiano con sus propios medios y que habría de tener, al mismo tiempo, consecuencias decisivas en el desarrollo ulterior del idealismo. Luego de que la *Crítica de la razón pura* había demostrado cuán problemática era la posibilidad de la metafísica para la razón teórica, consideraba Fichte indispensable replantear el problema de la metafísica a partir de la filosofía práctica. La estructura actuante y autoposicional del “yo” tiene por objeto superar la contraposición trascendental entre sujeto y objeto, de modo que sea posible completar y sistematizar definitivamente la filosofía. A diferencia de Kant —escribe así el joven Schelling—, Fichte “no ha tratado por separado... la filosofía teórica y la filosofía práctica. Pues el mérito *propio* de Fichte consiste justamente en haber *extendido* a principio de la *filosofía toda* aquel principio que Kant colocara a la cabeza de la *filosofía práctica* (la autonomía de la *voluntad*); de esta manera se convierte en fundador de una filosofía que con razón puede llamarse una *filosofía más elevada*, ya que por su espíritu ella no es *sólo teórica ni sólo práctica*, sino ambas cosas simultáneamente”<sup>8</sup>.

Todos estos temas se hallan entrelazados en el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*<sup>9</sup>. Se señala allí, en efecto —a propósito del “ejemplo” dado por Kant—, que “en el futuro toda la metafísica caerá en la moral”<sup>10</sup>, y leemos que “la filosofía del espíritu es una filosofía estética”<sup>11</sup>. En este programa se pone al descubierto la doble temática anteriormente señalada, por medio de la cual se desarrolla fructíferamente la filosofía crítica de Kant, a saber: la relación entre “espíritu” y “vida” en la experiencia estética y la reactualización de la metafísica por medio de la razón práctica. En ambos casos, el propósito es la superación de los dualismos de la filosofía de la reflexión. De Fichte mismo se conserva la autorreflexión actuante del “yo”. Pero los tres compañeros de Tübingen comparten ya unánimemente la

<sup>8</sup>*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796-1797), en: F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart y Augsburg 1856/61 (reimpresión Darmstadt 1976 ss.), sección 1/1, p. 409.

<sup>9</sup>Cf. la traducción castellana de Z. Szankay y J.M. Ripalda, en: G.W.F. Hegel, *Escritos de Juventud*, México 1978, pp. 219-220.

<sup>10</sup>Ib., p. 219.

<sup>11</sup>Ib., p. 220.

convicción de que la concepción de Fichte no sólo no logra acceder a la pretendida unificación de la razón y la sensibilidad, sino conduce incluso la reflexión a su escisión más extrema. Situado plenamente en esta tradición, se propone por eso Schelling comprender *también* la esencia de la naturaleza a partir de la esencia del “espíritu”, a fin de completar así, esta vez definitivamente, el sistema de la filosofía. Extrae, de este modo, las consecuencias de aquella posibilidad de captar el absoluto, implícita en el concepto kantiano de “espíritu”, por medio de una intuición productiva. “Intuición intelectual” y “espíritu” son términos que aparecen simultáneamente en el joven Schelling; y en un sentido exactamente contrario al de Kant, la intuición no es ya el grado más bajo, sino “lo más alto, el último grado del conocimiento al que puede elevarse un ser finito, la vida distintiva del espíritu”<sup>12</sup>.

En virtud de la identidad del espíritu (en nosotros) y de la naturaleza (fuera de nosotros), la filosofía puede ser considerada “como una *doctrina natural de nuestro espíritu*”: “el sistema de la naturaleza es al mismo tiempo el sistema de nuestro espíritu”<sup>13</sup>. Pero esta identidad sólo se hace manifiesta si se procede a reconstruir el tránsito sucesivo que recorre el “espíritu” actuante e intuitivo de la primigenia infinitud unitaria a la serie de sus representaciones finitas. La filosofía del espíritu debe desenvolverse por eso de modo “genético”, es decir debe seguir el itinerario del espíritu a través de la diversidad de sus acciones y determinaciones hasta su reencuentro consigo mismo. En este sentido —y no en el sentido de una historia fáctica— la filosofía del espíritu se convierte en una filosofía de la *historia* del espíritu: “todas las acciones del espíritu se dirigen a *representar el infinito en lo finito*. La *finalidad* de todas estas acciones es la *autoconciencia*, y la historia de estas acciones no es sino la *historia* de la *autoconciencia*... La historia del espíritu humano no será pues sino la historia de las diferentes *situaciones* a través de las cuales el espíritu llega paulatinamente a la intuición de sí mismo, a la *pura autoconciencia*”<sup>14</sup>.

Ahora bien, esta estrecha relación, existente desde un principio en la concepción del “espíritu”, entre “espíritu” e “intuición intelectual” es igualmente un punto de controversia entre Hegel y Schelling, que explica la diferente evolución de sus filosofías. Mientras Schelling prosigue la reflexión sobre la unidad originaria por la senda de la experiencia estética,

<sup>12</sup>*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (1795), 8ª carta, en: F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*. o.c., sección 1/1, p. 317.

<sup>13</sup>*Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), en: F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, o.c., sección 1/2, p. 39.

<sup>14</sup>*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, o.c., p. 262.

hallando en el *organon* del arte una mediación de la tarea filosófica de la “intuición intelectual”, completa Hegel la idea de la historicidad del “espíritu” por medio de una concepción de la “cultura” (*Bildung*) igualmente histórica y refiere el “espíritu” mismo a una estructura dialéctica, mediada ya no por la “intuición” sino por el “concepto” (*Begriff*). Esta evolución explica en parte también que el concepto de “espíritu” en Schelling vaya dejando consecuentemente su lugar preferencial al concepto de “genio”.

En el concepto de “espíritu” de Hegel hallamos los rasgos más importantes de la recepción y la polémica postkantianas aquí reseñadas, pero reformulados de una manera original. De acuerdo con aquella tradición, también en Hegel la idea de la vitalidad de la razón —sugerida en el concepto de “espíritu”— debe contribuir a superar los dualismos de la reflexión. Hegel hace suya pues la tesis de Schiller, asociando, como él, la unidad originaria y la libertad, y comparte asimismo la intención de Fichte de fundar el sistema definitivo de la filosofía sobre la base de la subjetividad actuante o de la razón práctica. Advierte, además —con Schelling—, que la deficiencia del “yo” fichteano reside en su extrema oposición frente al “no-yo” (frente a la naturaleza) y en la imposibilidad, a ella ligada, de “deducir” la vitalidad de la sustancia a partir de semejante concepto del “yo”. Pero, en su caso, es la concepción reflexiva del “espíritu”, guiada por la estructura del “concepto”, la que permite a la filosofía establecer una relación nueva y esencial con la historia, ofreciéndole así una pauta para relativizar y superar la tradición en que se halla inscrita. En efecto, si el “espíritu” ya no sólo se define como *saber de sí mismo*, sino cómo saber de sí mismo *en su exteriorización*, entonces las formas objetivas del “espíritu” —ya sea que se entienda por ellas la naturaleza, la sustancia o la realidad en general— no deben ya interpretarse como contrapuestas a él, sino deben ser más bien tomadas seriamente en cuenta en su sucesión histórica, pues todas ellas son formas de concretización del “espíritu” que se exterioriza. La concepción de la “cultura”, que Schiller y los románticos perseguían como ideal pedagógico, es proyectada por Hegel a la relación del “espíritu” consigo mismo, con el propósito de explicar en una dimensión histórica la situación moderna de extrañamiento entre razón y realidad, y de hacer posible así su superación en términos teóricos. Reconocemos aquí lo que Schelling había entendido bajo el programa de una “historia del espíritu”, pero esta vez no sólo en un sentido metodológico —como el camino de la conciencia hacia sí misma—; aun la explicación genética reposa ahora sobre la relación estructural del “espíritu” con sus propios productos, vale decir con el curso real de la historia.

El “espíritu” no es pues sólo —como en Fichte— un proceso absoluto de poner-se y hallar-se del “yo”, ni tampoco sólo —como en Schelling— un yo

sustancializado, sino es interpretado además como el saber de sí mismo en su exteriorización. De esta manera, el “espíritu” se convierte simultáneamente en meta y punto de partida del proceso. La cuestión planteada por la tradición postkantiana, la cuestión de la superación de la reflexión no es resuelta recurriendo a un principio supuestamente más evidente, obtenido a su vez por una abstracción mayor de la empiria y la historia, sino reconociendo más bien la racionalidad inherente a la historia misma. Así se pone de manifiesto la relatividad del extrañamiento entre razón y realidad: si bien éste no puede ser negado, tampoco debe ser inconscientemente absolutizado. Considerar la escisión de la reflexión como “extrañamiento” (*Entfremdung*) sólo tiene sentido en virtud de la estructura dialéctica del “espíritu” que obliga a dilucidar históricamente la relación entre subjetividad y sustancia.

Bajo esta perspectiva, la concepción kantiana de la razón práctica aparece como un desarrollo radical y consecuente del proyecto moderno de autofundamentación racional, pero de una autofundamentación que sólo parece poder afirmarse desconociéndole a las circunstancias empíricas o históricas todo rasgo de racionalidad. Ahora bien, este desarrollo mismo corresponde al proceso histórico a través del cual la subjetividad racional, partiendo de la disolución del universo armónico y cerrado de la Antigüedad, y por influencia del pensamiento cristiano, ha llegado a imponerse por sobre todo género de tradición, positividad y teleología. No obstante, la reconsideración de la “sustancialidad” de la filosofía práctica de la Antigüedad —la reconsideración de aquel contexto institucional de la praxis, del que partía la *Política* de Aristóteles— permite tomar conciencia de los límites de esta subjetividad, no exactamente en el sentido de una “pérdida”, sino de una deficiencia ontológica en la definición de la razón. En efecto, ésta no es ya capaz, ni histórica, ni teóricamente, de reconocerse a sí misma como razón realizada. La tarea que Hegel se propone mediante su concepción de la “formación” (*Bildung*) del “espíritu” es, por tanto, reformular la filosofía práctica de manera tal que ésta pueda dar cuenta de la sustancialidad de las formas de vida, sin renunciar por ello a la función fundadora de la subjetividad racional.