



Hegel y el encierro de la cultura

◆ Leticia Flores

A partir de reflexiones como las de Gadamer¹ y Taylor,² parece una evidencia sostener que, con Hegel, la filosofía abrió la interrogación al terreno de la cultura. Sin embargo, es una evidencia pesada de soportar, pues si bien el pensamiento hegeliano es el intento de situar la subjetividad no en el ensimismamiento propio del cartesianismo, sino en la encarnación de la vida social y el lenguaje, el enclaustramiento de sentido al que somete las historias diferenciales nos aleja de Hegel como solución.

De acuerdo con Taylor, la obra de Hegel pretende dar respuesta unitaria y racional a dos anhelos románticos que, por separado, habían sido realizados por el Expresionismo y la filosofía trascendentalista de Kant: el de la unidad expresiva con la naturaleza y dentro de la sociedad, y la aspiración a la autonomía radical.

Las tesis expresionistas sobre el hombre, la naturaleza y la sociedad se formulan en franca oposición con la Ilustración. Esta corriente crea un concepto de hombre como objeto expresivo —análogo a la obra de arte—, cada uno de cuyos aspectos es visto en relación con un núcleo central, un “tema” o “inspiración”. Así, ni el hombre es sujeto u ob-

jeto de un análisis científico objetivador aislado y egoísta, ni la sociedad y la naturaleza son meros instrumentos para la realización del hombre. Según la concepción de *Volk* en Herder, la comunidad es portadora de una cultura propia, única e irremplazable, que sostiene a sus miembros y posibilita que los individuos encuentren su muy particular “forma” de realización. Separarse de la comunidad significa un empobrecimiento que limita la propia realización. El acento del Expresionismo está en la unidad del hombre en la comunidad, teniendo a la vista al arte como la más alta realización humana. En cuanto a la naturaleza y contra el tenor de la dicotomía de la Ilustración cuerpo-espíritu, la

¹ Gadamer, H. G., “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en Vattimo, G. (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.

² Taylor, Ch., *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983.

◆ Profesora-Investigadora, Facultad de Humanidades



unidad expresiva engloba ambos términos en favor de la comunión con la naturaleza.

Por otro lado, la aspiración de la segunda corriente romántica a la autonomía radical encuentra su figura central en Kant. La tesis principal de la ética kantiana afirma que la libertad moral consiste en decidir contra toda inclinación (miedo o placer), contra cualquier heteronomía de la voluntad, en aras de lo moralmente justo y a favor de la voluntad racional autodeterminante. Por principio, la voluntad no cae en el mundo fenoménico, contingente y causado, sino que es un *a priori*, un *noúmeno*. La novedad kantiana en el sentido moral consistió en poner el imperativo de la ley moral dentro del hombre mismo, quebrando así completamente la heteronomía que suponía el dogmatismo teológico. No basta obrar bien; hay que seguir motivos justos. La obligación debe ser incondicional y autodeterminada. Así, la autonomía kantiana expresa la total autodeterminación cuando se respeta la ley moral, el mando autoconferido a la Razón y el sometimiento de las inclinaciones. Por el imperativo categórico, el hombre se acerca a lo divino; está en posición de alcanzar la perfección humana luchando interminablemente contra las inclinaciones. Finalmente, en la búsqueda de una libertad radical, Kant ahonda la separación del sujeto en razón-libertad y naturaleza-causalidad, estableciendo una demarcación entre el *noúmeno* y el *fenómeno*, que una larga tradición filosófica consideró, tal vez equivocadamente, como radical e infranqueable.

En esta situación, con un sujeto dividido de acuerdo a la filosofía de Kant, incompatible con los principios de la filosofía de la historia que ofrecía el Expresionismo, los románticos de la primera generación se plantean la tarea de conciliar estas dos corrientes. El ideal central consiste en alcanzar una nueva unidad con la naturaleza que incorpore plenamente la conciencia reflexiva alcanzada. Schiller, Schlegel, el joven Hegel, Hölderlin, entre otros, abordan primeramente esta cuestión desde la historia: ¿cómo unir lo más grande de la vida antigua y la moderna? La respuesta ofrece una visión del tiempo en espiral que supone el progreso y la solución de profundas oposiciones: pensamiento-razón-moralidad contra deseo-sensibilidad; libertad autoconsciente contra vida en comunidad; conciencia propia contra comunión con la naturaleza; subjetividad finita contra naturaleza infinita.

Pero aun cuando Hegel comparta con los románticos el ideal de una conciliación definitiva de las oposiciones, sus medios para resolverlas son distintos. La intuición como captación inmediata y sintetizadora del todo corresponde a la libre imaginación en los románticos y es, por principio, inexplicable en términos racionales. Para Hegel, esto no significa que la autonomía ceda; por el contrario, para no sacrificar la razón como esencia de la libertad, es necesario insistir en que la unidad de aquélla con la naturaleza y la posibilidad de explicar a ésta racionalmente, son necesariamente producidas por el espíritu. Éste es la realidad que

subyace a la totalidad del universo; tiene propósitos y fines a los que sirven los espíritus finitos, y que se expresan en la naturaleza. La respuesta de Hegel tiene su base en una concepción panteísta de la sustancia y del sentido circular de la infinitud. En palabras de Taylor: “Las exigencias de la libertad como actividad infinita por una parte, y como ordenadas por la razón, por la otra, quedan reconciliadas en su concepto de infinitud, que incorpora lo infinito y que vuelve a sí misma como un círculo”.³ El despliegue del espíritu en su más alto punto consiste en resolver la síntesis última del individuo y la totalidad, bajo una comprensión del pensamiento, al mismo tiempo como entendimiento y razón, para evitar caer en extremismos que lo circunscriban, ya sea a “una concepción abstracta, formalista, mecanicista y atomista de la vida humana”,⁴ o bien, a un expresionismo exaltado que conlleva a un irracionalismo de peligrosa cepa relativista. Siguiendo a Taylor, podemos sostener que el hegelianismo emerge en el entrecruzamiento del talante romántico y el ilustrado, y no podemos adjetivar a Hegel como un simple romántico, pues su insistencia en la importancia esencial de la razón lo convierte en un fuerte heredero de la Ilustración.

Podemos decir que la Ilustración inaugura una nueva época, pues en ella se plasman anhelos de

esperanza y voluntad de ruptura con los tiempos de la oscuridad y el dogma. “La Ilustración es la salida del hombre de su culpable incapacidad”, sostiene Kant en *Was ist Aufklärung*, y con esta afirmación se sientan las bases de una Modernidad que tendrá vigencia a lo largo de dos siglos. “La Modernidad, cuando Kant cinceló con delicadeza sus perfiles, era una esplendorosa virgen, una figura provocativa que invitaba a romper con las hostiles madrastras de la autoridad, la intransigencia y el dogma. Sus pechos amamantaron oleadas de entusiasmo, prefiguraciones utópicas, proyectos de futuro”.⁵

La Revolución francesa tuvo el carácter de signo histórico para la Ilustración en la medida en que su valor implicaba a la totalidad del género humano y probaba su incesante progreso. Acontecimiento “rememorativo, demostrativo y pronóstico”, asume Kant en *Der Streit der Fakultäten*, en que se verifica la irrupción del sentido en la historia y la aparición de un símbolo que convoca al pasado y al futuro, bajo las formas del recuerdo y el anhelo, del *logos* y el *pathos*. Emergencia de un enfrentamiento, de una confrontación entre instancias inconmensurables: la captación del acontecimiento como dato que puede ser clasificado en la memoria y la embriaguez de un acontecer que se juega en lo eufórico. La Revolución francesa tiene entonces como soporte de su programa racional al *pathos*

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ Ramírez, M. T., “Hegel: el concepto sustantivo de cultura”, texto mimeográfico, p. 10.

⁵ Lanceros, P., *La modernidad cansada*, Libertarias, Madrid, 1994, p. 17.



o, como lo llamaron Kant y Hegel, al entusiasmo. Hegel afirma que “una emoción sublime reinaba en aquel tiempo y el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo. Como si sólo entonces se hubiera llegado a la efectiva reconciliación de lo divino y lo humano”.⁶

Sin embargo, no fue la faz liberadora del anhelo y la crítica lo que se asentó en el pensamiento hegeliano. El entusiasmo queda inserto en la reflexión hegeliana sobre la Revolución francesa dentro de la furia de la libertad absoluta, la libertad incondicionada, que engendra una terrible destrucción a causa de su vacuidad. La Revolución no puede dar forma por sí sola a una nueva sociedad, pues no es capaz de estructurar funciones diferenciadas (instituciones políticas, legislativas, jurídicas), en virtud de que éstas se presentan como restrictivas de esa libertad que se quiere ilimitada. Hegel ve en la Revolución francesa un momento negativo necesario de la Historia de la Razón; sólo así el acontecimiento adquiere sentido. “Los revolucionarios franceses dejaron la vida en el intento de lograr lo imposible; sin embargo, desempeñaron sus papeles allanando el terreno al nuevo Estado. Napoleón fue impulsado a conquistar Europa, a adueñarse del poder, y lo que de ello resultó fue el Estado restaurado. Aun las consecuencias desastrosas desempeñaron su parte, ya que el Terror tuvo el efecto que Hegel

atribuye a cualquier contacto con la muerte. Llevó a los hombres de vuelta a lo universal facilitando así la fundación del nuevo Estado. Esta es la astucia de la razón”.⁷

Gracias al “ardid de la razón”, la vida queda con vida, el *pathos* “irracional” adquiere sentido y verdad, la cultura se “explica” por una causa única —el despliegue autoconsciente de la razón cósmica—, y sus más diversas manifestaciones se subsumen en una racionalidad inteligible y aceptable (la Idea universal), que jamás se entrega a la oposición ni a la lucha. El presente cobra sentido sólo dentro de la totalidad del proceso; el ahora sólo cobra valor y verdad en función del pasado que niega y el futuro en que espera completar su esencia. Este vaciamiento del presente, o bien este cobrar sentido en función de la historia del *Geist*, es fundamental para la idea de progreso, en la medida en que el tiempo presente se concibe como un momento en el desarrollo de la Idea universal. Las emergencias culturales no valen o no adquieren sentido más que en función del papel de transición o superación que les es propio.

El proyecto de la Modernidad ilustrada, la puesta en cuestión del dogma, quedó incompleto, pues el rostro metafísico de la Modernidad sometió a lo “irracional”, ese *pathos* inicial manifiesto en el desacato a la autoridad, a las exigencias de una

⁶ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, FCE, México, 1986, p. 688.

⁷ Taylor, Ch., *op. cit.*, p. 233.

razón que no tiene otra meta que autorrealizarse, conformando así un nuevo paradigma en el que la complejidad de lo real se somete a las exigencias de un sistema, a los espacios de una “teología secular”, en donde se encuentra demostrada la unidad ontológica del método y la historicidad. Para Hegel, “la *historia*, es el devenir que se sabe, que se *mediatiza* a sí mismo —el espíritu enajenado en el tiempo— pero esta enajenación es también la enajenación de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento, y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual, desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo, tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él* es, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su *ir dentro de sí*, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí separado —el interior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu”.⁸

Para que la historia no sea una simple narración de acontecimientos dados en el tiempo, es necesario enmarcar dichos acontecimientos históricos

dentro de una estructura global que nos permita acceder a su significación; esta historia general es la historia del desarrollo del espíritu universal; el despliegue de la historia y su efectividad es de orden racional, pues el espíritu universal, que es la sustancia de la historia, posee una naturaleza única e invariable.

“Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra —lo que acaece enteramente—, la vida de Dios, y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se encuentre, devenga para sí mismo, que confluya consigo mismo; empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí [...] sólo en el plano del pensamiento desaparece, se evapora todo lo extraño (lo accidental como inesencial), el espíritu aquí es absolutamente libre. Con lo cual queda proclamado, al mismo tiempo, el interés de la idea, de la filosofía”.⁹

La idea es el principio guía y generador de las etapas del progreso histórico, y la sucesión lógica con que se nos presentan los hechos deriva de esta determinación; la historia es, en general, el despliegue de la autogestión del espíritu en el tiempo. “El fin de la historia universal es [...] que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en el mun-

⁸ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, pp. 472-473.

⁹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, México, 1985, p. 28.



do presente, se produzca a sí mismo objetivamente”.¹⁰ Saber de sí que es saber la Verdad, acceder a un Saber Absoluto que se trama enteramente en la circulación productiva, en el circuito de la verdad y el sentido. En Hegel, el proceso de la totalidad histórica es visto como un proceso homogéneo que no da cabida a la irrupción de historias diferenciales —con sus propios ritmos y tiempos—, pues el paradigma teórico en que se mueve plantea la existencia de una historia única, en donde la diferenciación y emergencia de la multiplicidad cultural se insinúan como instantes dentro de la expresión planificada de una razón que las supera y las encierra.

A Hegel le sedujo de la Ilustración su faz utilitaria e instrumentalista —y no la faz crítica e irreverente que se niega al establecimiento de autoridades—, por lo que puso el acento en la racionalización pautaada por la eficiencia y la productividad. La tendencia ilustrada, bajo este sesgo, ha sido definitoria en la civilización moderna, en contrapeso a la corriente romántica que ha sido reducida, en su operación, a la estructura de la realización individual. En palabras de Taylor, “la civilización moderna ha visto proliferar las visiones románticas de la vida privada y realización,

junto con un creciente racionalismo y burocratización de las estructuras colectivas, y una actitud francamente explotadora hacia la naturaleza. Podemos decir que la sociedad moderna es romántica en su vida privada e imaginativa y utilitaria o instrumentalista en su vida pública efectiva”.¹¹

Hegel abrazó las aspiraciones del Romanticismo, pero bajo una realización racional que pareciera anularlas. Las culturas, esos conjuntos significativos o urdimbres de sentido en los que coinciden interpretación y lenguaje,¹² quedan sometidas a la clausura, al encierro de un único sentido cultural, de una sola razón ontológica que, si bien supone la fundación de la *Sittlichkeit* (eticidad), no será vista más que como la encarnación del *Geist*.

Es la idea absoluta la que despliega un mundo diferenciado. La voluntad racional humana encuentra un contenido, no despojándose de toda particularidad en su intento por alcanzar una libertad y universalidad, que sólo pueden ser formales, sino descubriendo sus nexos con la razón cósmica, y por tanto, llegando a discernir qué aspectos de nuestras vidas como seres particulares reflejan lo verdaderamente concreto universal que es la Idea.¹³

La supremacía de la *Sittlichkeit* se debe a que ésta se encuentra en íntima conexión con la estruc-

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía...*, op. cit., p. 76.

¹¹ Taylor, Ch., op. cit., p. 140.

¹² Lanceros, P., “Antropología hermenéutica”, en Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, pp. 45-57.

¹³ Taylor, Ch., op. cit., p. 157.

tura ontológica de las cosas. La dialéctica del *logos* hegeliano que, según Althusser, se estructura a partir de una contradicción no sobredeterminada,¹⁴ es una dialéctica inmanente al proceso histórico. El despliegue del saber “ve el contenido retornar a su propia interioridad, su actividad se sumerge más bien en ese contenido, ya que es el sí mismo inmanente del contenido como lo que al mismo tiempo ha retornado a sí, y es la pura igualdad consigo mismo en el otro; esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinabilidad y su vida concreta, precisamente cuando parecen ocuparse de su propia conservación y de su interés particular, hacen todo lo contrario, es decir, se disuelven a sí mismas y se convierten en momento del todo”.¹⁵

La dialéctica del *logos* hegeliano es un movimiento que se trama enteramente en el sentido; la negatividad o instancia negante que podría dar cuenta de la diferenciación cultural es sólo un momento dentro del desarrollo del ser, del sujeto que no es más que el contenido en su propia reflexión de sí. Hegel sabe que el espíritu sólo puede conquistar su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento, cuando

tiene el valor de mirar de frente a la muerte, pero reteniendo lo muerto para hacerlo permanecer en el ser. La teoría hegeliana determina al ser como pura presencia, ya sea bajo la forma de objeto, ya bajo la de conciencia: “la presencia en sí del saber absoluto; la conciencia del ser-junto-a-sí en los *logos*, en el concepto absoluto, sólo habrán sido distraídas de sí mismas durante el tiempo de un rodeo [...] la presencia en sí, reenvía la presencia a sí misma, organiza la circulación de su previsión. Desde siempre el movimiento de la presencia ha puesto ya en marcha el proceso de su reapropiación”.¹⁶

Al moverse dentro de la lógica de la presencia, Hegel subsume la negatividad a la trama del sentido e imposibilita que la reflexión sobre la cultura adquiera un carácter múltiple y diferencial, pues “en Hegel, los tres momentos de la triplicidad designan cada uno algo que el pensamiento no puede tratar como un término vacío desde el momento en que se ha apoderado conceptualmente del él”.¹⁷

A este tejido de saber que centra su atención sólo en el desarrollo del sentido, Derrida lo llama economía restringida.¹⁸ El salir de la cárcel conceptual en la que nos encierra Hegel y poder comprender sin totalitarismos metafísicos la diversidad

¹⁴ Althusser, L., “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1981.

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶ Derrida, J., “El pozo y la pirámide”, en D’Hond, J. (coord.), *Hegel y el pensamiento moderno*, Siglo XXI, México, 1977, p. 31.

¹⁷ Dubarle, “Lógica formalizante y lógica hegeliana”, en D’Hond, J., *op. cit.*, p. 139.

¹⁸ Derrida, J., “De l’économie restreinte a l’économie générale. Un hégelianisme sans réserve”, en *L’Arc*, núm. 32, París, 1971.



cultural, supone, siguiendo a Foucault, “apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte”.¹⁹ Es decir, que para poder ir más allá de Hegel, hay que detectar en nuestra reflexión hasta dónde seguimos enfrascados en un sesgo moderno que nos impone encierros y nos aleja de esa otra faz crítica de la Modernidad, que posibilita la comprensión y aleja al juicio de valor de las guillotinas robespierrianas; para ir más allá de Hegel hay que, como dice Bataille, ser en primer lugar Hegel, pero entrando en una complicidad sin reserva con él; hay

que someter sus conceptos a un temblor que los desplace y los reinscriba en una nueva configuración que exceda la seriedad del *logos* hegeliano. Ir más allá de Hegel implica tomar en serio el discurso hegeliano, recorrer los caminos del filósofo, comprender sus juegos y sus astucias, seguir a Hegel hasta el punto de darle la razón contra sí mismo y arrancar la operación a la interpretación demasiado concienzuda que le dio; seguir a Hegel contra Hegel no es situarnos en el fin de la historia y la cultura (cara negativa del gesto moderno), sino abrirnos a la comprensión de que cada cultura, en ausencia de un sentido que la trascienda, produce sus formas de verdad y error, y que la multiplicidad de racionalidades diferenciales no puede (ni debe) reducirse a (ni explicarse por) una única racionalidad verdadera, pues si hay algo que caracterice a la cultura es que siempre se manifiesta en plural.

¹⁹ Foucault, M., *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1983, pp. 58-59.