

LOS LÍMITES DE LA TRANSPARENCIA. TAYLOR SOBRE HEGEL EN CONTEXTO.¹

The limits of Transparency. Taylor about Hegel in context.

Juan Manuel Cincunegui² (USAL)

manucincunegui@gmail.com.

Resumen.

En su obra dedicada al estudio de Hegel (1975), el filósofo canadiense Charles Taylor establece una estrecha relación entre los modos de argumentación y el propósito del filósofo de Jena y pensadores contemporáneos como Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty. Según Taylor, las obras de estos filósofos son cruciales para escapar del hechizo que ha impuesto la epistemología moderna. A pesar de las similitudes, la convergencia está limitada por el expresionismo racionalista de la metafísica hegeliana, irreconciliable con la crítica anti-epistemológico que caracteriza a estos otros autores.

Palabras clave: Hegel, Fenomenología, Epistemología, Metafísica, Charles Taylor.

Abstract.

In his work devoted to the study of Hegel (1975), Canadian philosopher Charles Taylor establishes a close relationship between the modes of argument and purpose of the philosopher of Jena and contemporary thinkers such as Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein and Maurice Merleau-Ponty. According to Taylor, the works of these philosophers are crucial to escape the spell imposed by modern epistemology. Despite the similarities, the convergence is limited by the rationalist expressivism of Hegelian metaphysics, irreconcilable with the anti-epistemological criticism that characterizes these authors.

¹ Artículo recibido el 06/13, aprobado el 07/13.

² Licenciado y Doctor en Filosofía. Universidad Ramon Llull, Barcelona, España.

NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires. Editor responsable Juan Pablo E. Esperón, ISSN 1853-7596. Volumen III, Año 3, 2013. Sitio web: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>*

Keywords: Hegel, Phenomenology, Epistemology, Metaphysics, Charles Taylor.

Introducción.

Una de las características salientes de la obra del filósofo canadiense Charles Taylor es su insistente controversia con las teorías mentalistas y representacionistas del conocimiento. Estas teorías, ilustrada de manera paradigmática por la filosofía cartesiana, promueven una visión del conocimiento en la cual mente y mundo se encuentran irremediabilmente separados, unidos en todo caso por medio de un puente o lazo nunca explicitado convincentemente. Pese a los problemas que dicha concepción del conocimiento, del hombre en general y del lugar que éste ocupa en el mundo conllevan especialmente las recurrentes amenazas escépticas y solipsistas, la perspectiva dualista se encuentra aun viva y extiende sus tentáculos a todos los ámbitos de la cultura moderna.

Con el fin de romper el conjuro que la epistemología moderna ha puesto sobre nuestra forma de vida, Taylor se reconoce heredero de un conjunto de pensadores (Aristóteles, Hegel, Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, entre otros) que comparten una visión y una estrategia análogas. Estos autores creen que es imprescindible retroceder, poniendo entre paréntesis el modo de cognición acotado de la razón objetivante, con el propósito de alcanzar sus condiciones trascendentales de posibilidad, utilizando para ello un tipo argumentación, inaugurada por Kant en nuestra tradición, que buscan exponer el modo constitutivo del ser del hombre, el cual es caracterizado por la interacción no contingente entre mundo y subjetividad.

Sin embargo, pese a las profundas convergencias que existen entre los autores citados, cabe destacar profundas divergencias. Quizás, la más evidente resulta del intento, por parte de Hegel, por establecer, no sólo la encarnación intrínseca de la subjetividad en la naturaleza, sino también, y lo que resulta a todas luces problemático desde la perspectiva secular contemporánea, la subjetivización de la naturaleza. En este artículo vamos a concentrarnos en esta cuestión.

I. Metafísica y Epistemología.

Frederick Beiser ha señalado que el “renacimiento” de Hegel, en el mundo anglosajón, alcanzó su cúspide con la publicación del estudio de Taylor de 1975. A diferencia de lo que ocurre con otros estudios, el de Taylor intenta dar cuenta de la totalidad del sistema hegliano con el propósito de mostrarlo como un edificio de gran sutilidad y sofisticación intelectual³. Según Beiser, Taylor identifica la metafísica como el corazón del sistema. El tema central es el espíritu autoimpuesto, el factor determinante que sostiene las partes unidas como una totalidad sistemática: es decir, la idea de un espíritu absoluto que se impone a sí mismo en la historia y la naturaleza, y a través de ellas.

La relevancia de la obra de Taylor se pone de manifiesto si recordamos que desde la década de 1960 muchos fueron los estudiosos que se apuntaron a la aproximación no metafísica, hasta el punto de que esta se ha convertido en la interpretación dominante del pensamiento social y político⁴. Por lo tanto, pese a la importancia que la obra de Taylor tuvo para el resurgimiento del interés en la filosofía hegeliana en el mundo anglosajón, este renacimiento no gravitó en torno a su interpretación. Muchos estudiosos, aun admitiendo la relevancia de la metafísica como una dimensión privilegiada, insistieron en que no era indispensable para la comprensión de todos los aspectos del pensamiento del filósofo alemán. En especial, en lo que concierne al pensamiento político y social, sostenían que la metafísica era un asunto prescindible, en cuanto era posible alcanzar una comprensión adecuada en estas otras áreas sin necesidad alguna de dar cuenta de ella. Algunos cuestionaron la interpretación “metafísica” afirmando que el sistema resultaba

³ BEISER, Frederick , “Introduction: The puzzling Hegel Renaissance.” en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, de Frederick Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁴ Beiser cita a Steven Smith, *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, pág. xi; Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1990, págs. 4-6; Mark Tunick, *Hegel's Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1992, págs. 14, 17, 86, 99; Michael Hardimon, *Hegel's Social Philosophy*. Cambridge UK, Cambridge University Press, 1994, pág. 8; and Alan patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, págs. 16-27; Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, New Haven, CT, Yale University Press, 1999, págs. 83-84, 126, 135-136, 140, 151-152, 360-361; John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2000, pág. 330.

más comprensible en continuidad y como radicalización de la crítica kantiana de la propia metafísica. Beiser identifica tres clases de interpretaciones no metafísicas que han surgido a partir de 1970. Por un lado, la *category theory* de Klaus Hartmann, para quien la filosofía de Hegel no es una especulación acerca del absoluto o el espíritu, sino el intento por desarrollar un sistema de categorías a partir del cual pensamos el mundo. Otra, la desarrollada por Robert Pippin en su *Hegel's Idealism*, que hace de la unidad de la apercepción kantiana el principio de la autoconciencia como condición necesaria de toda experiencia. Finalmente, la interpretación de Robert Brandon, que ve a la teoría hegeliana ocupada, fundamentalmente, con la dimensión normativa de la vida, la experiencia y el discurso, al tiempo que sostiene que la exposición alrededor de la noción del espíritu debe ser comprendida en término de reconocimiento mutuo, implícito en las normas.

Estas consideraciones tienen especial relevancia para nosotros, en cuanto ofrecen un marco para comprender la crítica a la interpretación de Taylor por parte de los adherentes de la lectura no metafísica. Como ha indicado Smith respecto a la posición de Robert Pippin, el llamado “Idealismo absoluto” haría referencia, de acuerdo con su lectura, al logro de cierta perspectiva sobre el conocimiento. Esta realización, en línea con la crítica kantiana, alcanzaría de manera más plena una adecuación con el principio idealista, antimetafísico, que postula la autodeterminación del pensamiento. De esto se desprende que, para Pippin, “Idealismo Absoluto” significa la exposición final o absoluta sobre el conocimiento, y no como pretende el mito metafísico que sobre Hegel se ha elaborado, un conocimiento sobre el absoluto divino. Es decir, para Pippin, el Idealismo Absoluto ofrece una perspectiva en la que toda afirmación del “más allá”, o el “detrás” que, hipotéticamente, hace factible el mundo de las apariencias, estaría ausente⁵.

De este modo, el renacimiento de Hegel en la filosofía angloestadounidense puede ser entendido sobre la base del desplazamiento que ha tenido su metafísica, haciendo oídos sordos a los aspectos que resultan

⁵ SMITH, Nicholas H., *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge U.K. Polity, 2002, p. 72.

más problemáticos a la hora de adecuarse a los criterios seculares y positivistas de nuestra época. Sin embargo, una aproximación de este tipo viene acompañada de toda clase de cuestionamientos debido a que, pese al interés que puedan presentar los asuntos tratados, queda latente la duda de estar traicionando al “verdadero” Hegel en nombre de nuestros intereses. Además, ciertos aspectos de su filosofía parecen irreductibles, como ocurre con la dimensión religiosa de su pensamiento. Sea como sea, ninguna de las interpretaciones citadas resulta adecuada para ofrecer una explicación completa del intento de Hegel. Como dice Beiser:

Todas estas interpretaciones nos dan únicamente una mitad de la ecuación hegeliana: la manera en la cual pensamos acerca del universo; no nos dan la otra mitad: lo que es el universo en sí mismo. El absoluto hegeliano fue siempre llamado a significar el universo en su totalidad, la identidad de sujeto y objeto. No sólo cómo pensamos acerca del mundo, sino el mundo en sí mismo.⁶

Beiser también apunta a la irreductibilidad de la *Naturphilosophie* hegeliana, que se encuentra en el corazón del sistema. Hegel especula acerca de la naturaleza del universo viviente y material, utilizando para ello una metodología que se encuentra muy alejada del modo de experimentación al que nos tiene acostumbrada la ciencia natural contemporánea. La *Naturphilosophie* de Hegel es enfáticamente metafísica: se trata de explicitar algo acerca de la propia naturaleza, no sólo acerca del modo en que debemos pensar acerca de ella o la estructura normativa del discurso referente a ella⁷.

El renacimiento en los estudios hegelianos se enfrenta, por lo tanto, a la siguiente encrucijada. Por un lado, continuar con una interpretación no metafísica que resulta en una construcción que procede a responder nuestros intereses contemporáneos, más que a dar cuenta de la historia real, con el consecuente riesgo de caer de pleno en la amenaza de anacronismo; o por el contrario, realizar una labor historiográfica que desemboque en un mero desempeño de anticuario.

⁶ BEISER, Frederick , “Introduction: The puzzling Hegel Renaissance.” en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, p. 5-6.

⁷ BEISER, Frederick , “Introduction: The puzzling Hegel Renaissance.” en *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, p. 9.

Sin embargo, Beiser sostiene que estas no son las únicas alternativas que tenemos a nuestra disposición, y recuerda que en los Estados Unidos de América y en la Inglaterra del siglo XIX y principios del siglo XX, la lectura de la obra de Hegel era mucho más popular de lo que resulta actualmente. La razón de este interés es que el programa original hegeliano aun podía considerarse una inspiración para personas que habitaban una cultura más religiosa y menos positivista, que se enfrentaban con preocupación a los conflictos entre la fe y la razón, como el propio Hegel hizo en su momento⁸.

II. La ruptura originaria.

De acuerdo con Taylor, la filosofía Hegeliana se despliega como una respuesta a un conjunto de problemas y aspiraciones relevantes para su época. Heredero de la filosofía kantiana y fichteana, Hegel pretende encontrar una solución a la dicotomía recibida, en la que se evidencian dos anhelos. Por un lado, la demanda expresiva de unidad del hombre consigo mismo, con sus congéneres y con la naturaleza en general. Por el otro, la aspiración a la libertad, a la autonomía absoluta del individuo. La tarea fundamental de su filosofía, por lo tanto, es la superación de la oposición manifiesta entre estos dos extremos.

Hegel interpretó la ruptura de la unidad originaria de la Grecia antigua no como un evento contingente de la historia, sino más bien como un estadio en el desarrollo ineludible que, como contracara, ofrecía en la modernidad una experiencia de fragmentación y exilio frente a una sociedad y un universo mecanizado. Para Hegel, la reconciliación en la cual esta oposición entre la unidad expresiva y la libertad estaba llamada a tener lugar, sólo podía lograrse de manera articulada en el lenguaje de la razón.

Taylor identifica cuatro oposiciones que surgen de la ruptura original de la unidad expresiva:

- 1) La del *anthropos*, como sujeto cognoscente, que se ve separado de su naturaleza expresiva original. En su versión extrema, atribuye toda formalidad de la experiencia a su propio entendimiento, en

⁸ BEISER, "Introduction", p. 7.

contraposición a atribuírselo a la realidad con la cual entra en contacto. Para esta perspectiva no hay mediación posible entre la mente y el mundo. Hegel responde objetando la incoherencia que supone establecer algo que se encuentra más allá de la mente, y al mismo tiempo pretender que somos capaces de establecerlo fuera de nuestro alcance.

2) La que ocurre dentro de la propia persona, como una escisión entre su voluntad racional y su naturaleza (deseos, inclinaciones y afinidades). Esto pone de manifiesto la oposición entre dos requerimientos que dominan al agente. Por un lado, el llamado a la libertad que se dirige a nosotros en cuanto agentes racionales y nos compromete a actuar a partir de motivos que emanan exclusivamente de nosotros mismo. Por el otro, nuestras inclinaciones naturales que, al ser dejadas de lado por un modelo de libertad desencarnada, ponen de manifiesto el carácter defectivo de esta autocomprensión.

3) La que surge entre el individuo y su tribu o comunidad. El creciente sentido de identidad que produce la autoconciencia del individuo trae como consecuencia una oposición práctica, un conflicto de intereses entre el hombre y la sociedad. Dice Taylor:

El hombre para ser libre debe ser su propio amo, y por consiguiente, no estar subordinado a otros. Pero al mismo tiempo, el hombre por sí solo es débil y necesariamente dependiente de la ayuda exterior. La libertad del simple individuo es por lo tanto una cosa muy circunscrita y quimérica. Pero lo que es aun más importante, el hombre como ser cultural sólo desarrolla una mente y propósitos propios a partir del intercambio con otros; la propia aspiración a la libertad individual se nutre en este intercambio, y puede ser lograda por el individuo en solitario. Debe ser compartida en una sociedad que sustente una cultura que la nutra e instituciones que den cumplimiento a la misma. La libertad parece requerir independencia individual e integración dentro de una vida más grande⁹.

4) La que se produce entre el espíritu finito y el espíritu infinito. Entre las demandas de autonomía y aquellas otras que surgen de nuestra participación en el curso de la vida infinita. Desde la

⁹ TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press, 1975, p. 78.
 NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de 270*
Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel, Buenos Aires. Editor responsable Juan Pablo E.
Esperón, ISSN 1853-7596. Volumen III, Año 3, 2013. Sitio web: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>

perspectiva del sujeto finito, separado, el curso de los eventos que lo afectan se distinguen en oposición de aquellos que él mismo realiza. La perspectiva antigua que requería del agente una reconciliación con el destino, sólo puede ser interpretada, desde la perspectiva moderna, como una rendición. Dice Taylor:

Pero el curso de las cosas es en algún sentido una expresión del espíritu cósmico, y por consiguiente verlo como algo completamente otro es definirse a uno mismo en oposición con el espíritu cósmico. Por un lado, estar unido al espíritu infinito, incluso más, verse a uno mismo como vehículo suyo, sería reconocer en el propio destino una expresión de una realidad de la que uno no puede dissociarse¹⁰.

La tarea de reconciliación, según Hegel, no consiste en regresar a la conciencia primitiva antes de la ocurrencia de la separación entre el sujeto y la naturaleza, sino en tratar de retener los frutos de dicha separación, en este caso la libertad de la conciencia racional, al mismo tiempo que nos esforzamos en la unidad con la naturaleza, la sociedad, Dios y el destino¹¹. Una reconciliación de estas características sólo puede comprenderse en contraposición a las nociones dualista y mecanicista del sujeto a las que se opone. Para los adherentes de estas doctrinas, el sujeto –como centro de la conciencia– es una entidad inmaterial que se opone al mundo, incluso al propio cuerpo del agente. Sus funciones espirituales son atribuidas, de manera exclusiva, a la “mente” que es concebida como una entidad plenamente autotransparente, capaz de contemplar sus propios contenidos¹². Como señala Taylor, una noción de este tipo no reserva espacio alguno para una noción de la vida, en continuidad con la noción aristotélica de forma auto-organizada y automantenida, que sólo puede operar y por ello es inseparable de su encarnación material. El dualismo atribuye las funciones inteligentes a la mente, y considera al cuerpo en términos puramente mecanicistas.

A la noción hilemórfica de Aristóteles, en la que los seres vivos son concebidos en posesión de un alma que es inseparable del cuerpo, Hegel

¹⁰ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 79.

¹¹ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 80.

¹² TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 81.

suma la noción herderiana del lenguaje, en la cual las palabras adquieren su significación como expresión o encarnación de ciertas clases de conciencia. De acuerdo con Herder, el lenguaje no es un conjunto de signos, sino más bien un medio en el cual se expresan ciertos modos de ver y ciertas experiencias. La teoría de Herder, en consonancia con la doctrina aristotélica que establece la relación intrínseca del alma y el cuerpo, sostiene una noción del pensamiento que resulta inconcebible independientemente de todo lenguaje, arte, gesto o algún otro medio externo. De esta manera, la concepción hegeliana del sujeto obtiene del principio de encarnación necesaria su primera determinación en cuanto (1) animal racional y, (2) en cuanto ser expresivo. Dice Taylor:

La teoría expresivista de Hegel no conlleva el hiato entre vida y conciencia que encontramos en el dualismo cartesiano-empirista. Para este último, las funciones vitales son relegadas al mundo del ser extenso, material, y deben ser entendidas de manera mecanicista; mientras las funciones materiales pertenecen a una entidad separada, no material. Por eso Descartes puede mirar a los animales como máquinas complejas. Pero para cualquier seguidor de Aristóteles, esta clase de dicotomía es insostenible. Porque una cosa viviente es una unidad funcional y no sólo una concatenación de partes. Además, el hecho de mantener cierta forma a través de condiciones cambiantes muestra una suerte de proto-propósito, incluso un tipo de proto-inteligencia en lo que respecta a las circunstancias novedosas, semejante a la que muestran los seres autoconscientes de manera explícita en su lucha por alcanzar metas y su habilidad para tenerse en cuenta a sí mismos y a su entorno, para lograr dichas metas. En otras palabras, la cosa viviente no es sólo una unidad funcional, sino también algo en la naturaleza de un agente; y esto lo pone en la línea de desarrollo que alcanza su cúspide en el sujeto humano¹³.

Aunque comparte con Herder la convicción de que la particularidad humana resulta irreductible, y entiende al *anthropos* como una totalidad cuya conciencia reflexiva no deja nada inalterado en su constitución, Hegel está convencido de que esto no le obliga a establecer una distinción radical entre el animal humano y el resto de los seres vivientes. Aunque es cierto que el ser humano no puede ser considerado como un mero animal al que se le han sumado, como un apéndice, las funciones de su racionalidad, y por ello debe ser entendido sobre la base de principios adecuados a sus características

¹³ TAYLOR, Charles. *Hegel*, pág. 83.

exclusivas, comparte con el resto de los seres vivos el hecho de ser una entidad irreductible en términos analítico-compositivos, o lo que es lo mismo, comparte el hecho de que cada una de sus partes sólo es comprensible en relación con todas las otras y con la totalidad.

Esto se ve complementado por una visión de la totalidad en la forma de una jerarquía de seres, en cuyos estadios superiores se realiza de manera más perfecta lo que en los estadios inferiores sólo se encarna imperfectamente. Una visión de este tipo conlleva una negación implícita del reduccionismo, en cuanto impide todo intento de explicación de las funciones superiores de lo viviente a partir de las funciones inferiores del organismo. De forma análoga, Hegel extiende esta jerarquización más allá de los seres vivientes. Toda la creación participa de un orden. Lo viviente es a la conciencia, lo que el sistema solar es a lo viviente.

Las teorías filosóficas dualistas, como el cartesianismo, que explícitamente imaginan al ser humano dividido dentro de sí, separado de sus congéneres, escindido de la naturaleza y del espíritu infinito, no son, como pudiera creerse, manifestaciones contingentes, sino más bien las exigencias que el propio desarrollo del pensamiento racional ejercita sobre el hombre, poniéndolo en desacuerdo consigo mismo y oponiéndolo a la vida.

No encontramos la racionalidad del *anthropos* al comienzo de su itinerario, sino al final, como una realización de su devenir. Eso significa que para entender al ser humano debemos dar cuenta, por un lado, de su historicidad constitutiva, y por el otro, del modo en que esa historicidad se despliega a través de diferentes estadios en un proceso que lo lleva a su realización. Eso impone a Hegel la labor de establecer, además de las formas de vida de las que hemos hablado, una jerarquía de modos de pensamiento y expresión, vehículos para alcanzar la meta de la plena comprensión del espíritu. A la historia humana, la entiende Hegel, como un ascenso a través de una jerarquía de modalidades del pensamiento, una escalera de formas culturales.

III. El hombre y el Espíritu.

De todo esto se infiere una noción del sujeto que sólo puede existir de manera encarnada, un sujeto conducido a través de sus inclinaciones e impulsos a una unidad irreflexiva consigo mismo y la naturaleza, a la que la razón se enfrenta con el fin de realizarse. Es decir, un sujeto complejo, a un mismo tiempo idéntico y opuesto a su encarnación, definido a partir (1) de sus condiciones existenciales (su naturaleza encarnada); y (2) de su vocación teleológica, orientada hacia su propia perfección de racionalidad y libertad.

Esa complejidad intrínseca del sujeto, que incluye dentro de sí identidad y oposición, mantiene su unidad por medio de un patrón temporal en el cual la identidad primitiva da lugar a una división que habita de manera latente desde el comienzo en el interior de la unidad originaria. La naturaleza bruta, cultivada con el propósito de alcanzar las aspiraciones superiores del ser humano, lo lleva a identificarse, de manera estrecha, con un hipotético yo superior que se establece por medio de la pugna que ejerce contra sí mismo, contra sus congéneres y su entorno, para mantener a la naturaleza vencida acorralada. Pero la historia humana no acaba con la división. Por el contrario, el hombre está llamado a encarnar formas culturales superiores que expresan, de manera ascendente, un plan que supera las aspiraciones del individuo autónomo.

La teoría del sujeto, expuesta por Hegel, no sólo se aplica al *anthropos*, sino también al Espíritu o *Geist*. De manera semejante a lo que ocurre con el hombre, el Espíritu también se encuentra necesariamente encarnado. En este caso, la encarnación significa que no puede existir independientemente del universo.

Pero mientras en el *anthropos* el modelo hilemórfico aristotélico y la teoría expresivista herderiana se aplican separadamente a dos dimensiones distintas de la encarnación humana, (1) la dimensión funcional de la vida y, (2) su expresión cultural o "identidad", en el caso del *Geist*, estas dos dimensiones coinciden perfectamente. De este modo, según nos dice Taylor, "el universo es la encarnación de la totalidad de las 'funciones vitales' de Dios, es decir, de las condiciones de su existencia. Y también es en todo una expresión de Dios, es decir, algo puesto por Dios con el fin de manifestar lo que él es"¹⁴.

¹⁴ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 88.

La estructura general del universo, por lo tanto, se encuentra determinada por el hecho de que es encarnación y expresión del Espíritu o *Geist*, y por ello debe contener una jerarquía de seres que van, desde las formas inanimadas inferiores, a través de varias clases de especies vivientes, hasta llegar al hombre. Y esto porque la realización del Espíritu se encuentra atada al desarrollo del hombre de manera intrínseca, a través de una jerarquía de formas culturales y modos de conciencia que se suceden en el tiempo para dar forma a la historia humana. Dice Taylor:

¿Qué es entonces para el *Geist* alcanzar la autoconciencia racional en libertad? Si la estructura del universo es tal con el fin de ser la encarnación/expresión del *Geist*, entonces el *Geist* alcanza la autoconciencia cuando ésta es reconocida. Por supuesto, esto sólo puede ser reconocido por nosotros, espíritus finitos, porque somos los únicos vehículos de la conciencia. Pero al reconocer que ésta es la estructura de las cosas, al mismo tiempo trasladamos el centro de gravedad de nuestra propia identidad. Vemos que lo más fundamental acerca de nosotros es que somos vehículos del *Geist*¹⁵.

A diferencia de lo que ocurre con el *anthropos*, para quien el logro de la perfecta autoexpresión le obliga al reconocimiento de un campo circunscrito, irreductible, que no está en sus manos controlar; para el Espíritu o *Geist*, en cambio, toda su encarnación debe ser entendida como expresión suya, lo cual implica un modo de libertad radical.

De acuerdo con Taylor, la libertad radical del Espíritu no es incompatible con una estructura necesaria de las cosas. Las dos nociones están conectadas de manera intrínseca. Por un lado, se dice que el propósito básico del Espíritu es ser. Por el otro, en lo que respecta a su contenido, que su quintaesencia es la racionalidad. Mientras la libertad del *anthropos* implica la asunción de su propia naturaleza donada y una posibilidad de innovación acotada a un marco predeterminado, para el *Geist* el único punto de partida es el requerimiento de ser de la propia subjetividad, cuyo único contenido es la racionalidad.

Kant demuestra, por medio de sus argumentos trascendentales que, para nuestra experiencia del mundo, es imprescindible que podamos distinguir entre *An sich* y *für uns*, lo cual requiere a su vez de las categorías. Es decir, no

¹⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 91.

podemos formarnos una noción coherente de la experiencia sin incluir las distinciones apuntadas. De manera análoga, aunque más compleja, los argumentos dialécticos hegelianos pretenden probar las condiciones estructurales del Espíritu encarnado. Hegel sostiene que *Geist* o el Espíritu no puede ser en abstracción de los espíritus finitos. O lo que es lo mismo, que la coherencia de una noción, como la del espíritu encarnado, nos obliga a conceder que, en tanto encarnación, necesita estar ubicado de manera determinada. En los dos casos, el límite conceptual se refiere a algo más que al significado de los términos. Dice algo sobre la estructura misma de las cosas. Para Kant, se trata de los límites de la mente. Para Hegel, los lineamientos del universo.

Hegel pretende que es capaz de mostrar, a partir del examen al que somete el mobiliario del mundo, que éste no puede ser otra cosa excepto una emanación del Espíritu. Por medio de un argumento dialéctico, sostiene que las cosas en el mundo no pueden existir por sí mismas porque son contradictorias, y de ello deduce que sólo podemos comprenderlas como partes o aspectos de una realidad más profunda en la cual participan¹⁶. A fin de sortear la regresión infinita, acude a una doble argumentación. Dice Taylor:

Evitamos la regresión infinita a través de un círculo. Mostramos en nuestra dialéctica ascendente que la realidad finita sólo puede ser como emanación del *Geist*, por consiguiente que dada la realidad finita, el *Geist* autopostulante debe ser. Pero luego podemos también demostrar... que el *Geist* autopostulante, que es un Espíritu cósmico que establece las condiciones de su propia existencia, debe postular la estructura de las cosas finitas que conocemos¹⁷.

No se trata, como pudiera creerse, de un argumento circular. La dialéctica ascendente comienza con un postulado y procede por medio de una inferencia, pero a lo que llega es a una necesidad ontológica, a la base existencial de todas las cosas. La realidad finita no es de manera contingente. Se manifiesta como realización de un plan cuya articulación se adecua a una fórmula de necesidad racional.

¹⁶ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 97.

¹⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 98.

A fin de clarificar la posición hegeliana, Taylor identifica dos visiones con las cuales no deberíamos confundirla. Por un lado, la visión teísta, que contempla el mundo como una creación de Dios y concibe a éste como una entidad separada e independiente del universo. Por el otro, la visión naturalista, que concibe al mundo como un hecho bruto cuyas propiedades permiten la evolución de ciertos seres que son capaces de convertirse en vehículos de la vida racional e incluso llegar a concebirse a sí mismos como vehículos de la totalidad.

Desde cierto punto de vista, la posición de Hegel puede entenderse como una combinación de estos dos extremos. Como ocurre con la posición teísta, Hegel ve el mundo como un diseño. Como naturalista, se niega a aceptar a Dios como un diseñador que existe antes e independientemente del mundo. Su idea es la de un Dios que establece eternamente las condiciones de su propia existencia. Dice Taylor:

Ambos esquemas con los que hemos comparado la visión de Hegel reposan en última instancia en proposiciones existenciales: existe una realidad básica, y a partir de ella todo lo demás puede ser explicado. En un caso esta realidad es Dios, en la otra, un mundo con ciertas características. Pero lo que es fundamental en la concepción de Hegel no es la existencia de alguna realidad, sino más bien un requerimiento, que *Geist* sea¹⁸.

De este modo, el sujeto absoluto está afectado por un conflicto básico. Sus condiciones existenciales se encuentran en desacuerdo con su *telos*. Debe estar encarnado en espíritus vivientes finitos, en un mundo finito de cosas materiales, pese a que su vida es infinita e ilimitada¹⁹. Como ocurre con los sujetos finitos, el absoluto debe transitar a través de un drama en el que sufre división, para regresar a la unidad, una historia de oposición y reconciliación paralela a la experimentada por el hombre. Dice Taylor:

A fin de jugar su rol en la superación de la oposición del mundo contra el *Geist*, los hombres tienen que escolarizarse, convertirse en seres capaces de razón, romper con una vida hundida en la naturaleza y dominada por el impulso, ir más allá de sus perspectivas

¹⁸ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 101.

¹⁹ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 103.

parroquianas inmediatas hacia la de la razón. Y haciendo esto, se dividen dentro de sí mismos, oponen espíritu contra naturaleza en sus propias vidas. La reconciliación llega para ambas cuando los hombres se alzan más allá del punto de vista de la oposición, y ven la necesidad racional mayor y su parte en ella. En ese punto se encuentran más allá de la oposición del espíritu y la naturaleza porque ven de qué modo cada una es necesaria a la otra, como ambas brotan de la misma necesidad racional que determina ambas, su oposición y luego su reconciliación en reconocimiento de su necesidad subyacente²⁰.

En el esquema hegeliano, por lo tanto, el sujeto cósmico resulta el fundamento último de lo real, a un mismo tiempo idéntico y no-idéntico con el mundo. Aquí su identidad consiste en que el *Geist* o Espíritu no puede existir sin el mundo, mientras su no-identidad se refiere a que el mundo en cuanto tal, como mera materialidad, resulta en dispersión.

IV. El motor de la dialéctica.

La vida del sujeto absoluto es un proceso en el cual primero se establecen sus propias condiciones de existencia, para luego superar la oposición de esas mismas condiciones y así realizar la meta del autoconocimiento. De lo cual se sigue que el absoluto no puede existir de manera inmediata, sino como el resultado de la superación de su opuesto. Aquí la inmediatez consiste en la existencia hipotéticamente independiente con la cual nos encontramos en los estadios primarios del conocimiento. Para Hegel, todas las descripciones que realizamos de las cosas en las cuales éstas son concebidas como si fueran inmediatas, en el sentido mentado, resultan inadecuadas debido a que todas ellas son, en dependencia de otras, en el marco de un conjunto de relaciones necesarias y, en última instancia, como partes de la totalidad. Incluso la totalidad, siendo inmediata, no escapa de manera completa a su condición relacional. La totalidad, para ser establecida conceptualmente, necesita de los términos opuestos sobre los cuales se funda su caracterización como superación de los mismos.

El carácter mediado de todas las cosas, de acuerdo con Hegel, es prueba de la contradicción intrínseca en el seno de las mismas. De acuerdo con

²⁰ TAYLOR, Charles. *Hegel*, pp. 103-4.

Taylor, “todo lo que está en contradicción debe devenir otra cosa, sea este pasaje el ontológico entre niveles de ser que continúan existiendo de manera coetánea, o el histórico entre diferentes estadios de la civilización humana”²¹.

Eso no significa que la contradicción sea incompatible con la existencia. La propia totalidad es definida por Hegel como una unidad de la identidad y la oposición en la que se retiene la fuerza del conflicto ontológico. Esa contradicción, al nivel de la totalidad no resulta fatal debido a que el propio conflicto mantiene a la totalidad como Espíritu o *Geist*, pero al nivel de la particularidad sí resulta mortal debido a que, en cuanto parte, no puede existir por sí misma, sino que es de manera constitutiva relativa a la totalidad.

Hegel llama la atención al reclamo de independencia que hace la existencia material. Las cosas, animales y el propio *anthropos*, en su modo de aparecer, exigen el reconocimiento de un tipo de existencia no relativa. Sin embargo, el destino material de estas cosas es el resultado de un requerimiento del Espíritu o *Geist* que las determina en vistas de su propia realización. Por lo tanto, estas cosas llevan en su seno una contradicción que asegura su transitoriedad, su finitud. Son esencialmente mortales. Este es el motor de la dialéctica, nos dice Taylor. Por un lado, los seres finitos existen externamente en el espacio y el tiempo reclamando independencia. Por el otro, son expresión de un Espíritu que no puede dar soporte a dicha independencia. La contradicción hace que las cosas se muevan y cambien. Dice Taylor, “la realidad parcial se ha quedado atascada en su propia existencia independiente, y como esta independencia choca con la base de su existencia, queda atrapada en contradicción y debe morir. Debe morir porque es identificada con un único término, la afirmación, y no puede abarcar la negación”²².

El absoluto, nos dice Taylor, es esencialmente vida: movimiento y cambio. Pero al mismo tiempo permanece, idéntico a sí mismo, como el mismo sujeto, como el mismo pensamiento expresado a lo largo de ese movimiento. De este modo, Hegel reconcilia la identidad y la contradicción sobre la base de esa

²¹ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 105.

²² TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 107.

permanencia de sí mismo a través del proceso que se alimenta del conflicto ontológico.

De esta manera, el sistema hegeliano intenta superar las oposiciones sin pagar el precio al que estuvo dispuesto el movimiento romántico. Hegel cree que la superación del dualismo sujeto-mundo se logra viendo al mundo como una expresión necesaria del pensamiento o necesidad racional, al mismo tiempo que nos vemos a nosotros mismos como vehículos de ese pensamiento, como el punto en el cual ese pensamiento se vuelve consciente de sí mismo²³. Es decir, dejamos de vernos como sujetos finitos y adoptamos la perspectiva de ser vehículos de un pensamiento que nos supera, un pensamiento que en buena medida es el pensamiento del propio universo como totalidad, o como dice Hegel, el pensamiento de Dios.

V. Reconciliación racional.

A diferencia de lo ocurrido con buena parte del movimiento romántico que sostuvo una visión de la creatividad ilimitada del sujeto, pero a costa de un exilio en un mundo abandonado por Dios; o buscó la unidad con la divinidad más allá de la razón; Hegel pretende la unión de lo finito y lo infinito sin sacrificar para ello su noción de libertad.

Los sujetos finitos son parte constitutiva de un orden superior. Ese orden es el despliegue incondicional de la necesidad racional que en ningún punto nos es ajeno como sujetos racionales. Por un lado, no perdemos nuestra libertad aceptando nuestra vocación como vehículos de la necesidad cósmica. Por el otro, esta unión no implica un abandono de nuestra naturaleza empírica. Se trata de acomodar en ella nuestra naturaleza inferior, en cuanto forma parte también del orden necesario de las cosas. El sujeto infinito requiere lo finito para ser una encarnación externa, lo que conlleva que el sujeto infinito sólo puede ser por medio de lo finito. De aquí se sigue que la unidad del hombre y del mundo no deroga la diferencia que es retenida en el estadio de reconciliación. El espíritu, al retornar a la unidad, necesariamente incorpora la dualidad.

²³ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 117.

Por otro lado, la solución hegeliana exige que lo absoluto sea comprendido en conceptos, en contraposición a sentimientos e intuiciones. La unión no puede ser el resultado de un abandono por parte del *anthropos* del entendimiento con el cual analiza el mundo y, se distingue de la naturaleza, estableciendo distinciones entre las cosas. Muy por el contrario, para Hegel, el origen de las oposiciones es la identidad, y la vocación de retorno a dicha identidad se logra, más acabadamente, cuando la distinción alcanza su máxima claridad. Dos términos hegelianos expresan esta idea de una dualidad que es superada sin su derogación: *Aufhebung* se refiere a la transición dialéctica en la cual un estadio es anulado y luego preservado en uno superior; *Versöhnung* hace referencia a la reconciliación entre dos términos en la que la oposición es, sin embargo, superada.

Con respecto a la superación de la dualidad hombre-mundo, dice Taylor que ocurre cuando se muestra la identidad del autoconocimiento de Dios y el conocimiento que tiene el *anthropos* del universo:

Esto es, en última instancia, el arte, la religión y la filosofía, lo que Hegel llama el “espíritu absoluto”, que nos da el autoconocimiento del *Geist*. La idea de Dios como necesariamente escondido y incognoscible es, por lo tanto, superada, aunque como ocurre con la idea de *Ding-an-sich* pertenece a un estadio de desarrollo humano necesario²⁴.

Con respecto a la oposición hombre-naturaleza, resulta de la necesidad del *anthropos* por domar su instinto y aprender a tratar, instrumentalmente, las cosas a su alrededor. Para ello debe volverse contra la naturaleza interior y exterior, romper con la unidad primitiva de ellas. El hombre tiene que “desacralizar” (*engöttern*) el mundo. Por lo tanto, otra vez estamos hablando de un estadio esencial en el itinerario hacia la libertad. Sin embargo, como ya hemos visto, no se trata de una oposición definitiva. Eventualmente, la misma oposición radicalizada nos lleva a una reconciliación. Dice Taylor:

El agente moral que se esfuerza por actuar a partir de los dictados de la razón pura práctica, independiente de las inclinaciones, es finalmente forzado por la propia razón a una concepción de sí mismo

²⁴ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 119.

como vehículo del *Geist* y, por consiguiente, a una reconciliación con la naturaleza de las cosas, entendidas especulativamente, que son también una expresión del *Geist*. Esta reconciliación no significa un regreso a la unidad original, sino que preserva la libertad²⁵.

Con respecto a la oposición hombre-estado, Taylor nos recuerda que en el edificio hegeliano éste último juega un rol muy importante como encarnación de lo universal en la vida humana. La pertenencia del individuo al Estado le permite vivir más allá de sí mismo, en una vida más extensa. Cuando el Estado alcanza su plena realización, su verdad, como expresión de la razón universal en la forma de la ley, conduce al individuo consigo hacia su vocación última.

El individuo no puede alcanzar su perfección en solitario, puesto que no puede haber vida espiritual desencarnada. Pretender una libertad de este tipo es una quimera. Dice Taylor:

La libertad sólo es real [*wirklich*] cuando es expresada en una forma de vida; y como el hombre no puede vivir por sí sólo, ésta debe ser una forma de vida colectiva; pero el estado es el modo de vida colectivo que es avalado por el poder de la comunidad en completo, y en consecuencia la libertad debe ser encarnada en el Estado²⁶.

Con respecto a la vida y al destino de lo finito y lo infinito, Taylor se pregunta de qué manera el absurdo de la muerte es incorporado significativamente a la totalidad. Hegel presenta su filosofía de la historia como una teodicea. El destino del hombre, como así también el destino de cualquier animal, incluso el de las cosas meramente materiales, encuentran su lugar en la maraña de necesidad. En tanto externalidades, estando en contradicción con ellas mismas, están llamadas a desaparecer. Incluso la muerte de las civilizaciones tienen un lugar en este edificio de necesidad racional. Cada una de estas civilizaciones ha sido un estadio ineludible en el itinerario del *Geist* hacia la perfección del Estado legal. De este modo, Hegel muestra que las incidencias particulares de la historia tienen atribuido un lugar dentro de la significación del drama que representa el Espíritu. Pero, ¿cómo hacer significativa la muerte prematura de individuos ausentes como figuras en los

²⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p.119.

²⁶ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 120.

anales de la historia, como ocurre con los niños? Como dice Taylor, “podemos también reconciliarnos con esto, como con la historia del mundo si nos identificamos con aquello que somos esencialmente, razón universal. Si realmente llegamos a vernos a nosotros mismos como vehículos de la razón universal, entonces la muerte no es ya un “otro”; porque es parte del plan. Ya estamos en cierto sentido más allá de la muerte; Ya no es un límite. Es incorporada en la vida de la razón que continúa más allá de sí”²⁷.

Pero como nos recuerda Taylor, eso no significa que Hegel crea en algún tipo de supervivencia del individuo después de la muerte. La supervivencia desencarnada es una imposibilidad por principio del sistema:

Pero la idea de eternidad de la personalidad expresa de todos maneras una profunda verdad; no sólo la idea banal de que aunque yo muera, la vida racional continúa, sino la idea especulativa más profunda de que incluso la muerte es parte de la encarnación necesaria establecida por la subjetividad; la muerte no es una negación externa de la subjetividad, sino que es parte de lo que es puesto por la subjetividad, por el *Geist*, con el fin de ser²⁸.

En resumidas cuentas, hemos visto que la lectura “metafísica” de Taylor respecto de Hegel nos presenta una visión en la cual las oposiciones se reconcilian como vehículos de la autopostulación o autorrealización del Espíritu o *Geist*. Esta reconciliación, según Hegel, no puede alcanzarse por medio de la intuición o la imaginación, sino exclusivamente por la razón. Finalmente, la reconciliación de los opuestos no consiste en la derogación de la oposición, sino en una integración de los mismos en eso que ha dado en llamar “la identidad de la identidad y la no identidad”²⁹.

VI. La demostración hegeliana.

Ahora bien, como ha señalado Taylor, al sistema hegeliano no le es suficiente con una mostración de sus lineamientos. La afirmación de que la reconciliación de las oposiciones es un resultado de necesidad racional lo obliga a adecuar la presentación a la demostración. Dice Taylor:

²⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 121.

²⁸ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 122.

²⁹ SMITH, Nicholas H. *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, pp. 66-7.

Una demostración debe llevarnos desde nuestra comprensión corriente de las cosas, y mostrar que ésta es insostenible, que debe ceder el paso a la visión de Hegel de las cosas. Comenzará, por lo tanto, en la parte inferior, con el desconectado revoltijo exterior que vemos como el mundo, y nos forzará a movernos a la visión de un sistema de necesidad cuyo ápice es *Geist*³⁰.

Taylor identifica dos caminos que forman el círculo demostrativo hegeliano. Por un lado, a través del despliegue de una jerarquía de seres. Por el otro, a través de la clarificación de las categorías a partir de las cuales pensamos el mundo. En el primer caso, comenzamos con el nivel externo inferior, el de la materia que se extiende espacio-temporalmente poniendo de manifiesto sus conceptos subyacentes y sus conexiones con los niveles superiores, pasando de este modo a través de varios niveles del ser inanimado, a través de diversos niveles de la vida del espíritu y los diversos estadios en el desarrollo de la historia humana. En el segundo caso, Hegel se embarca en una clarificación de la cadena de necesidad racional, cuya fórmula es la Idea, que subyace al proceso desplegado en la demostración anterior. En este caso, se trata de clarificar las categorías por medio de las cuales pensamos el mundo, hasta alcanzar la única que es capaz de sostenerse por sí misma, la Idea. Dice Taylor:

La idea, por lo tanto, es comenzar con la noción más pobre, más elemental de lo que es la conciencia, para mostrar que ésta no se mantiene en pie, que se encuentra dividida con una contradicción interna, y debe dar lugar a otra superior; ésta, a su vez, muestra ser contradictoria, con lo cual somos referidos de nuevo hasta que arribamos a la verdadera comprensión de la conciencia como autoconocimiento del *Geist*, o conocimiento absoluto³¹.

A este círculo demostrativo Hegel suma una tercera presentación, la que encontramos en la *Fenomenología del Espíritu*, una suerte de introducción o prolegómeno de todo el sistema hegeliano que comienza, no con las formas del ser o con las categorías, como ocurre en las demostraciones anteriores, sino con las formas de la conciencia. La *Fenomenología*, nos dice Taylor, es una

³⁰ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 122.

³¹ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 123.

suerte de itinerario en el cual transitamos a través de las diversas concepciones que tenemos de nosotros mismos de manera ascendente. Dice Taylor:

La lógica desarrolla nuestra comprensión de las categorías hasta que llegamos a la Idea, que nos muestra que estas categorías están necesariamente encarnadas en la realidad externa; por consiguiente, nos volvemos a examinar esta realidad externa, al principio en su forma más “exterior”, y subimos la escala de la filosofía de la naturaleza y luego la del Espíritu. En la culminación alcanzamos la visión del espíritu absoluto, la visión de la vida de Dios como perfecto autoconocimiento de la totalidad³².

Pero como señalamos más arriba, la verdad de la ontología hegeliana depende, fundamentalmente, de la estricta validación de la cadena de argumentos dialécticos que el examen de Taylor pone justamente en cuestión. Como él mismo señala, la demostración hegeliana no resulta finalmente convincente. Habiendo determinado las faltas que en este sentido se ponen de manifiesto en la *Fenomenología*, Taylor se vuelve a la *Lógica*, en especial al primer libro, donde Hegel intenta demostrar la contradicción o conflicto ontológico que anida en las cosas finitas, la clave de todo el edificio ontológico, puesto que es justamente esto lo que debe ser mostrado para que funcione la dialéctica ascendente y si queremos probar que las realidades parciales sólo pueden existir como emanaciones del Espíritu o *Geist*³³.

El modo en el cual lo lleva a cabo es demostrando la inadecuación de nuestros conceptos categoriales. “En otras palabras [dice Taylor] los conceptos categoriales *indispensables*, aquellos que describen la realidad como ésta *debe* ser, también la describen como ésta *no puede* ser, o al menos de qué modo no puede seguir siendo; de modo que la contradicción, sostiene Hegel, es en la realidad”³⁴.

³² TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 124.

³³ TAYLOR, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 66-7.

³⁴ TAYLOR, Charles. *Hegel and Modern Society*, p. 67.

La prueba crucial de esta contradicción *in re* se encuentra en la discusión sobre las transiciones que llevan (1) del ser, al ser determinado, y (2) del ser finito, al ser infinito.³⁵ Dice Taylor:

El primer movimiento de la lógica se cierra con Hegel habiendo establecido (para su propia satisfacción) su visión básica del ser finito como vehículo para una vida infinita que no está separada de ello, y esto desde el punto de partida básico de que el ser debe ser determinado para ser. La dialéctica del ser engendra el *Dasein*, y el *Dasein* como una mezcla de realidad y negación, de ser y no-ser, que es interpretado como inherentemente contradictoria, y por consiguiente, conteniendo su propia destrucción. Esta naturaleza contradictoria autodestructiva es la finitud, pero el impulso a la disolución es interpretado como un trascender la barrera, y por lo tanto, como un impulso hacia la infinitud, que es visto como la vida inherente en el devenir y desaparición de lo finito³⁶.

De acuerdo con Taylor, la objeción central a Hegel en este sentido es el incumplimiento de los criterios de estrictez que requieren estas transiciones categoriales. Ante la invalidez de la línea argumentativa, como dialéctica estricta, cabría la posibilidad de intentar una defensa de los mismos tomándolos como dialéctica interpretativa. Sin embargo, esta opción, como hemos mostrado, no resulta convincente en lo que respecta a las transiciones categoriales.

Para aquellos quienes como yo encuentran estos argumentos infructuosos [sostiene Taylor] la demostración de Hegel de su ontología sólo puede tener la fuerza de una interpretación más o menos plausible de los hechos de finitud, los niveles del ser, la existencia de la vida y los seres consciente, la historia del hombre, como "pistas y rastros" de la vida de un sujeto absoluto, desplegado en el mundo³⁷.

Algo de este estilo, podría resultar satisfactorio en el marco de la filosofía romántica. El problema es que una alternativa de este tipo está cerrada completamente en el caso de Hegel. La razón ya la hemos alumbrado. En la visión hegeliana es imperativo que el espíritu devenga autoconocimiento racional pleno en el *anthropos*. El *anthropos* debe alcanzar certeza racional acerca del absoluto. Si algo como una certeza absoluta no es posible, sólo

³⁵ SMITH, Nicholas H. *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, pp. 69-70.

³⁶ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 244.

³⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 348.

queda como refugio la visión interpretativa. Sin embargo, la necesidad de optar por esta alternativa conlleva el desmoronamiento de la síntesis hegeliana. Dice Taylor:

O bien Dios no logra el pleno autoconocimiento racional, sino sólo una intuición profunda pero no plenamente articulable de su naturaleza, y nos deslizamos hacia el panteísmo romántico. O bien Dios llega a la autoclaridad más allá del hombre y, por consiguiente, más allá del mundo [ya que el hombre es la única autoconciencia mundana]; y nos deslizamos hacia el teísmo ortodoxo. En un caso sacrificamos el principio de racionalidad, en el otro, el principio de la encarnación. No pueden ya mantenerse juntos³⁸.

Como ocurre con las pruebas sobre la existencia de Dios, desplegadas por Tomás de Aquino, los argumentos hegelianos parecen incapaces de convencer a un oponente. Del mismo modo que las pruebas del aquinate no estaban diseñadas como argumentos demostrativos irrefutables para convencer al escéptico, sino más bien como expresiones de lo que el creyente ya creía, las pruebas de Hegel respecto de la contradicción del *Dasein*, resultan incisivas expresiones de su visión³⁹. Pero el Espíritu cuya encarnación es el mundo y su naturaleza la necesidad racional, no puede ser objeto de fe. Alguna prueba de su propia naturaleza resulta indispensable. De lo contrario, la confianza en el sistema resulta gravemente minada⁴⁰.

VII. Los límites de la transparencia.

Ahora bien, la crítica de Taylor al sistema hegeliano no se restringe a las cuestiones apuntadas. En primer lugar, y en línea de continuidad con la crítica kierkegaardiana, Taylor considera que el pensamiento hegeliano, en materia religiosa, es incompatible con la fe cristiana. La identificación de Dios, el hombre y la necesidad racional resulta en una negación del tipo de libertad radical con el cual se relaciona la fe. Dice Taylor:

De hecho, la reescritura hegeliana deja fuera a la misma esencia de la fe cristiana, es más, de cualquier fe relativa al Dios de Abraham. La

³⁸ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 349.

³⁹ TAYLOR, Charles. *Hegel and Modern Society*, p. 67.

⁴⁰ TAYLOR, Charles. *Hegel and Modern Society*, pág. 68.

doctrina central de esta filosofía es que el único locus de la vida de Dios como espíritu es el hombre, y que esta vida espiritual no es otra cosa más que el despliegue de la necesidad conceptual, junto a la exclusión del tipo de libertad radical de Dios con el cual la fe se relaciona⁴¹.

Ausente la idea de un Dios donante, Hegel no puede acomodar las relaciones entre Dios y el hombre en el contexto de la fe cristiana, puesto que no atribuye lugar alguno a la gracia tal como es entendida por el cristiano. Tampoco atribuye lugar alguno para el amor divino en sentido cristiano, porque el amor de Dios hacia sus criaturas es inseparable de su expresión de donación. Finalmente, la respuesta de gratitud y alabanza hacia Dios se vuelve problemática en el sistema hegeliano, en tanto estas prácticas se transmutan en un reconocimiento de la identidad del adherente con la necesidad cósmica, lo cual pone en entredicho la significación de la gratitud, aunque algo análogo a la glorificación de Dios permanece. De acuerdo con Taylor:

la filosofía de Hegel es una transposición extraordinaria que “salva el fenómeno” (esto es, los dogmas) del cristianismo, mientras abandona su esencia. No es un teísmo, pero tampoco es una doctrina atea, en la que el hombre como un ser natural está en la cumbre espiritual de las cosas. Es una genuina tercera posición, por lo cual es tan fácil de malinterpretar⁴².

Por otro lado, Taylor pone en cuestión la comprensión hegeliana del arte como un estadio en el despliegue del espíritu absoluto. De acuerdo con Hegel, el espíritu absoluto es un modo de conciencia humana pero en la cual el *anthropos* es vehículo del *Geist*. Es “absoluta” en cuanto es la realización suprema del espíritu. El espíritu absoluto toma tres formas que, en orden ascendente de adecuación son arte, religión y filosofía.

De acuerdo con Hegel, sin embargo, la única autocomprensión plenamente adecuada del Espíritu o *Geist* es el pensamiento conceptual puro, en el cual éste se encuentra en su plena autotransparencia. Pero una comprensión de este tipo resulta difícil de aceptar para la filosofía contemporánea, cuyos esfuerzos en buena medida han sido dirigidos a mostrar

⁴¹ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 493.

⁴² TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 494.

de qué modo la claridad de nuestras formulaciones conceptuales explícitas reposan, en última instancia, sobre un trasfondo del cual no somos plenamente conscientes y que no podemos explicitar ni explorar de manera exhaustiva. Dice Taylor:

Mucho de lo que es implícito, por ejemplo, en el propio sistema de conceptos o clasificaciones que utilizamos para formular nuestros más claros pensamientos permanece no declarado y posiblemente no declarable. En maneras muy diferentes, Wittgenstein, Heidegger, Polanyi y Merleau-Ponty, por ejemplo, han explorado este camino de los límites de lo explícito o de la explicación clara⁴³.

De acuerdo con Hegel, la transparencia completa del pensamiento se encuentra en la filosofía, pero a falta de ella, los hombres utilizan modos poco claros de representación (*Vorstellung*) en contraposición al pensamiento (*Denken*).

El dominio de *Vorstellung* es el del pensamiento religioso, en el que los hombres piensan en Dios no por medio de conceptos claros, sino por medio de imágenes parcialmente opacas. Un ejemplo de ello es la interpretación hegeliana de la historia de la caída del hombre en el Génesis. La comprensión última de la caída es que el hombre se vuelve contra lo universal en su afirmación de sí mismo como particular. Sin embargo, la imaginería religiosa lo presenta como el fruto de un acto, el pecado de Adán, que podría no haber ocurrido, y que sucedió al comienzo de la historia.

De acuerdo con Hegel, la verdad especulativa es que el hombre, como un espíritu finito, tiene que separarse del espíritu infinito, o lo que es lo mismo, que la aserción del yo como un espíritu finito requiere esa "caída". Pero esta verdad no puede decirse de manera clara hasta que uno no ha adquirido el lenguaje filosófico apropiado de necesidad, finitud, universal, particular, etc.⁴⁴ Por lo tanto, *Vorstellung* es inferior al pensamiento. La religión es inferior a la filosofía como nivel del espíritu absoluto. Pero aun hay un nivel inferior a aquella, porque hasta cierto punto, *Vorstellung* es todavía una representación interna en ideas de la realidad, aunque estas ideas estén entrelazadas con imágenes y

⁴³ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 467.

⁴⁴ TAYLOR, Charles. *Hegel*.

opacidad. Según Hegel, cuando la verdad, que emana del Espíritu en el mundo se presenta externamente en la realidad sensual, entramos en el dominio del arte.

Ahora bien, como ha indicado Smith, Hegel toma en préstamo el modelo expresionista del arte adelantado por Herder, pero le da al modelo un giro característico en una dirección racionalista. En este modelo, la obra de arte se convierte en un vehículo para el logro de una conciencia superior de la realidad. En su ensayo sobre el origen del lenguaje, Herder apunta que el problema del aprendizaje del lenguaje había estado encarado en vista a una dilucidación de la coordinación existente entre los signos y las cosas. Sin embargo, de acuerdo con Herder, una reflexión de este tipo daba por sentada la cuestión de la comprensión en sí misma, que era, a su entender, la cuestión crucial en lo referente al lenguaje. De este modo, Herder enfoca su atención al nacimiento de la conciencia lingüística que nos permite la aprehensión de las cosas a través de signos. Lo cual trae consigo un giro en nuestra concepción del propio lenguaje, que pasa de ser un mero ensamblaje de signos coordinados con cosas, a convertirse en la encarnación necesaria de ciertas formas de conciencia.⁴⁵ Pero, como señala Taylor:

Una vez hemos llegado a ver las encarnaciones externas del pensamiento, no sólo como signos referenciales, sino como vehículos de diferentes formas de conciencia, no hay razón por la que no podamos ver esas formas extendiéndose más allá de las representativas, en las que usamos términos para describir algo. Desde aquí podemos llegar a ver la obra de arte no sólo como una representación oscura, sino como el vehículo de otra clase de conciencia⁴⁶.

Con esto, Herder llama la atención acerca de una dimensión que hasta entonces había pasado desapercibida para los teóricos modernos del lenguaje. El énfasis estaba puesto en la dimensión representativa, en la cual las palabras describen o caracterizan la realidad. Sin embargo, Herder apunta al hecho de que una formulación lingüística puede estar en contacto con una realidad

⁴⁵ TAYLOR, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge Mass., Harvard University Press, 1995, pp. 79-99.

⁴⁶ TAYLOR, Charles. *Hegel*, p. 474.

prelingüística (cierta oscura insinuación o presunción) con el fin de expresarla. Por supuesto, aquí también hay una cuestión de fidelidad a la realidad extralingüística que debe tomarse en consideración, pero no se trata de realizar un retrato adecuado de la misma. En ocasiones, nos dice Taylor, ambas dimensiones son relevantes, como cuando después de una intuición oscura elaboramos un nuevo lenguaje descriptivo. Pero puede que la dimensión descriptiva no sea aplicable, como ocurre justamente con la obra de arte. En ella también hay el intento por traducir fielmente una inspiración inicialmente oscura, pero la exposición en lo abierto de la expresión no puede ser juzgada en términos descriptivos. Hegel, sin embargo, nos anuncia críticamente Taylor, insiste en la primacía de la claridad, lo que equivale, en última instancia, a atribuir primacía a la dimensión descriptiva:

Si utilizamos la palabra “apertura” (siguiendo a Heidegger) para el llevar a expresión manifiesta aquello que es primero meramente insinuación intuitiva, entonces podemos decir que la apertura por sí misma, no importa cuánto aumente la conciencia, está siempre rodeada por un horizonte de menor claridad⁴⁷.

Esta es la dirección que han tomado algunos de los importantes filósofos contemporáneos, cada uno de ellos formulando el asunto de su particular manera. Como señala Taylor a modo de ilustración, para autores como Heidegger o Polanyi, incluso el lenguaje descriptivo más claro, en el que redactamos la mayoría de nuestros pensamientos explícitos, tienen un conjunto de implicaciones que nunca podemos hacer completamente explícitas.

Como dijimos al comienzo, ésta es una de las diferencias cruciales que existen entre Hegel y estos autores. Hegel tomó la noción expresionista como punto de arranque a partir del cual construyó su filosofía, pero afirmó que ésta estaba llamada a alcanzar una claridad total. Dice Taylor:

En consecuencia, en el sistema de Hegel incluso lo oscuro e inarticulado es en última instancia capturado en la red transparente de descripción conceptual. Al final, la descripción es totalmente victoriosa y se traga las condiciones de su impuro nacimiento. El círculo de necesidad, tal como hemos visto, se remonta para

⁴⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*, pág. 475.

recuperar su punto de partida. El espíritu finalmente, se encuentra sólo consigo mismo. El logro de la claridad total es esencial en la ontología de Hegel, y es esto lo que está finalmente en disputa en el giro de la filosofía contemporánea⁴⁸.

Bibliografía.

BEISER, Frederick. «Introduction: The puzzling Hegel Renaissance .» En *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy*, de Frederick BEISER. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SMITH, Nicholas H. *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge U.K.: Polity, 2002.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge M.A.: Cambridge University Press, 1975.

_____. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. *Philosophical Arguments*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1995.

⁴⁸ TAYLOR, Charles. *Hegel*, pág. 476.