

EL ESPÍRITU Y SUS CIENCIAS

Walter Jaeschke

Hegel-Archiv

Universidad del Ruhr, Bochum

ABSTRACT: This paper exposes and comments three structural characteristics of the Hegelian Spirit: auto-relation, auto-objectivation and the union between Subjective Spirit and Objective Spirit. Furthermore Spirit Sciences are presented as those in which Spirit is known by itself.

KEY WORDS: Hegelian Spirit, Auto-relation, Auto-Objectivation, Union between Subjective Spirit and Objective Spirit, Spirit Sciences.

RESUMEN: Partiendo de la génesis y significado de «filosofía del Espíritu», destacando la originalidad de la expresión hegeliana (I), se exponen las tres características estructurales del Espíritu (autorrelación, autoobjetivación, unión de espíritu subjetivo [productor] y espíritu objetivo [producido]) (II). Desde esta consideración del Espíritu se explica que las ciencias del espíritu son aquellas en las que el espíritu se conoce a sí mismo (III).

PALABRAS CLAVE: Espíritu hegeliano, Autorrelación, Autoobjetivación, Unión entre espíritu objetivo y subjetivo, Ciencias del Espíritu.

I. La Introducción del concepto de Espíritu

1

El concepto de espíritu (*Geist*) es un concepto no-metafísico. Ello puede parecer a primera vista poco plausible. Hay comparativamente pocos conceptos con tantas connotaciones metafísicas, tan impregnado de ellas. Ahí radica la fuente de su atractivo, de su abuso y de su incompreensión. El campo significativo de la palabra va desde el ‘Espíritu Santo’ que nos mueve al examen de consciencia, hasta los ‘espíritus impuros’ que se han de expulsar; del ‘Espíritu’ como alta entidad metafísica hasta el ‘espíritu’ que brilla en un chiste, y del ‘espíritu’ que mueve sillas y mesas hasta aquel ‘espíritu’ que, embotellado, nos encontramos sobre la mesa. Engloba ‘mind’ y ‘spirit’, *nous* y *pneuma*. Sobre todo parece ampliamente resistente al desencantamiento. Cuando parece expulsado del mundo desencantado y luminoso de la Ilustración, anida en los rincones oscuros que quedan libres. Por ello, el espiritismo es un complemento del positivismo y es a causa de ello que nunca ha sido tan influyente como en la era de la concepción positivista del mundo; parecidamente sucede hoy en día con esoterismos de todo tipo.

Esta poco clara situación y esta mala reputación hacen comprensible que el concepto de espíritu no sea demasiado bien visto en los discursos actuales y que sólo puede hablarse de ‘espíritu’ sin casi enrojecer de vergüenza cuando se habla de «filosofía del espíritu» en el sentido de la «philosophy of mind». Una despreocupación tal parece también adecuada cuando por ‘espíritu’ se piensa algo mucho más terrenal que en gran parte de la tradición o en sus deformaciones actuales, pero todavía mucho más en la horrorosamente adelgazada forma de la «philosophy of mind». Hegel presentó un punto de vista digno de ser pensado. Su ‘espíritu’ no flota sobre las aguas ni se posa sobre las cabezas de los que en él creen en forma de lenguas de fuego. Es más bien la forma más elevada de realidad, el ‘Absoluto’, si es que se trata de dar un nombre a ese absoluto.

2

Tampoco Hegel tuvo siempre claro que correspondiera tal papel central al concepto de espíritu. Ni siquiera en su juvenil ‘Filosofía del Espíritu’ tiene el concepto de espíritu tal función sistemática central; ello es comprensible si consideramos la terminología filosófica de la época. No quiero discutir aquí hasta qué punto se pueden encontrar en el uso común del lenguaje de la época de Hegel razones para su elección de la palabra ‘espíritu’. En la filosofía de sus contemporáneos no es un concepto fundamental. Ello es así tanto en el idealismo trascendental en general como en Kant, Fichte y el primer Schelling. Y las razones son fácilmente comprensibles. Es entonces cuando se constituye por primera vez una terminología filosófica en lengua alemana; la misma palabra ‘autoconciencia’ encuentra su lugar en la terminología filosófica alemana en esta época. El equivalente latino para espíritu, ‘spiritus’, no era, a causa de su uso teológico, muy apropiado para referirse a aquellos fenómenos totalmente seculares, que después se llamarían ‘espirituales’. La lengua alemana conoce, afortunadamente, la diferencia precisa entre su uso lingüístico secular y el profano, si no para el sustantivo ‘Geist’, sí para sus derivados. ‘Geistig’ se diferencia estrictamente de ‘geistlich’, y está claro que

‘Geistigkeit’ es algo muy diferente de ‘Geistlichkeit’.¹ Por ello, la ‘filosofía del espíritu’ no es la ‘philosophia spiritus’: ello sería totalmente erróneo. Tampoco el intento ilustrado de retroceder más allá de la palabra teológicamente marcada ‘spiritus’ hasta su equivalente griego ‘pneuma’ resulta ser una solución, puesto que ‘pneuma’ es también una palabra teológicamente señalada; ‘pneuma’ es preferentemente ‘pneuma hagian’, espíritu santo y, sobre todo, a la palabra ‘pneuma’ no se asocian las connotaciones que Hegel tiene en mente. Dichas connotaciones tienen más bien que ver con ‘nous’ y ‘noesis’ y es por ello que Hegel, con razón, no utilizó la palabra «pneumatología» para referirse a su Filosofía del Espíritu. Claro que el término que utilizó para anunciar sus lecciones en Jena, «philosophia mentis» era incomprensible en la época: en una ocasión se lo traduce en el listado de lecciones en alemán como «Doctrina del alma» y en otra como «Filosofía del entendimiento», lo cual no es implausible si nos atenemos al significado de las palabras, pero no se corresponde con las intenciones de Hegel y fue por ello corregido.²

Esta dificultad para encontrar el equivalente lingüístico adecuado es un indicio tanto de la distancia del concepto hegeliano de Espíritu en relación al concepto teológico de Espíritu como de la novedad de la manera en que construye sus conceptos. El ‘espíritu’ en que culmina el sistema hegeliano no es el «spiritus», sino desde el principio más bien «mens»; por eso Hegel traduce «Fenomenología del Espíritu» por «phaenomenologia mentis». Pero Hegel solo *volens* escogió ‘mens’ como equivalente de ‘espíritu’. No habría corregido la traducción de «philosophia mentis» como «filosofía del entendimiento» si no hubiera sido consciente de que tampoco ‘mens’ es realmente un equivalente de ‘espíritu’, sino sólo un mal menor en relación a ‘spiritus’. Su filosofía del Espíritu es mucho más que una «filosofía del entendimiento humano», algo precisamente que entonces no existía y el contenido y la forma de lo cual Hegel había de desarrollar todavía.

3

Para la concepción de una tal filosofía del Espíritu se han de cumplir al menos dos condiciones: la primera, una depotenciación del concepto de alma. Bajo el predominio del concepto de alma la filosofía del Espíritu no puede tener un lugar sistemático en el sistema de las ciencias y en especial de ninguna manera cuando la psicología empírica es complementada y sobrepasada por una psicología racional, como era habitual en la era de la metafísica prekantiana. En este marco sistemático se puede hablar todavía dentro de la psicología empírica del la ‘mens humana’, pero las limitaciones y orientación de esta disciplina determinan el concepto de alma. Tenemos un indicio de la incompatibilidad del concepto de alma –tal como era entendido en esa época– con el concepto de Espíritu –contemporáneamente al desarrollo por parte de Hegel de la filosofía del Espíritu– en la revalorización del concepto de alma en el contexto de la

¹ ‘Geistig’ (el adjetivo) y ‘Geistigkeit’ (el sustantivo) significan espiritualidad en sentido antropológico, secular, mientras que ‘geistlich’ y ‘Geistlichkeit’ tienen un significado religioso. (Nota del Traductor).

² JAESCHKE, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler 2003, pp. 161 s.

llamada transición de la filosofía a la no-filosofía, es decir, hacia una filosofía entendida teológicamente, hacia la religión tal como la encontramos en Carl August Eschenmayer y más tarde en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de Schelling.³ Aquí se piensa el alma como una capacidad que va más allá de la razón (como potencia de lo sagrado), como lo inmortal, como algo que constituye la conexión entre Dios y el hombre. Esta revalorización del concepto de alma se dirige expresamente contra la crítica de la metafísica de Kant y con la intención de una repriminación de los temas de la metafísica prekantiana e ignorando totalmente el concepto de espíritu.

La segunda condición que ha de cumplir el discurso hegeliano sobre el Espíritu la encontramos en la desconexión de toda connotación que remita a la tradición teológica. ‘Espíritu’ puede convertirse en concepto conductor de la filosofía si establece una distancia suficientemente grande y que excluya toda confusión con los conceptos tradicionales «ánima» y «spiritus» (ya me he referido a ello anteriormente). Como la palabra ‘espíritu’ no pierde del todo sus connotaciones teológicas, la distancia entre el espíritu humano y el divino encuentra su expresión en la diferencia entre los adjetivos: el ámbito del espíritu divino el de lo *geistlich*, de lo espiritual; el del espíritu humano, por contra (o el del espíritu simplemente) es el de lo *geistig*. En esta diferencia entre los adjetivos se muestra una tendencia hacia una interpretación secular del concepto de espíritu. Y no es hasta la aparición de este concepto de lo ‘geistig’ que aquel mundo opuesto al natural deviene mundo espiritual; antes era ‘mundo moral’ en el sentido amplio de moral como concepto opuesto a ‘natural’, es decir, en el sentido tradicional de ‘ser moral’, del ‘esse morale’. Claro que el discurso sobre el ‘esse morale’ no desaparece en el siglo XVIII porque Hegel introduzca más tarde un nuevo concepto de lo espiritual, sino porque la validez de este concepto fue minada por la naturalización de Christian Thomasius y porque, además, la fuerza y rigidez del concepto kantiano de moral no toleraba a su lado ningún concepto de un ‘esse morale’.

4

Es cuando estas dos condiciones se cumplen que el concepto de Espíritu puede asumir la función central y ampliada que Hegel le adjudica en su sistema. Para él ‘Espíritu’ es en principio sólo el Espíritu subjetivo, un concepto unificador: el concepto en el que se piensa la unidad de aquellas ‘facultades’ que entonces se tematizaban separadamente: inteligencia, voluntad, consciencia, autoconciencia y también todo lo que es anímico, sentimiento. Y aquí se han de incluir no sólo aquellas ‘facultades’ que, schellingianamente expresado, podríamos llamar «potencias teóricas», sino también el grupo de las «potencias prácticas» e incluso –cosa que en principio parece excesiva– la «potencia de la propiedad y de la familia». Es, me parece, un importante paso para la filosofía que Hegel haya agrupado todas estas ‘facultades’ –precisamente aquellas que

³ ESCHENMAYER, Carl August, *Die Philosophie im Uebergang zur Nichtphilosophie* (1803). In: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1994, 55–99 (= Philosophisch-literarische Streitsachen. Bd. 3/1); SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810). In: SCHELLING, *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. I, Bd. 7. Stuttgart und Augsburg 1860.

hoy llamaríamos ‘facultades espirituales’— bajo el concepto ‘Espíritu’, un paso que a su vez ha tenido importantes efectos en la lengua alemana y en la estructura dual del sistema de las ciencias.

Para cerciorarse de la novedad de este uso basta comparar el discurso de Hegel sobre el ‘Espíritu’ con los de sus contemporáneos —no se trata, claro está, de si la palabra ‘Espíritu’ aparece en ellos, sino de si juega en ellos un papel fundamental—. En la *Antropología en sentido pragmático* de Kant se habla de una «facultad de conocer», de la conciencia, de la sensibilidad, de la imaginación, del sentimiento de placer y displacer y de muchas otras capacidades e incapacidades; sólo de una no se habla: del Espíritu. Y una comparación entre los usos de Hegel y de otros pensadores contemporáneos nos lleva al mismo resultado. Fichte nos dice que en sus lecciones ha «investigado y medido totalmente el espíritu humano», o habla de «la manera de actuar del espíritu humano», pero precisamente en este punto sustituye en la segunda edición la palabra «espíritu» por «inteligencia»,⁴ o sea, por un concepto que también predomina en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, en el cual se ha de buscar con esfuerzo la palabra ‘espíritu’. Hegel, por contra, sigue en Jena el camino inverso: empieza con una Filosofía de la Inteligencia y la desarrolla en los esbozos siguientes hasta una Filosofía del Espíritu, se toma seriamente la expresión «espíritu humano» y despliega el «sistema del espíritu humano» en una «Filosofía del Espíritu». Pero con la palabra ‘espíritu’ Hegel no introduce simplemente un nuevo nombre para una cosa ya conocida. Esta cosa aparece bajo una nueva luz y en esa luz se nos muestra bajo una forma totalmente nueva. En la segunda parte de mis reflexiones me propongo caracterizar esta nueva forma desde tres puntos de vista.

II. Tres características estructurales del Espíritu

1

El concepto de Espíritu —entendido en principio como el concepto de «Espíritu subjetivo», como más tarde lo llamará Hegel— es el concepto de una unidad en sí misma diferenciada: es *un* Espíritu que intuye, siente, conoce, es consciente de sí mismo y muchas otras cosas. De esta manera la diferencia entre filosofía teórica y práctica es superada desde el principio y ello —a causa del gran alcance del concepto de Espíritu— con consecuencias mucho más serias que las de la conexión kantiana entre uso teórico y uso práctico de la razón. El alcance del concepto de Espíritu está determinado por su contraposición a la naturaleza. De ello no resulta sin embargo un dualismo ontológico cartesiano, sino un monismo en sí mismo diferenciado. Ya los más antiguos fragmentos del Proyecto de Sistema de Jena de Hegel contienen afirmaciones sorprendentes y ricas

⁴ FICHTE, Johann Gottlieb, *Ueber die Würde des Menschen, Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen* (1794); ders., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794/95); ders., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft* (1794). In: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Abt. I, Bd. 2. 89 bzw. 272 bzw. 143.

en consecuencias. Ya en un fragmento del año 1803 se dice que la naturaleza es «el ser otro del Espíritu» y todavía más: el Espíritu «es libre en la medida en que deviene el vacío que tiene ante sí la naturaleza toda y es viviente en la medida en que se identifica con este todo». «Espíritu no es ser, sino un haber llegado a ser, actividad, conocimiento de la naturaleza como su otro y por ello mismo superación (*Aufhebung*) de ese otro, liberación de sí mismo, retorno a sí mismo, reposo en sí mismo e igualdad consigo mismo».⁵ Pero a pesar de tan decididos inicios Hegel necesitó no sólo los años de Jena sino dos décadas más para desarrollar sistemáticamente la Filosofía del Espíritu.

2

Pero no quiero tratar ahora el muy importante tema de este monismo en sí mismo diferenciado, sino, en interés de mi tema, subrayar dos características específicas del concepto de Espíritu. La primera ha sido ya mencionada de pasada: la autorrelación del Espíritu. El Espíritu ha de pensarse siempre como un 'ser para sí'. Todo lo espiritual se refiere continuamente a sí mismo; claro que nunca de manera que excluya la relación a lo otro, sino más bien de manera que la relación a lo otro incluya siempre una autorrelación. El Espíritu reconoce la naturaleza no en un movimiento objetivista y unidimensional, sino que su conocimiento del objeto es siempre, a su vez, autoconocimiento; conoce no sólo el objeto, sino que en el conocimiento del objeto se conoce a sí mismo –y ello también aunque no tenga de ello un conocimiento explícito. O como se dice en el fragmento antes citado: la vida del Espíritu consiste en «que él reconozca este universo como sí mismo» –y esto no en el sentido de un espiritualismo metafísico, para el cual todo fuera 'espíritu', sino porque el Espíritu en el conocimiento de su otro se conoce siempre simultáneamente a sí mismo.

Para el idealismo trascendental esta identidad sujeto-objeto es real sólo en la autoconciencia: saber y objeto son uno. En la autoconciencia no son los dos *relata*, el yo que sabe y el yo sabido, realmente diferentes, sino que sólo se los diferencia conceptualmente. Hegel por contra comprende esta «autoconciencia» tan poco como Kant según el modelo de una tal autorrelación de la reflexión, cosa por otra parte impensable. Pero Hegel precisamente libera esta estructura reflexiva supuestamente encontrada en la autoconciencia de la autoconciencia concreta porque le reconoce su lugar propio, que le había negado la filosofía trascendental: Espíritu es saber de sí en un otro de sí mismo. Aquí, en el Espíritu, se diferencian realmente aquellos *relata* que en el idealismo trascendental sólo supuestamente se diferencian y, mientras que la relación necesariamente permanece vacía en el concepto de la autoconciencia, se piensa aquí la autorrelación que se sabe como lo específico de los procesos del Espíritu real, como un saberse en lo otro pleno de realidad.

Esta constitución autorreflexiva del Espíritu es rudimentaria y está ya implícita en el solo supuesto conocimiento objetivo, y ello de una doble manera. Por una parte, el *objeto* conocido es siempre un objeto *conocido* y así el Espíritu se conoce en él, aunque ese objeto pertenezca al reino de la naturaleza. Porque aquello que el Espíritu sabe es

⁵ JAESCHKE, *Hegel-Handbuch*, p. 158.

precisamente por ello siempre algo espiritual, familiar al Espíritu, algo que él ha transformado; si no fuera así no podría de ninguna manera ser conocido. Por otra parte, toda consciencia es reflexiva en el sentido de que un objeto nunca es únicamente ‘conocido’, sino conocido por mí; y en el curso de la exposición de las formas particulares del Espíritu objetivo se va subrayando cada vez más claramente esta relación a sí mismo del Espíritu, comenzando por el «sentimiento de sí» del «alma» hasta llegar a la voluntad que se quiere a sí misma y quiere así su libertad.

3

Con estas breves observaciones sobre la constitución autorreflexiva de las formas del Espíritu subjetivo no hemos tocado sin embargo todavía la segunda característica específica de la autorreflexión del Espíritu. La relación a sí mismo encuentra su forma característica para el concepto de Espíritu sólo cuando va más allá de esta interna reflexividad del Espíritu subjetivo en pos de la objetivación del Espíritu a través de la voluntad, en pos de una «forma de *realidad* como *mundo* que él ha de producir y ha producido en el que la libertad es necesidad existente: *Espíritu objetivo*». Hegel atribuye al espíritu no sólo la interna autoreferencialidad —aunque ello sería ya un paso más que importante—, sino que la segunda característica específica del Espíritu es su objetivación o manifestación; y toda objetivación del Espíritu es necesariamente objetivación de sí mismo, autoobjetivación. El Espíritu no es así relación a sí mismo sólo en el sentimiento o en el conocimiento de un otro previamente encontrado, sino que el Espíritu crea a partir de sí mismo una forma de realidad, un ‘mundo espiritual’, con el que se pone en relación y en el que se autorrefleja y sabe de sí mismo.

Esta manifestación es por tanto el presupuesto para las formas superiores de la autorrelación del Espíritu. En su objetivación el Espíritu presupone la condición de su relación consigo mismo, y ello a un nivel más elevado que en la autorrelación del Espíritu meramente subjetivo. La ‘objetivación’ del Espíritu es el producir de sí mismo como un mundo, el mundo del Espíritu devenido objetivo, el ‘Espíritu objetivo’ y de esta manera simultáneamente el fundamento de su relación consigo en este mundo. Y este objetivarse del Espíritu comprende no sólo su autoobjetivación como Espíritu objetivo, sino también su objetivarse en el mundo del ‘Espíritu Absoluto’, en el que, por un lado, hemos de incluir su realidad como saber de sí del Espíritu y, por otro, el hecho de que el objeto del saber no es otro que el concepto del Espíritu, en el que él es «unidad que dentro de él está-siendo en sí y para sí y que está produciéndose eternamente»; es «la unidad de su objetividad [del Espíritu] y su idealidad o concepto»: «es el Espíritu en su verdad absoluta».⁶

Ello puede sonar a místico o mítico, pero es precisamente lo contrario. La idea de Hegel (su gran idea) es que la totalidad del edificio del mundo espiritual es producida por el Espíritu subjetivo, por lo más interior, por la libertad, como una vez dice.⁷ El

⁶ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1969, § 385, p. 315 (Vers. cast. de Ramon Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza 1997, p. 437)

⁷ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. Hg. von K. H. Ilting. Bd. 4. Stuttgart–Bad Cannstatt 1974, 925.

mundo del Espíritu ni ha salido de la tierra ni ha caído del cielo. Todo lo que es real⁸ y no es natural es espiritual, producido por el Espíritu. Frecuentemente lo supuestamente natural no es más que algo natural transformado en interés de la autorreflexividad del Espíritu. Y este mundo por él producido crece día a día. El discurso de Hegel sobre el Espíritu objetivo se puede interpretar entonces en dos direcciones, tanto como un distanciamiento de una esfera independiente frente a aquella del Espíritu subjetivo, como de una reunificación de tales esferas objetivas en el Espíritu subjetivo que las produce. La copertenencia de estas dos esferas que simultáneamente se diferencian no se ha expresado nunca mejor que en el concepto de la objetivación del Espíritu subjetivo.

4

Se puede intentar pasar de puntillas sobre este punto con la observación de que todo esto está al fin y al cabo bastante claro y no necesita de largas explicaciones. Pero ello no es en modo alguno tan evidente. El punto de vista de Hegel está ligado a condicionamientos históricos y a la vez cambia tales condicionamientos. En su época no se veía de ninguna manera al mundo exterior como producto del espíritu (humano) y todavía menos se consideraba lo que encontramos de espiritual en el mundo como producto del Espíritu subjetivo. El mundo que Hegel llama «Espíritu objetivo» se consideraba más bien en su época (e incluso todavía mucho más tarde) como un mundo ordenado por Dios y controlado por Él a través de la ley natural por Él dictada. Un mundo así no es en absoluto el mundo del Espíritu objetivo; no es «Espíritu del Espíritu del hombre». La ley natural no se piensa como objetivación de la voluntad libre, sino como una ley a la cual esta voluntad se encuentra sometida. El mundo del Espíritu objetivo, por contra, no es ni un mundo ‘natural’ ni un mundo ordenado por Dios, es más bien un mundo producido por el Espíritu, o sea, por la voluntad.

Por otro lado, como ya he dicho, no se puede considerar de ningún modo lo que en la época de Hegel se llamaba ‘Espíritu’ como una manifestación del Espíritu subjetivo. Sobre este punto podemos aprender otra vez algo de Schelling: es característico de esta época que no se hable de un ‘mundo *del* Espíritu’, sino de un ‘mundo *de los* espíritus’. Hay que tomarse esto al pie de la letra: el mundo *de los* espíritus es para Schelling el mundo de los espíritus creados por el Espíritu divino; son «los pobladores originarios del mundo de los espíritus» y tras la muerte el hombre no se vuelve «Espíritu», sino «un espíritu», o sea, no «un ser parecido al aire» o «puro pensamiento», sino «un ser absolutamente real, más vital y por tanto más vital que aquí». Aquí, pues, se piensa «Espíritu» como una forma substancial superior a la realidad humana.⁹ Sin embargo, el Espíritu de Hegel no tiene nada que ver con tales espíritus y es por ello que, si queremos hablar con sentido, no hemos de dejar que en modo alguno nos perturben.

Pienso que estos ejemplos son suficientemente adecuados para darse cuenta de la importancia de la aportación de Hegel: su rechazo de suposiciones heredadas a través de milenios y sus insistencia en la conexión entre Espíritu subjetivo y objetivo, productivo

⁸ Elijo esta formulación, que recuerda la ‘Filosofía real’ de Hegel, para poner aquí entre paréntesis el difícil estatus de lo lógico; no es ni algo natural ni algo producido por el espíritu, sino algo immanente al espíritu, algo que está en su fundamento.

⁹ SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 477, 480.

y producido. Solo el concepto de Espíritu permite comprender como unidad el aspecto subjetivo de la producción y el objetivo de lo producido. Tal unidad no se deja comprender, si tengo razón, por ningún otro concepto y es por ello que no fue pensada antes de Hegel. El Espíritu subjetivo se objetiva y el Espíritu objetivo no es otra cosa que la objetivación del subjetivo. No es necesario que subraye que en este manifestarse no se trata de la manifestación de los sujetos individuales sino de un Espíritu subjetivo concretado ya en formas de intersubjetividad, como por ejemplo el Espíritu de un pueblo, ni tampoco que, gracias al teorema de Hegel de la fundamentación que siempre va hacia atrás, corresponde a estas formas una dignidad y ‘verdad’ más elevadas que al Espíritu del sujeto particular, pero también estas formas se basan en el Espíritu subjetivo y son manifestaciones suyas.

Esta relación de objetivación es válida también para el Espíritu Absoluto. Las obras de arte no son más que el Espíritu ejemplarmente objetivado. Sucede lo mismo con la religión: lo que ella se representa no es nada natural, sino algo proyectado por el Espíritu subjetivo, su manifestación. La única diferencia entre las objetivaciones en los ámbitos del Espíritu subjetivo y el Espíritu Absoluto radica en que estas últimas son las formas de cosificación del Espíritu que sirven exclusivamente al autoconocimiento del Espíritu y no tienen ninguna otra función secundaria, como por ejemplo la vida en común de los hombres. Esta diferencia específica me parece que hace más justicia a la distinción de Hegel entre Espíritu subjetivo y objetivo que la sustitución del Espíritu Absoluto por el Espíritu objetivado, puesto que el Espíritu objetivado es «objetivo» y el Espíritu objetivado es «absoluto» precisamente en la medida en que se ocupa de su autoconocimiento.

III. Las ciencias del Espíritu

1

Esta correlación entre objetivación y autoconocimiento caracteriza simultáneamente la ‘vida más interior’ del Espíritu, no la del espíritu como una instancia mítica, sino la del Espíritu subjetivo en su exteriorización en el objetivo y su conocimiento en el Espíritu Absoluto, por tanto, la ‘vida más interior’ *del* Espíritu a la que todos nosotros, no sin razón, nos reclamamos. Formas rudimentarias de autoconocimiento del Espíritu sobreviven también independientemente del acto de autoobjetivación del Espíritu, por ejemplo en el conocimiento de la naturaleza. Está claro que aquí también nos encontramos con una relación a sí del Espíritu, la del sujeto cognoscente en la producción de la constitución del objeto, en la conceptualidad del lenguaje científico y en la metodología a través de la cual el objeto es formado y comprendido. No hay sin embargo ninguna relación a sí consciente en el objeto: éste permanece, como dice Hegel, «lo otro del Espíritu», no es recogido en la autorrelación del sujeto cognoscente que se dirige a objetos espirituales. Pero el autoconocimiento del Espíritu desarrollado presupone la espiritualidad del objeto conocido y así pues la de la instancia mediadora de su autoobjetivación; sólo en ella puede conocerse el Espíritu adecuadamente. Y mientras que en el ámbito del Espíritu objetivo el momento del autoconocimiento queda en un segundo plano, sólo está presente pero no tematizado, en el Espíritu Absoluto forman una unidad, aunque sólo en sí, según el concepto.

Según su concepto, las formas del Espíritu Absoluto son las formas del Espíritu que se autoobjetiva y que se sabe en sus objetivaciones. La obra de arte, por ejemplo, es la unidad de autoobjetivación y autoconocimiento del Espíritu, pero para comprenderla *como tal* es necesario un conocimiento mediador, porque el originario saberse a sí mismo del Espíritu en la obra de arte es en principio limitado, es el saber del artista y el saber que él deposita en su obra. Pero el saber subjetivo del artista, aunque llegue a un alto grado de reflexividad, es necesariamente un saber provisional, necesita de una espiritualización, y el saber que el artista deposita en la obra es en gran parte implícito. Para un autoconocimiento completo y duradero del Espíritu se necesita por tanto de una explicación secundaria de este saber, y ello sucede en el medio del conocimiento científico. Éste no altera la obra de arte en tanto que objetivación del Espíritu, pero sí el saber de sí del Espíritu representado a través de ella y frecuentemente también la obra misma. A través de estas actividades la explicación científica deviene el momento integral del saber de sí del Espíritu. A ellas les corresponde (no necesariamente pero sí frecuentemente) la *Presentación* de la obra de arte, o al menos un papel importante por lo que se refiere a su recepción en general. No puedo concretar hasta qué punto el conocimiento del arte y la participación en él hayan de atribuirse a su explicación científica, pero no me parece discutible que le corresponde un papel cada vez mayor. A la explicación científica le corresponde la *selección*, que de otro modo se confía frecuentemente al azar de la tradición. El ámbito propio de la explicación científica es sin embargo indiscutiblemente la *interpretación*; le corresponde, por tanto, una parte decisiva en el formarse del saber de sí del Espíritu.

Pero no parece que sea la misma la tarea de la explicación científica en el caso de la segunda forma del Espíritu Absoluto, la religión, y ello a causa de la supuesta inmediatez y lejanía respecto de la ciencia de la relación religiosa. Pero a pesar de la modificación de esta constelación, corresponde también aquí a la explicación científica un papel no menos importante, sólo que aquí se la percibe de dos maneras muy diferentes. Por un lado, sobre todo, la que le corresponde tradicionalmente en el cristianismo a la teología: el saber de sí del Espíritu en la religión es cualquier cosa menos inmediato. Está claro que está determinado por los textos religiosos, pero incluso éstos han pasado por un proceso de selección protocientífica y es la teología la que proporciona un acceso histórico-filológico y una interpretación de los textos, tan decisiva en una religión como la cristiana. En esta medida, el saber de sí del Espíritu en la representación religiosa hemos de atribuirlo tal vez todavía en mayor medida que en el arte a la colaboración y conformación de las ciencias del Espíritu o de las protociencias del Espíritu. Hoy en día hemos de añadir a ello el acceso a los textos religiosos, formas de pensamiento y tradiciones que nos proporcionan la ciencia, la historia y la fenomenología de la religión. No es necesario decir que también la filosofía necesita hacerse accesible a través de un tal trabajo de investigación filosófica y desde el punto de vista de las ciencias del Espíritu: nos estamos ocupando precisamente ahora de esta tarea.

Las ciencias que se corresponden con las tres formas del Espíritu Absoluto hacen una aportación a la formación del saber de sí del Espíritu tal vez secundaria pero constitutiva y que nunca se ha de minusvalorar. Corresponde a una lógica interna el hecho de que se hayan constituido como ‘ciencias del Espíritu’ precisamente en el momento en que, por un lado, la filosofía de Hegel ha establecido el concepto de Espíritu en el ‘mundo del

Espíritu' y, por otro, el saber de sí del Espíritu haya dinamitado los límites de la filosofía. Sin las ciencias del Espíritu (sin la filología, la teología, la ciencia del arte y la ciencia de la música) sabría el Espíritu bien poco de sí. También participan como ciencias no filosóficas y ciencias particulares en la vida del Espíritu Absoluto: ¿qué sería de *él* sin *ellas*? Pero tenemos también acceso al ámbito del Espíritu objetivo a través de las ciencias (las ciencias de la historia del derecho y la sociedad). Y mientras que en el ámbito del Espíritu Absoluto el lado del «saber» se nos aparece como gemelo de la objetivación, o sea, por una parte como arte, religión y filosofía en sí mismos considerados y por otra como sus ciencias correspondientes, las ciencias del Espíritu objetivo constituyen las únicas representantes del saber de sí del Espíritu, si prescindimos del saber marginal y no temático que pueda aparecer en el proceso de la historia mundial, social o del derecho. Permítasenos dejar aquí sólo mencionado que naturalmente también a las formas del Espíritu subjetivo les corresponden sus ciencias, antropología y psicología; que esta última no se entienda ya como ciencia del Espíritu no es cosa que nos haya de extrañar si consideramos el hecho de que para Hegel el ámbito de lo psíquico es de todos modos un ámbito donde naturaleza y Espíritu entran en contacto.

Tanto las formas del Espíritu subjetivo como las formas de su objetivación, sea en el Espíritu objetivo o en el Absoluto, se corresponden pues con ciencias sobre las cuales recae el despliegue metódico de este saber implícito y explícito en las objetivaciones del Espíritu. Ellas son las ciencias del Espíritu, formas de su ser-para-sí, de su saber-de-sí, y es por ello que con razón se llaman 'ciencias del Espíritu' para diferenciarlas de las ciencias naturales, que no son, si no es rudimentariamente, formas del autoconocimiento del Espíritu, sino más bien, en su esencia, formas del conocimiento de lo otro del Espíritu.

3

Las ciencias del Espíritu son las ciencias de la autoconciencia del Espíritu, ciencias en las que, mientras que el Espíritu se relaciona con los objetos por él creados, se relaciona a la vez consigo mismo y se reconoce a sí mismo en ellos; son formas del ser-para-sí del Espíritu. Al contrario que en el caso de la «ciencia de la naturaleza», nos encontramos, en las ciencias del Espíritu, dos veces con el Espíritu: por el lado de los sujetos que practican la ciencia y por la parte de los «objetos» de esta ciencia, ya que éstos «objetos» son o bien la actividad espiritual misma o bien sus productos. Las ciencias del Espíritu son pues aquellas ciencias en las que los 'seres espirituales' tienen como objeto de conocimiento producciones de la actividad espiritual. Por eso llevan su nombre y es aquí donde hemos de buscar su diferenciación primaria con las ciencias de la naturaleza, no en las diferencias de método, tal como las busca esforzadamente el neokantismo y su círculo. Si de hecho existe una diferencia de método, ésta no es (por mucho que se haya dicho en contra) sino una consecuencia de la diferencia de objetos, la diferencia entre Espíritu y Naturaleza. Ello es válido también tanto para la diferenciación entre ciencia nomotéticas e ideográficas como para la correspondiente entre ciencias explicativas y comprensivas. También la «comprensión», supuestamente concepto diferenciador de las ciencias del Espíritu, ha de entenderse también primariamente desde su función para la autocomprensión del Espíritu: comprender un *sentido* es *autocomprenderse* y una hermenéutica que no incluya en su concepto de

comprensión este aspecto de la relación a sí se torturará vanamente con la diferencia entre «explicar» y «comprender», tan supuestamente importante como lingüísticamente borrosa.

Este «saberse» constituye el fundamento de las ciencias del Espíritu. A ellas se refiere el imperativo de la entrada del templo de Apolo en Delfos: «¡Conócete a ti mismo!» Es sabido que este imperativo ha de entenderse de dos maneras: como exhortación a tener en cuenta lo divino que hay en el hombre y como recuerdo de la propia contingencia, finitud y caducidad. El saberse que abren las ciencias del Espíritu es un saber de la naturaleza espiritual del hombre, su grandeza y su necesidad, su indigencia y sus debilidades, la conformación de sus afectos, sus lazos espacio-temporales así como también su saber, a través del cual diluye estos lazos y limitaciones y dialogando con figuras hace tiempo desaparecidas conforma el futuro. Las ciencias del Espíritu nos proporcionan el material para un análisis de la totalidad de las capacidades del Espíritu y nos presentan también todas las formas de su autocomprensión: de sí mismo y en relación con la naturaleza, con otros hombres y tal vez también con los dioses, aunque sea en el acto de rechazarlos.

Además, abren otra característica fundamental de la vida espiritual: la historicidad del Espíritu. La conceptualización de esta historicidad corresponde por ello no casualmente a la fase temprana de la constitución de las ciencias del Espíritu, al periodo entorno al 1800, y es brevemente pero con precisión caracterizado por Hegel: «lo que *nosotros* somos, lo somos a la vez históricamente».¹⁰ Pero si lo que somos lo somos a la vez históricamente, entonces este saber de nosotros es a su vez un saber histórico. Las ciencias del Espíritu son por ello en gran parte ciencias históricas y como tales son la «memoria cultural» del ámbito cultural que en cada caso es su objeto de estudio, que es por ellas conservado y analizado. De la frase que acabamos de citar querría, sin embargo, derivar todavía otra palabra clave: el término «identidad». Si lo que somos lo somos a la vez históricamente, entonces es esta historia un momento constitutivo de nuestra identidad. A través de nuestra historia llegamos a ser lo que somos, no en el sentido de que somos un simple objeto del pasado, sino en el de que, sin ese pasado, no seríamos lo que somos. Ello puede mostrarse en muchos niveles, hasta llegar a la relación entre percepción y memoria y, si tenemos en cuenta la producción social del conocimiento, no es de ninguna manera obvia que, a pesar de oscilaciones coyunturales, esta relación entre espiritualidad e historicidad haya de cambiar y dar paso a una nueva época ahistórica.

4

Mi intento de anclar las ciencias del Espíritu en el contexto del ser-para-sí del Espíritu desemboca plausiblemente en un alegato en favor de su caracterización *como* ciencias del Espíritu tal como es típico en nuestra tradición. Su *propium* es que son formas de la relación a sí del Espíritu: en ellas el Espíritu sabe del Espíritu. No cambia nada que hablemos de ‘ciencias de la cultura’ en lugar de ‘ciencias del Espíritu’,

¹⁰ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie (1823)*. In: Hegel: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hrsg. von Pierre Gärden von Söhlund und Walter Jaeschke. Bd. 6. Hamburg 1994, p. 6.

mientras se entienda por ‘naturaleza’ y ‘cultura’ aquellos dos objetos formales que agotan la totalidad de los objetos de la ciencia. Pero con el término ‘ciencias de la cultura’ se oculta el sentido y *quid* más íntimo de las ciencias del Espíritu: su participación en la relación a sí del Espíritu. Por eso la denominación ‘ciencias de la cultura’ simplifica el sentido originario del discurso sobre las ciencias del Espíritu en un aspecto decisivo. La ‘cultura’ aparece al Espíritu que conoce en principio como un objeto exterior, no diferente de la ‘naturaleza’. Con ello, sin embargo, deja de expresarse la relación a sí que constituye el rasgo característico de las ciencias del Espíritu y determina su específica forma de desarrollo: en las ciencias del Espíritu el conocimiento del objeto no es meramente conocimiento objetivo, sino también siempre simultáneamente autoconocimiento del sujeto que conoce. En las ciencias del Espíritu el sujeto se relaciona con el objeto y a la vez consigo mismo, también aunque no sepa nada de ello ni reflexione sobre ello y crea estar relacionándose con un objeto exterior; pero entonces pasa por alto el sentido de su ciencia. Por ello se pasa por alto el sentido más íntimo de las ciencias del Espíritu cuando se las llama ciencias de la cultura. Del infeliz término «humanities», que oculta totalmente el origen de los objetos de esta ciencia en el Espíritu humano, que expulsa con todas sus fuerzas al Espíritu de las ciencias del Espíritu y que, si consideramos su nombre, evoca más bien asociaciones con la medicina humanista y ramas científica similares, no quiero hablar aquí.

Las ciencias del Espíritu son las ciencias del ‘Espíritu’, del ‘Espíritu’ como, principalmente, aquella realidad que se muestra en el hombre en tanto que ‘ser espiritual’, en su sentir, pensar y querer, o sea, en sus ‘actividades espirituales’ (sean cuales sean sus bases naturales). ‘Espíritu’ es también a su vez aquella realidad que tiene como única e irrenunciable base la actividad de este Espíritu, que sólo por él es producida y conformada en ‘mundos’, en el mundo de la sociedad y del derecho, del lenguaje, del arte, de la religión, de la ciencia y de la filosofía, que a pesar de sus diferencias constituyen el mundo uno del Espíritu. A él deben su existencia y su forma, aunque esta forma específica no se deje derivar ni del Espíritu subjetivo ni del acto de su manifestación. De aquí y sólo de aquí proviene la gran y duradera fascinación –entendida de otro modo sería incomprensible– que en general ejercen, aunque, como se sabe, no tengan ninguna ‘utilidad’ mensurable. Su ‘utilidad’, si se quiere hablar con estas categorías, consiste puramente en su participación en la autoexplicación del Espíritu. Introduciendo una expresión que Hegel utiliza en otro contexto: el Espíritu se conoce en sus ciencias no «en vistas a la utilidad, sino en vistas a la gracia divina».¹¹ Ahí radica su *ratio essendi* y su *ratio cognoscendi* y se oscurecen o destruyen ambas *rationes* cuando se corta el nervio vital que va de las ciencias del Espíritu al Espíritu.

Traducido del original alemán por Pau Juaneda Novella

¹¹ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Vorrede zur ersten Auflage: GW vol. 11, p. 6. *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. Georg Lasson. 2 vols. Hamburgo: Meiner 1971, vol. 1, p. 4; (vers. cast.: *Ciencia de la lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Prólogo de R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar 1982, 2 vols., vol. 1, p. 36).