

## FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD

ELISEO CRUZ VERGARA

### Introducción

La filosofía ha sido concebida principalmente como un saber frente a la ciencia o como una actitud crítica frente al mundo social. A partir de cierto momento en la historia moderna de la humanidad surgen diversos planteamientos encaminados a negarle esa doble función. Sin duda alguna que esta situación representa una crisis para la disciplina. Quiero explicar estas dos maneras de entender la filosofía y hacer una reflexión sobre la situación de la filosofía en el mundo actual. Me apoyo en Hegel y en Max Horkheimer para argumentar desde diferentes ángulos que la filosofía no puede reducirse a un análisis de las ciencias o a simple ideología, pues tanto su modo especial de saber como su capacidad crítica, provienen principalmente de su vínculo con lo espiritual. Es cuando se la concibe así que ella puede relacionarse constructivamente con otras disciplinas o ciencias particulares, y reconocer, sin perder su identidad, su nexo con otras áreas de lo espiritual, como es la religión.

Desarrollo estos temas de una manera relativamente libre, empleo síntesis muy apretadas y sin abundancia de citas. Debido a la importancia de algunos asuntos temáticos, los expongo y luego vuelvo a ellos. Reservo para otra ocasión la prueba de la gran cantidad de bibliografía que existe sobre estos temas y sobre Hegel y Horkheimer. Sé también que muchas de mis generalizaciones son discutibles, pero apunto a lo central: por un lado, a discutir la idea de que la universalidad más propia de la filosofía es una que la restringe principalmente a la comprensión de lo espiritual; y por el otro lado, a destacar su vínculo con lo espiritual como condición de su función crítica.



## I. La crisis de la filosofía: aspecto general

Es correcto que a la filosofía se la asocia con la sabiduría teórica. Y quienes desde la antigüedad defienden que la filosofía es un saber frente a la ciencia plantean no una simple igualdad de saberes sino que la filosofía está por encima de la ciencia misma, ya que su saber es más universal. La filosofía es el saber de los saberes ya que frente a la particularidad de estos, aquélla se interesa por lo más general, lo que no cambia y, por consiguiente, lo verdadero. En la búsqueda entre los presocráticos de los principios últimos de la naturaleza, en las definiciones universales de Sócrates y en las ideas de Platón, cobra fuerza inicial esa pretensión de universalidad que caracterizará a la filosofía sistemática tal como la conocemos hasta hoy. Aristóteles, tan amante de lo particular y tan crítico de las definiciones universales, refuerza de forma definitiva y concluyente esa visión de la filosofía. En este contexto resulta iluminador su comentario de que sus propios tratados de ética no son filosofía en sentido estricto sino ciencias, ya que atienden a las costumbres y a los actos humanos, los cuales, sometidos a hábitos que conforman una segunda naturaleza, no dejen de ser cambiantes. En cambio, la filosofía como sabiduría primera apunta a los principios últimos y eternos, los que en última instancia no son otros que los que surgen del acto divino "de pensar sobre el pensar", es decir, los principios del razonamiento mismo, lo que sería la lógica en sentido general.

La pretensión de un saber universal es la que produce los grandes sistemas en la filosofía, ya que esa universalidad (sea la del Ser, la substancia, el sujeto, el pensar puro) exige que se la demuestre como realmente un principio que puede aplicarse o está supuesto en lo particular. Y lo que Aristóteles inicia lo culmina sobre todo Hegel, pero no porque ése último haya descubierto un principio más universal sino porque, apoyándose en toda la historia de la disciplina y sometiendo a un escrutinio detallado la intención metodológica del filosofar mismo, ofrece el método que permite la demostración a la que aspiraba la filosofía anterior. La clave estaba en identificar el contenido del "saber del saber" (Fichte) e identificarlo con la filosofía. La lógica pura pasó a ser la ciencia sin más y la que mejor representa a la filosofía dentro de la complejidad de la realidad toda. Tal vez no sería ocioso recordar que esa lógica del idealismo alemán culminado, se distingue de la actual en que la primera deriva su contenido de forma inmanente. Es la metafísica supuesta en todo saber particular. En cambio, cuando el siglo XX desarrolla sus argumentos so-

bre la lógica ya estamos en un mundo diferente del fichteano y hegeliano, ya que no sólo falta el razonamiento dialéctico sino que la lógica formalizada hasta el extremo ya no es la que mejor representa a la filosofía. Si la filosofía es teología, tanto en Aristóteles como en Hegel, es porque la lógica es la manera como Dios conoce al mundo desde antes de la creación misma. Pero una vez la lógica se emancipa tanto de la teología como de la psicología, entonces se convierte en disciplina, ciencia. Y a la filosofía se le asigna el examen de la relación de fundamentación de aquélla con otras disciplinas como la matemática.

La visión del saber universal entra en crisis cuando los saberes que representan a las distintas ciencias se manifiestan de tal manera útiles y aplicables a la vida que dejan ver al supuesto saber universal de la filosofía como uno inútil y vacío. Desde ese momento la abstracción de la filosofía no hace mucha gracia, ya que no habla de nada particular y no vemos el modo de aplicarla a nuestra vida inmediatamente productiva. La universalidad y la abstracción ceden en parte frente a lo particular observable y condicionado en el momento en que se busca control y manipulación del mundo, primero del natural y luego del social. En esto aporta el modo de producción social específico que supone la separación del individuo de sus medios de producción, la curiosidad científica y los intereses manufactureros e industriales de las clases; factores tales que se entrelazan para satisfacer las necesidades de grandes poblaciones. Contribuye también el desprecio nominalista por las generalizaciones y abstracciones, pues por ningún lado la sabiduría filosófica resulta operacional o instrumental. Ni los postulados naturalistas de la ciencia nueva que funda Vico quedan en pie frente a la defensa de que todo lo particular está igualmente cerca de Dios. Contra las abstracciones racionalistas y las ontologías lucharán el romanticismo y el historicismo (desde Herder hasta Ranke). En fin, todo un complicadísimo proceso intelectual y pragmático orientado a emancipar al mundo sensible de las mistificaciones de la filosofía y la religión.

Este ataque contra el discurso abstracto de la filosofía prepara el camino para que pierda su carácter de sabiduría teórica y práctica y se la reduzca a análisis de los otros saberes, en especial de la ciencias en desarrollo. Pero un poco antes de aproximarse a ese inevitable desenlace, la filosofía hace frente a su destino dedicándose a examinar si y qué podemos conocer. La intención era fundar firmemente el saber de la filosofía tradicional. Para lograrlo la filosofía se convirtió en parte en epistemología o reflexión sobre el medio o método de conocimiento. En sus mejo-



res representantes (Descartes, Hume y Kant) esta actividad escéptica conservó un gran respeto por los temas tradicionales, pero muchas veces resulta difícil saber dónde estuvo su interés más propio. Se quería salvar los temas de la teología y la vieja metafísica, pero se les declaraba insostenibles y sospechosos, pues de alguna manera se partía del supuesto de que el saber real pertenece a la ciencia. De ahí que esta actividad "crítica" vive en parte de la supuesta desventaja de la filosofía frente a la ciencia, y su aportación histórica es más a favor de la ciencia y no logra fundar convincentemente un objeto y un saber propios para la ciencia filosófica. En otras palabras, este resultado muestra que la demarcación que ha hecho la filosofía, también la antigua, pero sobre todo la moderna, entre ciencia y religión, ha permitido históricamente preparar el camino para que la primera se desarrolle con una mayor libertad. Y una vez fortalecida, la conciencia científica se enfrentará tanto a la religión como a la filosofía tradicional, declarando a esta última una metafísica insostenible para la razón teórica, es decir, razonamientos sin amarre con la realidad misma, y a ambas etapas iniciales de una humanidad todavía no positiva (Comte).

No es legítimo del todo reducir la filosofía moderna a simple teología (Feuerbach), ya que ese juicio pasa por alto que en su expresión moderna (desde Descartes hasta Kant) es más bien una mediadora entre aquella y la ciencia. En esa mediación la filosofía se justifica como tal al fundar en el sujeto pensante la naturaleza del conocimiento en general. Sin embargo, metafísica es también esta orientación para quien considera que ese sujeto pensante o trascendental (del cual se afirmaba que no se podía conocer) es innecesario para poder entender la actividad de la ciencia. Pero definitivamente, que sin una referencia al sujeto la filosofía tradicional parece perder no sólo la posibilidad de fundar un saber con contenidos universales propios (Husserl resulta el último gran intento de una tal posibilidad) sino también un saber crítico del mundo. Esto último debemos aclararlo en lo que sigue, como también, ya que es nuestra tesis más general en este ensayo, que tal vez la ya mencionada doble función de la filosofía pueda ser mejor defendida si atendemos al vínculo de la filosofía con lo espiritual.

La declaración de guerra contra la filosofía, al identificarla con la metafísica, fue acompañada de otro gran rechazo, a saber, que esa metafísica no era otra cosa que una producción espiritual al servicio de los intereses de grupos sociales. De esa manera la filosofía pasó a ser ideología, pues lo espiritual todo se lo consideró como un producto enajenado y resultante

del amarre material del hombre trabajador frente a la naturaleza. Lo que equivalió a decir que la filosofía misma debía ser superada. De esa manera, la posibilidad de un mundo mejor pasaba a ser asunto de la ciencia y las leyes inmanentes del mundo económico. El error mayor de esta posición no es que destacó el nexo de lo espiritual con el mundo natural sensible sino que pasó por alto que lo espiritual mantiene con lo sensible una relación más compleja que la de simple reflejo o producto. Desde sus inicios se debió reconocer con más fuerza que el mundo de lo espiritual es también no sólo uno relativamente autónomo sino que surge y contiene las formas y valores con las que la humanidad trasciende y orienta a lo sensible.

De ahora en adelante insistiré en esa función de lo espiritual, ya que con aquel intento de superación de la filosofía se da la espalda definitivamente no sólo a un saber de lo universal y necesario sino también a lo que ha sido la otra manera de concebir a la filosofía, a saber, como una actitud crítica frente al mundo humano.

No hay que emplear mucha tinta para evidenciar que desde la antigüedad hasta la modernidad los grandes filósofos han concebido su actividad como una orientada a que si alcanzamos un saber distinto (al del mito, la simple opinión, la religión, etc.) sobre el mundo podemos convivir mejor. La parte analítica de la filosofía estaba subordinada al interés por un mundo mejor. En la filosofía tradicional la *razón* representó ese saber que conduce al mejoramiento del individuo y la sociedad. Se trataba, desde Sócrates, de conocer la verdad para poder vivir mejor. Por consiguiente, tal vez los que enjuiciaron tan radicalmente a la filosofía hasta el punto de querer superarla, lo que buscaban (Marx) no era tanto promover un indiferencia frente al mundo sino demostrar que de alguna manera la filosofía había renunciado a su tarea crítica. Con ese fin se la declaró como estrictamente idealista o espiritualista. Claro está, esto no quita que otros (Comte) quisieran echar a un lado a la filosofía tradicional por la sencilla razón de que su papel crítico era un impedimento para ordenar racionalmente el progreso de la sociedad. Estos últimos ya no creían en el saber de la filosofía y querían sustituirla por el saber positivo de las ciencias naturales; en cambio, los primeros conservaron de la filosofía el método que permitía la crítica del mundo. De ahí, que aunque se entusiasmaron con la ciencia positiva, valoraron con honestidad a la dialéctica.



Sin embargo, porque la dialéctica de Hegel era idealista Marx y Engels la aceptaron pero sólo luego que la desidealizaron o desespiritualizaron. Pero valorar la dialéctica como simple método equivale a desvincularla de lo espiritual y a negar que en su origen la dialéctica es la actividad originaria misma de lo espiritual. El hilo conductor que vincula a la dialéctica antigua con la moderna es el principio de que la negación es la propiedad de lo espiritual y se expresa tanto en el discurso dialógico como en la actividad del pensamiento. Claro está, ambos entendieron que era la aplicación de la dialéctica hegeliana a la economía política lo que hacía de su exposición una crítica. Pero sucede que la dialéctica sin espíritu se expone a perder la motivación que la conduce. (Más abajo retomó este tema). Por eso Marx tuvo que buscar esa motivación en lo que llamó su "conciencia no burguesa" (para explicar por qué él y no David Ricardo descubrió la plusvalía como forma distinta de la ganancia capitalista). No obstante, en este momento considero que Marx no estuvo del todo conciente que esa expresión comparte su sentido más profundo con el principio hegeliano de que el origen de lo espiritual y la libertad es el surgimiento de la conciencia misma.

Una observación repleta de riesgos en cuanto no reservo espacio para su cabal demostración, es la siguiente: lo que se expresa más tarde como corrientes opuestas a la filosofía tradicional (pragmatismo, existencialismo, estructuralismo, postmodernismo, entre otros) parecen ser reiteraciones de viejos argumentos, aunque no dejan de tener su razón de ser. El que en el Siglo XX supuestamente ya no podamos entender al mundo desde la filosofía es una consigna que ciertamente habla a nombre de muchas necesidades humanas y sociales. A nombre de lo personal, lo existencial, lo útil y real, la diversidad, y apoyados en la pujanza de la ciencia y la tecnología, se renuncia a las aspiraciones del esfuerzo filosófico tradicional que consisten en distinguir la apariencia de la esencia en los fenómenos; frente a la variedad descubrir la unidad; creer que la verdad se puede conocer, etc. Una y otra vez se quiere ver en los conceptos de verdad, substancia, sujeto y totalidad, una pretensión cognoscitiva veladamente falsa, que se presta al entrejuego de las ilusiones humanas y del poder que todo lo mueve.

Para llevar hasta sus últimas consecuencias la tarea de desmistificación de la filosofía tradicional, se ha desplegado durante este último siglo una enorme cantidad de energía académica. Pero resulta difícil encontrar en el interior de estos esfuerzos de desmitificación un descubrimiento genuino de nuevos instrumentos teóricos orientados a conservar el poder

crítico de la filosofía y a dirigirla contra el ordenamiento vigente. Lo que sí resalta es, por un lado, la nivelación de todo saber hasta el punto de renunciar a diferenciar lo importante de lo no importante (postmodernismo); y, por el otro lado, la veneración del saber de la ciencia exactas y formales, junto a la consideración de la filosofía tradicional como una simple estudio sin más valor que una hermenéutica sobre el pasado intelectual de la humanidad. Esta última corriente se desarrolla como una actividad analítica, supuestamente neutral, orientada a esclarecer problemas de demarcación y fundamentación entre los distintos saberes. De esa manera, la pretensión de universalidad de la filosofía, junto a sus recursos analíticos, se valida para áreas delimitadas (filosofía de la matemática, de la física, de la sociología, etc.), y se la considera un excelente medio auxiliar. Pero por más útil e impresionante que pueda resultar esa empresa para algunas disciplinas (y por más ruido que hagan sus partidarios), la verdad es que con ella se pierde lo que ha sido una parte esencial de la filosofía tradicional, a saber: en general, una crítica del mundo; en particular, se pierde que cuando la filosofía ilumine los supuestos de una disciplina específica el interés sea superar el dogmatismo propio de la disciplina correspondiente y ofrecerle a ésta herramientas para que lo logre.

La pregunta que debemos hacernos es si hay la posibilidad de que la universalidad de la filosofía puede encontrar una validez distinta a la que reclama el enfoque analítico, demasiado apegado a la ciencia y a la lógica. Mi tesis es que los conceptos propios que emplea la filosofía tradicional (razón, sujeto, totalidad, etc.) se originan en el ámbito de la espiritualidad y de ellos depende su capacidad teórica y crítica. Pero su capacidad teórica permanece simple intención si no encuentra instrumentos conceptuales que le permitan validarla en el mundo real. Y en particular, considero que si la filosofía quiere seguir validando parte de su pretensión de saber universal, un instrumento podría ser lo que Hegel llamó "conceptualización". Y para legitimar validar su pretensión crítica debe convencerse de que extrae sus conceptos básicos de lo que denomina el espíritu.

## II. La reflexión de Hegel en torno a la filosofía

Considero al pensamiento de Hegel como una fuente de inspiración para reflexionar sobre esta crisis en que desemboca la filosofía. Esto equivale a decir que la preocupación mayor de Hegel está orientada a jus-



tificar la existencia misma de la filosofía. Su visión de que en la filosofía el espíritu se conoce a sí mismo, es una manera de decir que la filosofía se autoreflexiona. La prueba de esta interpretación consistiría en demostrar que su pensamiento insiste conscientemente en la idea de la filosofía, primero, como la de un saber diferente al de la ciencia, pero sin aceptar que ese saber sea uno metafísico o desvinculado de la experiencia; y segundo, como un resultado de lo espiritual. Entre los pensadores del Siglo XX es Max Horkheimer el que ha puesto un mayor interés en entender la crisis moderna y actual de la filosofía. La lectura de ambos filósofos ha sido iluminadora y en lo que sigue examino algunas de sus planteamientos para llegar a mi propia interpretación sobre la importancia y actualidad de la filosofía tradicional.

La pregunta por el significado de las cosas es lo que distingue a la filosofía de la ciencia. Desde su origen ella utiliza el concepto para captar los significados. Pero si se diera el caso de que únicamente lo espiritual expresara un significado (Dilthey, Rickert), se anticiparía con ello que tal vez la filosofía sea principalmente filosofía del espíritu; que su conceptualización más propia sea respecto de lo espiritual y no de la naturaleza física. De ser correcto, no habría que poner a competir a la filosofía con los modos de conocer de las ciencias naturales, y su aportación en este campo sería mayormente en mérito a sus facultades de análisis, clarificación, organización, etc. Claro está, en cuanto originada e interesada en espiritual, la filosofía podría ser crítica respecto de los dogmas de la ciencia natural y del desconocimiento de ésta respecto de sus supuestos y nexos con el mundo social.

Contra el racionalismo y a favor del romanticismo Hegel defiende la tesis de que a lo espiritual lo conocemos como una particularidad cuyo significado se *expresa* en sus diferentes partes. Lo espiritual es el mundo donde las abstracciones y generalizaciones son siempre conceptos auxiliares. Y lo mismo sucede con las cuantificaciones; suponen pero no captan lo esencial que es la particularidad de la realidad. El juicio de cantidad: "Se conservan cuatro monarquías en Europa" no dice nada sobre el significado de la monarquía. En cambio, la naturaleza, vista desde la perspectiva de la ciencia moderna, es un mundo de lo determinado. Las generalidades estadísticas que llamamos *leyes* han sido el terreno más tradicional del conocimiento científico de la realidad. Ha sido beneficiosos que se examine con rigurosidad la pregunta por las condiciones de los fenómenos; lo mismo que se curioseé hasta el cansancio con las regularidades que explican a los fenómenos, físicos o sociales. La relativa utilidad de ta-

les exámenes es algo incuestionable. Y la historia de la ciencia demuestra cómo, para propósitos del control del mundo natural, se ha tenido que despejar el camino limpiándolo de aquellos conceptos (substancia, formas, finalidad, etc.) que impiden la explicación a base de causas eficientes y generalidades cuantificables.

Para el naturalismo que es consecuente con sus postulados, un mayor conocimiento de la naturaleza por parte de la ciencia no puede implicar que se pierda el horizonte de la causalidad. De ahí que sea el desarrollo mismo de la ciencia la que se adjudique sus propios éxitos a base del conocimiento de mayor generalidades. Algo diferente es si existen leyes tan generales que puedan explicar a todos y cada uno de los fenómenos. Para Kant esa posibilidad queda como una idea de la razón teórica orientadora, pues estaba convencido de que el *entendimiento* es determinista y la *razón* representa una forma de conocer diferente. Pero al menos para Kant en la ciencia, la filosofía está representada por la razón que busca lo indeterminado. Y es debido a la mayor universalidad a que aspira a la filosofía, que puede pensarse que la ciencia luce más filosófica en la medida que avanza en dirección de una mayor generalidad. Y no deberíamos ver esto como algo negativo sino como un posible punto de enlace entre la filosofía y la ciencia particular. Es el espacio para filósofos científicos y científicos filosóficos. Pero aprovecho para recordar que Hegel examinó críticamente el momento en que históricamente la ciencia moderna alcanzó con la ley de la gravedad (Newton) su mayor generalidad o legalidad física. Y menciono este pasaje de su obra como ejemplo de lo que es plantearse críticamente es decir, desde la filosofía, un resultado científico particular. En la ley universal de la gravitación captó Hegel una "necesidad externa" que no satisface las aspiraciones del concepto filosófico. Pero procedió inmanentemente a deducir de ese resultado aquella otra necesidad que es propia de la filosofía y de lo espiritual, a saber, la necesidad interna. (También más adelante retomo este tema).

En otras palabras, menciono este pasaje del pensamiento de Hegel porque no hay que creer que la situación de alcanzar una última generalidad, a partir de la cual se deduzca el resto de las leyes, le reintegra necesariamente todo prestigio a la filosofía. Por el contrario, en la medida que ella sólo representa la búsqueda ideal (Kant) de lo indeterminado que no sobrepase lo determinado, se está a un paso de convertirla en una disciplina auxiliar con la función de organizar los resultados de las investigaciones científicas (positivismo); o tal vez de examinar desde afuera las condiciones de posibilidad de los saberes ya constituidos



(neokantianos). Pero sin conceptos propios y constitutivos respecto de lo real, la filosofía queda sin poder crítico alguno. Kant le negó a los conceptos tradicionales de la filosofía (Dios, mundo, sujeto) el prestigioso rango de constitutivos, pero originalmente se lo otorgó a las categorías y a las formas puras de la sensibilidad. Puede decirse que la genial falta de la filosofía kantiana es que nunca logra unir internamente los conceptos del entendimiento con las ideas de la razón. Los mantiene separados y por eso su conocido dualismo sólo permite fundar una crítica que no posee estatus de conocimiento y, por consiguiente, queda externa al conocimiento de la ciencia. Esta dificultad es la que Hegel intenta superar con su crítica a la filosofía trascendental y con ella apunta a recuperar el estatus de ciencia (*Wissenschaft*) para la filosofía.

Sin embargo, el planteamiento de Kant aportó a entender que no es respecto de la naturaleza sino de lo espiritual que la filosofía puede reclamar una conceptualización que apunta a una universalidad propia. La búsqueda de leyes y uniformidades son asuntos de la naturaleza y del entendimiento; pero la totalidad y lo incondicionado son asuntos del espíritu y la razón. Contra Schelling y sus intentos de descubrir las leyes últimas de la naturaleza toda, había que entender que aquella universalidad a que aspira la razón como tal se desenvuelve mejor en lo espiritual que en la naturaleza. Entiendo que la obra de Hegel puede ser interpretada como el logro conciente de validar esa universalidad como a la que aspiró toda la filosofía occidental anterior.

La idea cartesiana del "pienso, existo" tiene pleno sentido para Hegel, ya que consigna al pensamiento como la esencia de lo espiritual. Quien se eleva al pensamiento sabe no sólo que es distinto al objeto sino también que ha logrado la posibilidad de abandonar el nivel limitado de lo particular y lo sensible. El pensamiento se objetiva en las obras de la humanidad y constituye el horizonte de un mundo diferente al reino de la naturaleza. Ese mundo es el espíritu en general y abarca todos nuestros pensamientos respecto de lo técnico, lo práctico y lo teórico. Los pensamientos de una comunidad forman un entretejido que en grados diferentes trasciende a los mismos individuos que la forman, y en grados diferentes es modificado por aquéllos. Porque de alguna manera somos nuestros pensamientos, la diferencia entre sujeto y objeto queda parcialmente eliminada en la realidad que es lo espiritual. Se puede decir que los pensamientos son tanto sujetos como predicados, ya que si bien son productos de los individuos también están supuestos en los actos humanos. El error del materialismo fue reducir los pensamientos a predicados

y pasar por alto que los pensamientos de los individuos funcionan también como sujetos. Que las realidades espirituales (derecho, arte, religión, etc.) sean sujetos quiere decir que obedecen a una dinámica propia y es tarea de la filosofía investigar cuál es esa dinámica y cómo la conocemos.

Hegel fue el primero en afirmar que existe una dinámica general de lo espiritual y es la de una actividad que se transforma sin salir fuera de sí misma. Referido a sí mismo, la esencia del espíritu es la libertad. Esta libertad no refiere primordialmente a la del individuo frente a una realidad extraña y superior sino a la estructura de la vida misma como lo originalmente *infinito*. *Infinito* es lo espiritual en la medida que es capaz de afirmarse frente a lo diferente y lo distinto; libre es estar en lo otro como en uno mismo. El no salir fuera de sí del espíritu es la esencia y la clave especulativa de todo su desarrollo, tanto lógico como histórico.

A partir de lo dicho se desprende que el conocimiento de la realidad espiritual no funciona a la manera de una operación en la que el sujeto se enfrenta como algo vacío frente al objeto externo. Es precisamente esa exterioridad la que se supera para poder dar cuenta de lo espiritual. Cuando Hegel habla de la *interioridad* como esencia de lo espiritual quiere decir que no podemos separarnos de esa realidad para tomar distancia sino que hay que conocerla tal como la vivimos; no podemos separar el significado (al modo de una categoría primeramente vacía y que luego necesita llenarse) de la realidad en la que vivo. De lo espiritual tenemos un conocimiento no *lineal* como en la ciencia natural sino *circular*. La actividad divina de pensarse así mismo (Aristóteles) es la que realiza cada ser humano cuando trata de conocer lo espiritual. El dictamen moral socrático de "conócete a tí mismo" se convierte primero en Aristóteles y luego en Hegel en el acto de conocimiento propio de lo espiritual. Dicho de otra forma: el conocimiento de lo espiritual es siempre autoconocimiento.

Si la filosofía ha de defender una universalidad propia y diferente a la de la ciencia, tendría que aceptar que no puede ser otra cosa que no sea filosofía del espíritu. La filosofía se agota en parte en el saber de lo espiritual, ya que la universalidad que puede practicar la filosofía para distinguirse de la ciencia es aquella que le permite el saber de lo espiritual. La otra alternativa consistiría en que la filosofía represente una universalidad más amplia; o que se dedique al examen de los resultados y condiciones de posibilidad de la ciencia. Pero Hegel parece querer ir más allá de estas



posibilidades porque entiende que la filosofía es una ciencia (y se quiere primera) pero esencialmente diferente a la ciencia tradicional. Claro está, esto no niega que la naturaleza no pueda ser objeto de examen de la filosofía. Pero tendría que ser examinada de otra manera que no sea la de competir con la ciencia por una mayor universalidad o ley. Hablar de una filosofía de la naturaleza equivaldría (incluso en Hegel mismo) a dejar en pie a la filosofía como una ciencia primera que pretende proporcionar una mayor abstracción o universalidad para abarcar a las leyes físicas mismas. Tanto idealistas como materialistas, desde Schelling hasta Engels, han intentado encontrar ese sistema de las leyes naturales.

Ciertamente que luego que Hegel criticó a Schelling escribió una filosofía de la naturaleza como segunda parte de su sistema enciclopédico. Pero esa obra correctamente leída demuestra que el concepto a que aspira la filosofía (*Begriff*) no encuentra su plenitud ni siquiera en la naturaleza orgánica. De manera que si se quiere decir que para Hegel el concepto es un método absoluto, eso sería aceptable más bien en el sentido de que su *Filosofía de la naturaleza* demuestra que la universalidad que el concepto filosófico representa no se la encuentra en la naturaleza sino fuera de ella.

Para comprender la idea de la filosofía como un examen de lo espiritual hay que demostrar dos cosas que ya he mencionado, pero que exigen ahora una mayor aclaración. Primero: que lo que define al saber más propio de la filosofía es la conceptualización de lo espiritual; segundo: que sin espiritualidad no existe la función crítica de la filosofía.

Contrario a la *explicación* tradicional que refiere casos particulares a regularidades, *conceptualiza* quien autoconoce. Y para ello, primeramente, al margen del origen y las condiciones de una realidad particular, y sobre el fundamento de la *comprensión e interpretación* de su mundo, plantea la pregunta por su *significado* y entonces lo *expone* como una unidad que se expresa en sus partes. Si las realidades espirituales son unidades de significado, la filosofía deberá poder demostrar que posee el método que permite exponer tales unidades. Hegel llamó a tal método el concepto (*Begriff*) y representa su visión del modo de conocimiento al que ha aspirado la filosofía desde sus orígenes (tal es la idea central que desarrolla en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*). Como resultado de su crítica a toda teoría del conocimiento que supone un sujeto ordenador o receptor frente a un objeto externo, propone al concepto como el movimiento del contenido mismo que es sujeto. Contrario a lo

que muchos lectores suelen entender, para Hegel el verdadero sujeto del acto cognoscitivo no es el que psicológica o trascendentalmente mueve desde afuera contenidos o categorías sino el contenido mismo que se mueve produciendo sus propias determinaciones. La substancia (que es lo espiritual) es la que Hegel dice debe considerarse como sujeto. Si lo espiritual es una unidad de sentido sólo el concepto que expone el automovimiento de sus contenidos es fiel a esa realidad. Por eso Hegel afirma que el método, el concepto, es la realidad o la cosa misma.<sup>1</sup>

Se sabe que la lectura de Hegel presenta muchas dificultades, pero ninguna es mayor que la de entender el predominio que en sus exposiciones le otorga a los predicados. La correcta comprensión de este motivo de la filosofía de Hegel es crucial ya que conlleva su definición de la verdad no como adecuación del pensamiento con un objeto externo sino más bien como desarrollo inmanente del contenido. Los contenidos o predicados son verdaderos no por su correspondencia con la realidad sino por su referencia dentro de la exposición misma.

Feuerbach y Marx rechazaron esa manera de exposición y la describieron como una inversión idealista de una relación original que nace simplemente de una inducción y luego se la convierte en un sujeto o substancia frente a sus ejemplos. Es como si la fruta (este es el mismo ejemplo que Marx utiliza en *La Sagrada Familia*) se convirtiese en la que produce desde sí misma a la manzana y a la china. Pero esta crítica hecha desde una perspectiva básicamente empirista, parece pasar por alto el mensaje que Hegel busca transmitir y que tiene que ver con la naturaleza misma del conocimiento conceptual. De hecho, Hegel no aceptaría que los conceptos en sentido estricto sean resultados de una inducción, como tampoco lo son las ideas de Platón o las categorías del entendimiento en Kant. De todas maneras, partiendo de que hay diferentes realidades espirituales (como son la religión protestante, una constitución democrática, una sinfonía de Mozart, etc.,) resulta legítimo preguntar por la esencia de lo espiritual y poder hablar del concepto de espiritualidad. Esto es para algunos puro trabajo de inducción, tal como se habla de "nación" o "causalidad" frente a los distintos pueblos o sucesos determinados como causantes. Ahora bien, contrario a la tradición conceptual anterior lo que precisamente Hegel intenta con la generalidad que impli-

<sup>1</sup> Desarrollo extensamente esta temática en mi libro sobre Hegel (*La concepción del conocimiento histórico en Hegel. Ensayo sobre su influencia y actualidad*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997).



ca un concepto no es considerarlo como una abstracción o simple generalidad frente a la cual hay casos o ejemplos sin más. Por el contrario, si la espiritualidad (o cualquiera de sus ejemplos, como el arte o el derecho) es una universalidad, lo es a la manera de una generalidad que en cada uno de sus ejemplos o partes se expresa de forma diferente. El concepto es la manera cómo Hegel intenta dar cuenta de lo espiritual como una realidad compuesta de partes o momentos, pero cuyo sentido en cada momento es único sin ser el mismo. Lo que la filosofía aporta con su concepto es al conocimiento de la realidad misma (se descarta que haya una limitación impuesta por una cosa en sí), pero no desde la perspectiva de las abstracciones que resumen los rasgos comunes entre los fenómenos; ni tampoco de la perspectiva que afirma la singularidad o diversidad sin más y no abre una ventana a la unidad. El concepto aspira a exponer ambos niveles al mismo tiempo, a la manera de un proceso de lo abstracto a lo concreto. Y es innegable que Hegel mismo se atrae miradas de sospecha al llamar *especulativo* al logro de esa simultaneidad lógica de la unidad y la diferencia entre lo general y lo particular. En otras palabras: la descripción del predicado como su propio sujeto alude al desarrollo del predicado través de sus partes. Pero este desarrollo no es tanto uno temporal o histórico sino lógico, ya que refiere a las distintas maneras como se expresa el significado respecto de las partes de un todo.

Claro está, es conocido también (y lo menciono simplemente ya que mi intención es en la medida de lo posible pasar por alto los supuestos metafísicos de su pensamiento) que para Hegel las realidades espirituales son distintas tanto en sus formas (arte versus derecho) como en su modalidad histórica (ciencia antigua versus moderna). Pero si las compara su propósito es demostrar un desarrollo en ellas orientado a una perfección de lo espiritual. El supuesto principal es que a mayor desarrollo de la forma e historicidad de la espiritualidad, más perfecta es la conceptualización. Para Hegel la disolución de la separación objeto y sujeto o exterioridad que supone lo espiritual se realiza más plenamente en la filosofía misma; y más plenamente en la ciencia filosófica que es la lógica. Este punto ha suscitado siempre interrogantes sobre si la espiritualidad culminada implica un abandono de la realidad social; es decir, si la espiritualidad verdadera en Hegel es la realidad social o es el pensamiento puro. Pero lo que deseo destacar en este momento podría ser válido independientemente de si a la espiritualidad se la considera sociabilidad (la propia del espíritu objetivo) o como pensamiento puro (la forma más elevada de la espiritualidad absoluta). Dado que significado, espiritualidad

y automovimiento del concepto van juntos según Hegel, debemos entender que la aportación de la filosofía al conocimiento desde la perspectiva de la universalidad es el *Begriff* y su objeto es principalmente lo espiritual. La observación que hace Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en el sentido de que a pesar de su grandiosidad la filosofía de Kant no pasa de ser una "filosofía de la conciencia", significa que faltaba fundamentar una "filosofía del espíritu". Tal fundamentación es posible si existe un saber en el que el conocimiento del objeto sea al mismo tiempo un autoconocimiento. Tal es el tránsito del saber de la conciencia al de la autoconciencia que Hegel expone en su *Fenomenología del espíritu* de 1807.<sup>2</sup> Mi tesis es que para Hegel ese saber sólo se ofrece como posibilidad cuando surge el espíritu. Y ya lo hemos indicado: este saber propio de la filosofía (al que según Hegel la filosofía occidental siempre había aspirado) lo tenemos ahora con su aportación. Y su propósito no es sencillamente completar el cuadro de un sistema que contiene como parte primera a la "filosofía de la naturaleza" sino principalmente resolver la crisis de la disciplina: de legitimar a la disciplina filosófica misma frente a la ciencia determinista y frente a toda metodología naturalista que supone como punto de partida la exterioridad entre sujeto y objeto.

Entiendo que esta interpretación de Hegel puede resultar inaceptable para muchos estudiosos de su pensamiento. Para algunos puede parecer una lectura neokantiana de Hegel (al estilo de Rickert y Cassirer), pues mi posición, al menos en un primer momento, divorcia radicalmente el conocimiento de la naturaleza de lo espiritual. Tal como lo hace Dilthey. No es este el lugar para polemizar en esta dirección y simplemente señalo que de mi interpretación no se debe concluir que entonces no se legitima ninguna tarea filosófica respecto de la naturaleza o las ciencias naturales. Pero si para Hegel filosofar es conceptualizar un contenido, entonces lo primero que hay que admitir es que no todo contenido se deja igualmente conceptualizar. Y la naturaleza (siguiendo la serie de figuras dentro del sistema de Hegel), tal como se expresa en las diferentes

<sup>2</sup> Si trasladamos este argumento al nivel de la lógica propuesta por ambos pensadores, resulta claro que una filosofía de la conciencia produce una *Crítica de la razón pura*; con su correspondiente deducción trascendental de las categorías y el supuesto de la "cosa en sí"; mientras que una filosofía de la autoconciencia produce una metafísica de la razón pura, es decir, la *Ciencia de la lógica*, con su correspondiente deducción inmanente y cuyo resultado es el sistema metafísico de todas las categorías del pensar en general.



ramas de lo inorgánico y lo orgánico, muestra sí un progreso de la conceptualización. Pero no es el lugar de su consumación. Por consiguiente, si hay una filosofía de la ciencia natural, su sentido debería ser el maximizar el empleo de sus recursos teóricos; no el sustituir la *explicación* como tal por la *exposición conceptual* sino tal vez *relativizarla*. bajo el principio de que el recurso de la conceptualización permite la crítica de los contenidos de la ciencia, o el saber que sea, pero bajo el supuesto de que la naturaleza y la ciencia sean consideradas como realidades espirituales. Un buen ejemplo de este procedimiento que fue lo que Marx hizo, aunque tal vez no con plena conciencia -de ahí nuestro comentario anterior sobre su visión de la dialéctica- con la economía política clásica. Relativizó las fórmulas matemáticas de aquella ciencia llamada economía política (concentrada en los valores de cambio y los precios de las mercancías), ya que la espiritualizó al concebirla como un producto histórico y suponer su transformabilidad hacia una sociedad más racional. Y fue a partir de esa espiritualización que tomó sentido su aplicación de la exposición conceptual de Hegel a las categorías esenciales del capitalismo. En otros términos: la tesis de que para ejercer una función crítica respecto de un contenido o saber hay que espiritualizarlo se traduce en este ejemplo en que hay que considerarlo como un producto histórico social.<sup>3</sup> Esa es la versión materialista de una tesis originalmente idealista. Y constituye un magnífico ejemplo de lo que es una crítica filosófica de una ciencia particular.<sup>4</sup>

Aclaro en lo que sigue el señalamiento anterior de la espiritualidad como base de la función crítica en la filosofía. Para una posición mayor-

<sup>3</sup> Concretamente, al Marx considerar al capital como un producto histórico cobró mayor sentido la pregunta por el valor como categoría independiente y sujeta en las de valor de cambio, precio, ganancia, etc.

<sup>4</sup> Acepto que hace falta examinar más a fondo los grados y la posibilidad de la *conceptualización* frente a los saberes ya constituidos. Me limito a señalar que por ser autoconocimiento y a partir de ahí atender a los significados, la conceptualización funciona más adecuadamente en lo espiritual que en la naturaleza. Pero hay que admitir que la naturaleza y los saberes correspondientes no quedan absolutamente excluidos de la conceptualización, sobre todo cuando la diferencia entre naturaleza y sociedad se torna cada día más borrosa. De todas maneras, sugiero que lo crucial para lograr que ambos enfoques se complementen consiste en reconocer el papel que el sujeto tiene cuando conoce su mundo. Lo que hay que corregir es la eliminación del sujeto en la explicación tradicional. Creo que Hegel (y no sólo Marx) conserva a este sujeto, pues la transformación del sujeto en el automovimiento de predicados (la exposición de lo abstracto a lo concreto) supone también comprensión y autoconocimiento.

mente idealista, lo espiritual se origina en el momento en que la conciencia se eleva sobre el mundo sensible. Hegel entiende que esta elevación desde lo sensible hasta el pensamiento, desde lo particular a lo universal, es la clave de toda la pedagogía antigua que se orienta filosóficamente (Sócrates, Platón y Aristóteles). Creo que los capítulos iniciales de la *Fenomenología* reproducen este ascenso de la conciencia sensible hasta lo universal (el entendimiento que va más allá de la percepción). Sobre las bases de relaciones de amo y siervo las corrientes del estoicismo y el escepticismo abundan más en esta elevación sobre lo sensible y hasta logran captar al pensamiento mismo como fuente de salvación. Y preparan con ello el camino espiritual que conduce finalmente al cristianismo. Con este resultado se anuncia un importante vínculo de la filosofía occidental con aquella otra disciplina que promete salvarnos de lo sensible, a saber: la religión cristiana. Y aunque Feuerbach entrevé en su momento parte de esta problemática cuando reduce la filosofía moderna a la religión cristiana, en su afán por superar la filosofía pasó por alto que aquella necesita ese idealismo para mantener su función de crítica frente a lo sensible. Pues tal vez la función de espiritualismo, idealismo o teologismo que Feuerbach le atribuye a la filosofía moderna no es simplemente la de conocer abstractamente lo sensible sino la de transfigurarlos. Lo fundamental de la distancia originaria que, de acuerdo al idealismo, obtiene la conciencia frente al objeto sensible es que adquiere la capacidad tanto de contemplarlo como la de modificarlo. Aparentemente, Marx va más allá que Feuerbach porque si logró entender que la esencia de lo espiritual es la actividad que transforma, el trabajo (*Arbeit*). Pero parece que su fijación con el trabajo material lo condujo a reducir el trabajo de lo espiritual a uno simplemente contemplativo. Pero creo que no tiene sentido adjudicarle capacidad de trabajo a lo espiritual sino no se le reconoce capacidad de cambio.

Como no parece casual que desde Descartes el idealismo consecuente se funde en el sujeto, se puede entender que éste haya sido defendido como condición de lo espiritual y la base para una crítica del mundo. Veamos esto. Para Hegel -todavía al nivel antropológico según la *Enciclopedia*- la conciencia que caracteriza al sujeto surge a partir de la muerte de la animalidad individual y la habitualidad de su comportamiento. Con el hábito surge sí un universal, pero la subjetividad se pierde y no puede sostenerlo. En este momento aparece una interioridad o yo que puede apreciarse como distinta a lo externo y sensible de la corporeidad externa que ha resultado del hábito. El ser distinto del alma frente a lo



corpóreo es la conciencia y marca el paso definitivo para que lo espiritual surja como lo opuesto a lo corpóreo, al mundo sensible. Ahora bien, el yo frente al objeto sensible sin más no es el espíritu en sentido pleno. Le corresponde al desarrollo de esa conciencia o yo el construir un mundo que se conserve como distinto a lo sensible y al mismo tiempo aspire a trascenderlo. Falta, pues, que la conciencia se enfrente al objeto sensible y primeramente lo reconozca como universal; y segundo, lo transforme mediante el trabajo y lo reconozca como un otro-yo. La clave de todo el proceso y de las figuras que describe esa obra es que la conciencia le adjudica al objeto ser lo universal, cuando la verdad es que la conciencia misma es lo universal. Pero para la conciencia conocerse como universal necesita de un objeto que sea universal. Este objeto es otra conciencia. Al menos en la *Fenomenología*, el espíritu surge propiamente cuando dos autoconciencias luchan y se autoreconocen. El mutuo reconocimiento significa la aparición de una universalidad que une a las conciencias. Esa universalidad es el pensamiento, la razón, que es la esencia de todo lo espiritual mismo. Y es más bien a partir de esta aparición de lo universal, del pensamiento, que luego el estoicismo y el escepticismo elevan el pensamiento a esencia pura y el cristianismo confirma esa esencia pura como la divinidad. En todo caso, a partir del surgimiento de la universalidad que es el pensamiento cada configuración de lo espiritual (familia, derecho, arte, religión, filosofía) conserva y desarrolla esa realidad que va más allá de lo sensible. Porque lo espiritual es lo diferente a lo sensible es que puede negarlo. Lo que lo espiritual conserva de autoconciencia es el deseo de probar su libertad negando la objetividad en general. Esa negación es mediante el trabajo de lo espiritual y su meta última es alcanzar la pureza de sí mismo, es decir, del pensamiento.

He resumido este tránsito desde la naturaleza al espíritu en Hegel con el fin de aclarar cómo es posible la capacidad crítica de todo lo espiritual, incluyendo a la filosofía. Con lo espiritual surge la distancia de la conciencia frente a la naturaleza y lo sensible, pero al mismo tiempo la aspiración a la identificación de lo conciencia consigo mismo. Tal identificación sirve como el impulso de lo espiritual y recorre el camino de la negación de lo sensible hasta que aquél llega a ser uno consigo mismo. No existe tregua en esa aspiración y conlleva mucho dolor, pues no hay satisfacción hasta que la conciencia no se reconoce a sí misma en lo otro. Lo espiritual presenta pues una exigencia frente a lo sensible, a saber, transformarlo en algo distinto para llegar a completarse. Y el que la filosofía represente la mayor espiritualidad posible quiere decir que su mayor ca-

pacidad crítica le adviene porque es la forma espiritual que mejor representa tanto a la estructura de exigencia de lo espiritual, como a la actividad de autoreconocimiento del yo en lo otro.

Se ha cuestionado si esa distancia que supone el pensamiento o la conciencia frente a lo sensible en general represente sin más una verdadera crítica del mundo sensible. Desde el punto de vista del materialismo (para quien pensar y realidad son en principio dos substancias separadas) el gran problema del idealismo es mostrar cómo el pensamiento puede o debe transfigurar lo sensible, si ya lo ha hecho; si el pensamiento es ya transfiguración de lo sensible, entonces no necesita salir de sí, y no hay cambio efectivo ulterior de lo sensible. Si el pensar implica ya transformación entonces no hay que salir fuera. Es como si se cerraran las mismas ventanas que permiten mirar hacia lo sensible. A esta interrogante que levanta el materialismo contra el idealismo debería responderse de la siguiente manera: primero, nadie que haya leído a Hegel puede negar que las espiritualizaciones de lo sensible que representan el derecho o el arte frente a la religión, son distintos, tanto en forma como en contenido. El sentido de la pluralidad de formas espirituales es que a su manera cada una modifica lo sensible. Si hay macro y micro procesos o desarrollos de lo espiritual es porque testimonian el juego de la distancia y la identificación que mueve a lo espiritual. Segundo: es correcto que Hegel no examina cómo el derecho o el arte cambian lo sensible sino cómo son comprendidos o interpretados en cuanto transformaciones de lo sensible. Lo espiritual no es una realidad frente a lo sensible sino que lo contiene transformado. Por consiguiente, la crítica materialista es más válida cuando implica que para este idealismo no hay otras formas de cambiar lo sensible que cuando insinúa que si existe lo espiritual no nos sirve para seguir transformándolo. Pues el que lo sensible haya sido transformado no quiere decir que no hay desajustes sino que es imposible un regreso a lo sensible sin la mediación de lo espiritual mismo. Esta conclusión es una obligada si aceptamos que la tesis más profunda del idealismo hegeliano es que el espíritu se constituye como autoconciencia y no como conciencia.

De ser esto correcto, quedaría mejor fundada la existencia de la filosofía como una opción particular para enfrentarnos a lo sensible, pues le toca a ella como forma superior de la espiritualidad declarar cuándo lo sensible ya transfigurado es lo mismo que el pensamiento. Y para cumplir con tal función la filosofía examina sistemáticamente a todas y cada



una de las otras formas de lo espiritual y aprecia cómo cada forma transforma lo sensible y en cuál alcanza su mayor transformación.

### III. Max Horkheimer y la situación del filosofar

Una breve referencia a la obra de Max Horkheimer<sup>5</sup> sirve para clarificar mi punto de vista, ya que de los defensores de la filosofía tradicional, ha sido él quien más convincentemente ha llamado la atención a la importancia de la filosofía clásica alemana para entender y hacer frente a la crisis cultural de occidente. En la obra de este pensador palpita siempre el deseo de explicar cómo la filosofía puede ejercer su función crítica dentro de una civilización que amenaza hasta con abolirla. De los muchos argumentos que Horkheimer ha desarrollado para clarificar la situación en que se encuentra la filosofía, menciono el que funda y vincula la función crítica de la filosofía a un sujeto autónomo que hunde sus raíces en el modo empresarial de producción y en la forma clásica de la familia correspondiente (Bd. 7: 61ss., 222ss., 346ss., 369ss.). Sin embargo, una vez este modo de producción muestra signos claros de desaparecer a favor de un sistema de economía planificada y políticamente totalitario, entonces resulta que si la filosofía aspira a seguir ejerciendo su función crítica no tiene más que remedio que vivir de la espiritualidad que le es propia y que comparte con la religión. Aunque los estudiosos de la obra de Horkheimer señalan esta posición como una segunda etapa de su pensamiento, mi interés en este momento no es tanto discutir la veracidad de este señalamiento sino mostrar que también este pensador ha logrado entender que no obstante las objeciones al idealismo (en Kant y Hegel), el nexo de la filosofía con la espiritualidad sigue siendo, a pesar de la pérdida de su nexo con lo económico, una condición para su función crítica.

Ahora bien, las ideas que Horkheimer desarrolla a partir de cierto momento<sup>6</sup> respecto de la relación entre espiritualidad, filosofía y religión podrían lucir conservadoras si se las compara con la posición de Kant y

<sup>5</sup> Citamos de: Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften*, Band 6, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*; y Band 7, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1985

<sup>6</sup> No entramos en los detalles del momento histórico que Horkheimer escribe y supuestamente revisa sus primeras ideas. Pero es obvio que la situación del totalitarismo europeo acarrea no sólo su exilio en Estados Unidos hasta la conclusión de la Guerra sino que lo conducen a una mayor lucidez respecto de la situación y las posibilidades de la filosofía misma.

(2003)

de Hegel, para quienes la filosofía, en términos de fundamentación, siempre representa una mayor espiritualidad y racionalidad. Son claras las expresiones durante ese llamado segundo período que ofrecen la impresión de que para propósitos de poder conservar el aspecto crítico de la filosofía en una situación cultural que niega toda posibilidad inmediata de un cambio racional, ella tiene que colocarse bajo la sombra de la religión. Como la verdadera filosofía crítica no puede ser ratificación de ideales humanistas en el mundo; y como tampoco está capacitada para señalar que este mundo puede en un futuro inmediata asimilar un cambio, entonces lo que ella representa (los ideales de la racionalidad) tiene que considerarlos como realizables en un Más Allá. (Ver: "Philosophie als Kulturkritik" (1958) (Bd. 7: 251-257).

De todas maneras, no siempre Horkheimer pensó de esta manera. En un primer momento sus escritos mostraban una mayor confianza en la posibilidad de una revolución social en dirección de un socialismo que encarnaba los ideales humanistas. También reflejan que se mantuvo prudentemente reservado con respecto del socialismo soviético de la época y de las recetas para la acción de los revolucionarios. Junto a este ideario social defendió la idea de que para poder aportar a la posibilidad histórica de una sociedad más racional, la filosofía ya no podía ser concebida como una ciencia suprema por encima de las otras ciencias particulares. Rechazó la solución metafísica (bergsoniana o neotomista) que renuncia sin más al saber de las ciencias particulares y escapa a medios oscuros del saber y la fe dogmática. Igualmente se opuso a la solución positivista que niega la función crítica de la filosofía y la reduce a una auxiliar de la ciencia. Y con el fin de plantear su visión respecto de la tarea crítica de la filosofía, Horkheimer propuso un programa de investigación interdisciplinario entre la filosofía y las distintas ciencias sociales, como son la sociología, la economía y la psicología.<sup>7</sup> En su mente estaba la preocupación fundamental de salirle al paso a la crítica que se la ha hecho a la filosofía de representar un mundo de abstracciones sin nexo con los problemas concretos. Pero también está en su mente la justificación del enfoque filosófico como uno con objetos, ideas y métodos propios capaces, en este esfuerzo interdisciplinario, de aportar para transformar a aquellas en ciencias críticas y demostrar que, aunque sean industrialmente beneficiosas y sus resultados muy útiles, son ingenuas respecto de sus nexos con

<sup>7</sup> Max Horkheimer, "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" (1931).



las relaciones de poder debido a que no suponen una teoría social. En esta tarea la filosofía se ayuda con la dialéctica que proviene de Hegel, pero fundada en un novedoso materialismo que reconoce que el papel fundamental de las relaciones económicas está indisolublemente vinculado a la psicología de los grupos e individuos. No sólo los trabajos investigativos que tanto en Alemania como en Estados Unidos auspició el Instituto de Investigación Social, uno de cuyos fundadores fue el propio Horkheimer, sino en especial los mismos escritos de Horkheimer son ejemplos extraordinarios de este enfoque metodológico en el que la filosofía y las ciencias particulares se entrelazan para profundizar en el conocimiento de fenómenos sociales y culturales como los son el autoritarismo, el antisemitismo, el caudillismo y el totalitarismo.

A Horkheimer no se le escapó en esta etapa que la dialéctica en Hegel contiene la posibilidad de una nueva manera de enfocar críticamente la investigación de los sucesos sociales y culturales. Sin embargo, al igual que casi toda la tradición marxista, no se percató plenamente que el aspecto idealista de esa dialéctica podía representar una metodología no naturalista capaz de enriquecer la investigación social. El idealismo en general le pareció una expresión metafísica objetable en vista de que prohibía la crítica del mundo en cuanto intelectualizaba la vida. Permaneció fiel al principio de que el idealismo invertía la relación correcta entre las dos substancias: lo que era resultado (el pensamiento) se le consideraba el único sujeto frente a la realidad. Al extender esta crítica reconocer el papel de la *comprensión* en la investigación social, pero la consideró esencialmente idealista y no se puede afirmar sin más que haya defendido esa metodología frente a la explicación propia de la ciencia; o que le haya separado un lugar privilegiado dentro de la investigación social. Sin embargo, puede decirse que una de sus mayores aportaciones metodológicas consistió en reexaminar una dialéctica practicada oficialmente de forma mecanicista, para darle paso a la mutua influencia de los elementos sociales, destacando el psicológico. Y aunque de esa manera se aspira a una rica categoría de totalidad social, en definitiva mantuvo la dialéctica mayormente dentro de un horizonte de influencias y determinaciones causalistas.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Reservo para un libro que está en preparación sobre el pensamiento de Max Horkheimer, un juicio más completo y matizado respecto de su posición sobre la metodología interpretativa con base en la comprensión. Adelanto que este problema ocupó a Horkheimer ya desde sus trabajos de disertación y habilitación, centrados sobre la *Crítica del juicio* de Kant.

Horkheimer consideró que la tradicional capacidad crítica de la filosofía occidental provenía de su apoyo en el sujeto. Desde sus estudios formativos fue Kant el pensador que llamó su atención y quiso ver en su obra conceptos constitutivos que permitieran ir más allá del determinismo naturalista. La filosofía idealista de Kant le pareció ser la que mejor expresaba el vínculo de la filosofía moderna con la sociedad empresarial. Consideró al sujeto trascendental de Kant, por una parte, como la versión idealista de cómo el individuo percibe la realidad social y cultural como ya prefigurada dentro de un sistema orientado cada vez más hacia el control de la conducta; por el otro lado, como la expresión filosóficamente reflejada de un sujeto social que tiene su origen en la actividad del capitalismo empresarial. Fue la libre competencia entre productores la que sentó las bases para un sujeto que se siente libre para imaginar y producir su mundo. Ese es el sujeto que se refuerza dentro de la familia tradicional y el que logra afirmar los grandes principios de la libertad, la igualdad y la justicia. Y son estos ideales no sólo los que la filosofía recoge en su humanismo sino los que constituyen los contenidos de la conciencia del sujeto para organizar su experiencia. Y como sin sujeto no hay conocimiento del mundo, lo que primero hay que corregir respecto del funcionamiento del saber científico tradicional es la visión equivocada de que la investigación social en general opera a partir de un sujeto vacío que recoge impresiones y las asocia sin más. Para Horkheimer el sujeto que conoce organiza sus sensaciones pero en ello va en juego el *interés*. Y la filosofía sería un saber que representa dentro de la investigación social los intereses o ideales que la humanidad ha formado durante su historia. Pues un ideal puede surgir de la lucha de grupos que se afanan por salvaguardar sus intereses económicos. Sin embargo, una vez surgen estos ideales se constituyen en la herencia y tradición de la humanidad entera; y lo que era medio o producto se convierte en fin o agencia para la acción.

Como se mencionó arriba, a partir de un momento Horkheimer reconoce que el mundo se ha transformado dramáticamente y que los cambios orientados por tales ideales son deseables, pero poco probables, ya que, en el fondo, ha desaparecido el sujeto autónomo que apoyaba con sus intereses y aspiraciones tales cambios. En su lugar reina la administración totalitaria de la vida y el entretenimiento como industria universal. El progreso material, el terror y la diversión se entrelazan para poner en entredicho la posibilidad misma del sujeto individual como



centro de decisiones y anhelos. Y esa desaparición del sujeto trae consigo la crisis de todo lo espiritual y de la filosofía misma

Frente a esta situación la pregunta que más le inquietó fue cómo la filosofía puede seguir ejerciendo su función crítica. Paradójicamente Horkheimer insistirá en que la filosofía todavía representa los grandes valores e ideales de la humanidad, pero ya no podrá ser crítica en el sentido de poder contrastarlos con la realidad, con la esperanza fundada objetivamente de que se cumplan y se puedan mejorar las condiciones para ello. La filosofía, que nunca ha creído en las recetas fáciles y garantizadas para la acción de grupos o individuos, no puede decir cuándo esos ideales se van a realizar; y ni siquiera si van a seguir existiendo. De ahí que con un pesimismo mayor que antes, sus escritos seguirán insistiendo en el análisis y la investigación científica de aspectos sociales y culturales (deportes, liberalismo de la religión, educación, familia, matrimonio, entre otros) pero ahora con el fin de demostrar lo que se ha perdido. Y es en este momento que Horkheimer aproxima la filosofía a la religión. Pues animada por la creencia en que existe un Más Allá, la filosofía puede, como actividad delatadora de lo que se ha perdido y sin olvidar el bien, retrasar lo inevitable.

Horkheimer siempre ha señalado que a pesar de sus defectos históricos institucionales el mensaje profundo de la religión tradicional es la negación de este mundo y el amor al prójimo. Ella representa la nostalgia por lo Otro. De ahí que tal vez no haya mucho de novedoso como propuesta en esta etapa de su pensamiento cuando aprecia a la religión como una mayor expresión de la espiritualidad que la misma filosofía. Lo que convierte a la religión en la más profunda espiritualidad es que recoge más directamente que otras expresiones espirituales la experiencia antropológica y ontológica del dolor y el sufrimiento del hombre en este mundo. En este aspecto es Schopenhauer el pensador que guía las reflexiones de Horkheimer para desarrollar una antropología que describe al dolor y a la injusticia como hechos primarios que dan origen a la religión y a la verdadera filosofía. "En sentido bueno se trata del impulso siempre inagotable y sostenido contra la realidad que debe ser de otro modo, que el hechizo sea roto y llegue la justicia. En el sentido malo es ese mismo impulso que se pervierte en afirmación, en anunciación, y que por ello adora la realidad en toda flagelación. La mentira vana de que el mal, el padecimiento, tiene un sentido. Y esa mentira no necesita de la cruz ya que habita en el concepto ontológico de la trascendencia. Donde el impulso

es honesto no necesita de apología, y no es susceptible de fundamentación" (Bd. 6 289).

En este pensador late fuertemente una predilección por el judaísmo frente al cristianismo. Aquél revela un aspecto de mayor terrenalidad en vista de que la existencia y el bienestar de la comunidad y no la salvación individual es lo importante para el judío. Y resulta que esa exigencia materialista de terrenalidad es la que Horkheimer trae desde la filosofía para no coincidir con la religión tradicional. Además, la negativa del judío a nombrar a Dios puede ser vista como apoyo a lo que siempre defiende: la dificultad inmanente a toda teoría y la filosofía de poder definir el contenido del porvenir. El afán del conocimiento de Dios en el cristiano, al menos así es para Hegel, podría parecer más cerca de una filosofía que cree en la racionalidad del mundo. Distanciándose de casi toda praxis partidista que generan las clases y los grupos, Horkheimer defiende que el camino del cambio es indeterminado, ya que no nos está permitido que nos orientemos por absolutos. Y precisamente por su incapacidad para creer en absolutos el judío ha sufrido más y es más tolerante y compasivo (Bd. 6: 214ss., 297ss.411ss.). Por eso no es casual que Horkheimer considere que tanto el enjuiciamiento de Eichmann por parte de las autoridades de Israel (Bd. 6: 364ss.), como la creación del ese estado político de Israel eran actos que marchaban en contra de la esencia del judaísmo (Bd. 6: 380ss.). La creación del estado significaba la negación de la nostalgia por lo otro y el advenimiento de la intolerancia.

Tanto sus señalamientos sobre la relación entre filosofía y religión como sobre el origen y naturaleza del espíritu y la libertad abonan a favor de que toda actitud crítica, provenga de la filosofía, la religión o del arte en general resulta de concebirlas como expresiones de lo espiritual. Pero a diferencia de Hegel muchas expresiones de Horkheimer aluden a que lo originario como actitud frente al mundo sensible es una experiencia religiosa y de ahí entonces deriva la filosofía y el arte. Lo espiritual es una realidad que muestra un origen religioso, y no únicamente en determinadas formas o relaciones de producción, ya que sin religión, sin la nostalgia por un Más Allá, no hay cultura, ni libertad ni espíritu (Bd. 6: 362). La situación ontológica del dolor y la injusticia son transfiguradas primeramente por la esperanza religiosa. Sin fe en un Más Allá la cultura desaparece, ya que esa esperanza es la condición que permite devaluar esta vida finita y sometida al tiempo, y entonces crear un mundo de cosas eternas, importantes y universales. De ahí que la desaparición de



aquella esperanza coincide con la desaparición de lo que se llama cultura (Bd. 6: 362).

El sentido más originario de lo espiritual se deriva del placer por lo celestial, que es el indicador del vencimiento de la muerte. Lo que se llama lo espiritual busca esa inmortalidad que proviene originalmente del principio cristiano de la inmortalidad del alma (Bd. 6: 615). En ese sentido lo espiritual también deriva de una experiencia de vencimiento de la muerte, como también de la experiencia del amor romántico que se da en la familia, pues ésta supone una autoridad paternal que se asemeja al temor a Dios (Bd. 6:419). La elevación por encima de lo sensible que está contenida en la religión la ejemplifican experiencias como la de los monjes que dormían en ataúdes, y aquellos judíos que en festividades supremas aparecían vestidos con una mortaja (Bd. 6: 362, Bd. 6: 373-374). Horkheimer insiste en que la doctrina del cristianismo alude a que este mundo no ofrece base alguna para la alegría. Y es que el pensamiento de la felicidad va unido al de la salvación eterna; se relaciona a un Otro que es diferente al mundo tal cual es.

Espíritu y libertad son inseparables (Bd. 6: 362, 373-374). En cuanto el espíritu es actividad negadora frente al mundo, es lo mismo que la libertad. La negación que la libertad implica es originalmente respecto de lo sensible, externo e interno. Ella se origina de la misma experiencia religiosa que da origen a todo lo espiritual. Y claro, esa libertad se perfecciona no en la forma del individuo sin más en oposición a lo colectivo sino cuando el individuo es superado de forma reflexiva y no anulado. De ahí que para Horkheimer la forma superior de la espiritualidad es la que Hegel llama objetiva y no la absoluta. Y mediante la pertenencia de la libertad a tal espíritu, Horkheimer busca mostrar no sólo que el arte, la ciencia y la política tienen raíces espirituales sino también que mediante lo espiritual y la libertad, el egoísmo del individuo (su autoconservación) es sólo un momento que se supera en el amor, la amistad, en el cristiano que hace el bien, y en el verdadero arte.

Además, de la tesis de que el origen de lo espiritual es la dicha y el placer de pensar que hay un Más Allá, que la muerte no es definitiva sino relativa (Bd. 6: 315), Horkheimer plantea una segunda tesis: que el espíritu y la libertad están vinculada a la justicia social. La misma experiencia del dolor y del sufrimiento producen de forma natural la actitud de la culpa que se siente mientras otros sufren y padecen persecución. Los ideales de la política (libertad, igualdad y fraternidad) toman prestado del re-

cuerdo de lo celestial para sus fines materiales, aunque estos fines materiales fueron los que le dieron la fuerza original de proyección (Bd. 6: 316). Y aunque la libertad se origina de la necesidad de la satisfacción de las necesidades es idéntica con el espíritu y también contraria. La libertad también era buscada y amada como el camino para la satisfacción de las necesidades en la existencia histórica; era un medio que aparece como un fin ya que era algo que había que conquistarlo. Pero luego, espiritualizada, asume el brillo del paraíso, tal como una vez el paraíso se apropió del brillo del firmamento de las estrellas y brilló más aún (Bd. 6: 315). Y sólo en el siglo XVIII esa idea se designó como hipótesis y se la abandonó (Bd. 6: 315). Y la libertad política deriva de esta secularización.

El pensamiento ético de Kant es el que, según Horkheimer, mejor muestra que el espíritu y la libertad también están unidos a la justicia. Kant ha supuesto que el hombre trata al otro como medio, pero que nunca debe tratarlo únicamente como medio. Ahí se revela la paradoja de la autonomía: es que ser medio es la condición para valer como fin. Kant considera el postulado del bien supremo como el de la propia autonomía, porque ese bien incluye a la libertad y a la justicia. Y si la sociedad necesitara para existir incluir a la justicia como medio, entonces el espíritu tendría otro futuro (Bd. 6:316). En otras palabras: Horkheimer entiende que la experiencia religiosa de la que nace lo espiritual quiere decir también que esa nostalgia por lo Otro está vinculada a la realidad material que es el dolor y el sufrimiento del hombre en el mundo y frente a lo cual la conciencia quiere elevarse para negarlo. Y esto es el centro de aquella antropología que ya mencionamos y que no sólo concibe todo lo existente y lo espiritual como algo finito y percedero (Bd. 6:195, 206, 219) sino que también considera al dolor humano y la carencia que produce desigualdad e injusticia social como condiciones para la existencia misma de lo espiritual.

Ahora bien, aquí aparece una extraordinaria paradoja que atraviesa a toda esta filosofía de la cultura. Se trata de que es precisamente cuando la justicia humana es satisfecha mediante el incesante progreso tecnológico, que la cultura experimenta la pérdida de lo espiritual mismo. Y Horkheimer piensa sin titubeos en la posibilidad de que la espiritualidad desaparezca de la vida social. Por su vínculo con lo material, lo espiritual puede desaparecer; es también el resultado de la sublimación que nace de la prohibición y la carencia. Es decir: es el dolor del mundo el que produce la nostalgia por lo Otro, por el Más Allá. De ahí, que sin prohibición y sin la conciencia del dolor se muere el espíritu y todo se hace



instrumental (Bd. 6:421). Y es esta la gran paradoja de la cultura a la que Horkheimer llama la atención: el dominio y el progreso que el espíritu extiende sobre la naturaleza con el fin de acabar con la injusticia, la desigualdad y el dolor, resulta en la muerte de lo espiritual y del sujeto autónomo que lo protegían. En esencia este es su mensaje respecto de la dialéctica de la ilustración: el progreso culminado termina en la disolución de lo humano mismo.

El acercamiento de la filosofía a la religión es uno recíproco. Indicamos que su filosofía no pierde su materialismo, ya que la esperanza en el Más Allá es para ella no un Cielo sino una esperanza que conserva lo bueno hasta que surja la ocasión para su terrenalidad. Si Horkheimer regresa a la tradición religiosa y espiritual para fundar la capacidad crítica de la filosofía no deja de rechazar al idealismo de la religión tradicional, y como materialista reclama para la filosofía la terrenalidad, es decir, que su verdad sea en realidad social. Aunque el deseo de un mundo mejor es común tanto a la filosofía como a la religión cristiana (Bd. 6: 281), y Horkheimer en ocasiones entiende que es positivo conservar el concepto de una esencia última y poderosa no como dogma sino como nostalgia, no obstante ve la diferencia en que a la fe se le atribuyen demasiadas representaciones de una aceptación dudosa, por ejemplo, el dogma de la trinidad. Es decir: que la fe está sometida a una coerción que la hace dogmática (Bd. 6: 424). Mientras que es la filosofía la que protege a la teoría social del dogmatismo. La filosofía es el vano intento de aportar un conocimiento que no conduce a la manipulación; es el intento de producir la verdad que no tiene un fin estricto y ni siquiera sirve al orden establecido o al saber ya disponible (Bd. 6: 281). Detrás de ella se esconde el fin teológico de la bienaventuranza, la cual ella ha heredado del cristianismo. Pero como ese fin teológico no se puede verificar resulta que se mueve en el laberinto de los deseos piadosos y que son los que comparte con todos los seres humanos (Bd. 6: 281).

Contra la religión vale lo que Horkheimer señala en esta cita contra el idealismo y su dialéctica: "Pero la dialéctica que no se resuelve (*aufgeht*) sólo constituye una salida en apariencia. Y es que la negación determinada significa correctamente que un pensamiento negado se convierte en un momento inherente de una formación espiritual más diferenciado y más rico de una configuración espiritual más rica y más diferenciada. Y si bien esta formación no se puede medir como tal en la realidad, permanece sin la menor certeza, y probabilidad, de que sea algo más que el pensamiento originalmente negado. La confirmación puede ser de forma psi-

cológica o sociológica y hasta puede servir de una mayor satisfacción, perspectiva y aprobación a individuos o grupos enteros, la verdad es que, aunque esto pueda sonar seductor, no tiene la verdad en sí mismo. No se puede recurrir a la lógica inmanente que vale tal vez para el arte, ya que la filosofía quiere ser verdadera en otro sentido. Lo que queda es la comprensión de la impotencia de todo lo espiritual, para el cual el poder le es poca cosa. Y esa es la verdad, y en este punto se unen el materialismo y la teología seria" (Bd. 6: 281).

### Conclusión

Me apoyo en esta afirmación de Horkheimer y concluyo: el reconocimiento del origen espiritual de la filosofía no equivale a identificarla sin más con la religión tradicional, ya que aquella nunca renuncia a la terrenalidad, pero sí muestra lo que ambas tienen en común y pueden emplear para ejercer su capacidad crítica. Más que contra la religión, dicha afirmación vale contra los que, confiando en los logros de la ciencia, reducen la filosofía a un saber general que asiste a la actividad científica. Y es válida igualmente contra los que la reducen a análisis formalistas o una epistemología que deja en pie el dogmatismo de la ciencia. En ambos casos la filosofía juega el rol de un saber que ha perdido conciencia de su espiritualidad. Y aunque la afirmación es válida también contra los que reducen la filosofía a ideología y la incapacitan en parte para la crítica, al menos esta reducción (y esa es la verdad del materialismo) manifiesta la conciencia de que lo espiritual mismo debe ser criticado, sobre todo en el momento que las condiciones culturales lo ameriten. Sin embargo, frente a esta crítica del materialismo hemos insistido en que para el idealismo tal conciencia es más bien una autoconciencia, la que, como tal, es la esencia de lo espiritual. Hegel visualizó esa conciencia como un autodesarrollo del espíritu que avanza inmanentemente, auto-criticándose. Y es esta estructura de la autoconciencia la que explica por qué, aún frente a la situación límite que amenaza a la existencia de lo espiritual en general, la filosofía puede seguir siendo crítica en la medida que



pueda llamar la atención a la situación y propicie iniciativas y actitudes que la contrarresten. Y en todo caso, tanto esta expresión de la crítica como la más directa contra el mundo (tal como la reclama el materialismo) se nutren de los conceptos e ideas que, aunque nacen de la lucha material de la humanidad, se erigen en los principios que nos permiten evaluar su pasado, presente y futuro.

26 de enero de 2003

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras*