

Las Formas de Vida según Hegel¹

Resumen

Este ensayo explica el uso que Hegel le dio al término «formas de vida» (*Lebensform*) desde sus primeras obras, en las cuales hace referencia a un cierto tipo de unidad «orgánica» entre conceptos e intuiciones, hasta llegar a la *Fenomenología del Espíritu* en la cual es utilizado como «figuras del espíritu».

Palabras clave: G.W.F. Hegel, concepto, intuición, espíritu.
(Redacción editorial)

Abstract

This essay explains Hegel's use of the term «forms of life» (*Lebensform*) from his earlier works, in which it express a kind of «organic» unity between concepts and intuitions, to its use in the *Phenomenology of Spirit* as «shapes of spirit».

Keywords: G.W.F. Hegel, concept, intuition, spirit.
(Editorial staff)

* Universidad de Georgetown, USA

¹ Traducido por Alejandro Bárcenas.

La expresión sentimental de la música es algo que no puede ser conocido siguiendo reglas. ¿Por qué no podemos imaginarnos que lo pueda ser, por otros seres?

Wittgenstein, *Zettel*, §157.

El ser es en el tiempo y el tiempo es el ser del sujeto mismo... Esto puede ser considerado como la razón esencial del poder elemental de la música... Ahora bien, si esta experiencia subjetiva puede del mismo modo ganar toda su potencia en la música, la música debe del mismo modo liberarse a sí misma de un texto dado y remover de sí su contenido... y al hacer todo esto debe limitarse puramente a medios musicales, porque el significado del todo no es expresado en palabras.

Hegel, *Estética* (Oxford: Clarendon Press, 1975) pp. 908, 952.

I

Al inicio de su carrera filosófica, Hegel utilizó uno de los grandes tropos del Romanticismo con la intención de acusar a Kant de haber interpretado la unidad entre los conceptos y las intuiciones solamente como «mecánica», cuando de hecho la obra del propio Kant mostraba que la unidad entre ellos era más «orgánica». El que las aproximaciones «mecánicas» estuviesen a su vez acompañadas de una «reducción» fue una percepción común entre muchos Románticos, debido a que en las explicaciones mecánicas se «construye» un todo a partir de partes identificablemente distintas y de interacciones «mecánicas» entre esas partes «reduciendo», por tanto, el todo a las partes. Para ese fin, la afirmación del propio Kant en la *Crítica de la Razón Pura* acerca de las explicaciones teleológicas, las cuales no son reducibles a tales explicaciones «mecánicas» y que con frecuencia tenían que esclarecer la forma y el funcionamiento de los organismos, fue tomada por los Románticos como una demostración de que lo «orgánico» no puede ser «reducido» a un «agregado mecánico».

A pesar de la aclaración del propio Kant de que trataba la función que le da unidad a los conceptos y a la intuición como la *misma* función,² no obstante,

² «La misma función que le da unidad a las varias representaciones en un juicio también le da unidad a síntesis simple de varias representaciones en una intuición, y esta unidad, en su expresión más general, la llamaremos el concepto puro del entendimiento». Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A51-B75; y A79-B105.

Hegel acusó a Kant de caer en el error de tratar los conceptos y las intuiciones como si fuesen dos «cosas» mentalmente independientes, las cuales eran puestas en contacto sólo a través de algún tipo de proceso subjetivo-mecánico-psicológico. Por el contrario, Hegel argumentó que debemos observar la relación entre los dos orgánicamente en vez de mecánicamente, esto es, entendiendo que los conceptos y las intuiciones representan sus respectivos y *distintos* papeles sólo dentro del todo de la *vida* autoconsciente.³ De hecho, Hegel llegó al extremo de atribuirle, a la separación kantiana entre el concepto y la intuición, el que fuese un ejemplo de lo que significa llamar a su sistema una filosofía idealista.⁴

Por supuesto, aunque tal estrategia le pudo servir a Hegel para salvarse de los problemas específicos de Kant, en el sentido de cuán «psicológica» se supone que es una versión del idealismo trascendental, sin embargo le creó otra serie de problemas, los cuales reconoce en su introducción a la *Fenomenología* como pertenecientes al «escepticismo». Los capítulos iniciales de su *Fenomenología* de 1807 siguen una línea de pensamiento que termina dándole una postura

³ G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag: 1971) (Abreviado como *Werke* seguido del tomo). *Werke* 2, *Glauben und Wissen*, 304-305: «Man erblickt diese Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo sie sein sollte, in der transzendentalen Erörterung dieser Formen, aber doch in der Folge, wo die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption erst bei der Deduktion der Kategorien zum Vorschein kommt und auch als Prinzip der figürlichen Synthesis oder der Formen der Anschauung erkannt und Raum und Zeit selbst als synthetische Einheiten und die produktive Einbildungskraft, Spontaneität und absolute synthetische Tätigkeit als Prinzip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Rezeptivität charakterisiert worden war.»

⁴ Hegel, *Werke* 2, *Glauben und Wissen*, 303: «Weil nun die Philosophie in der absoluten Identität weder das eine der Entgegengesetzten noch das andere in seiner Abstraktion von dem anderen für sich seiend anerkennt, sondern die höchste Idee indifferent gegen beides und jedes einzeln betrachtet nichts ist, ist sie Idealismus, und die Kantische Philosophie hat das Verdienst, Idealismus zu sein, insofern sie erweist, dass weder der Begriff für sich allein noch die Anschauung für sich allein etwas, die Anschauung für sich blind und der Begriff für sich leer ist, und dass die endliche Identität beider im Bewusstsein, welche Erfahrung heißt, ebensowenig eine vernünftige Erkenntnis ist.»

disminuida a los temas relacionados con nuestra conciencia de los entes individuales y con los objetos de la percepción. Considero que los argumentos de Hegel (para resumirlos de manera muy apresurada) declaran que la así llamada conciencia de los entes individuales en la «certeza sensible» fracasa en su intento de mostrar la manera en la que una definición independiente (o absoluta) de nuestra conciencia de los objetos – ya que toda definición en términos de la certeza sensible termina utilizando términos generales de una manera que es incompatible con la afirmación de tal conciencia – es, sin mediación, la conciencia de «simples» lógicos. Un enfoque más cercano al sentido común, el cual colocaría al objeto percibido en una posición central dentro de la explicación, fallaría por razones muy similares. Cuando se da una explicación de la conciencia directa del objeto percibido, ésta depende de la idea de que existen objetos distintos percibidos, los cuales se encuentran diferenciados los unos de los otros en virtud de algunas de las propiedades preceptuales que cada uno tiene; pero el concepto de un objeto de la percepción, divorciado de todo otro contexto en el cual es tomado, se mueve de una explicación a otra del objeto como un manojito de propiedades generales: el objeto como un «uno» distinto y sin propiedades (por lo tanto, no es un objeto de la *percepción*) y varios tipos de teorías causales (el ejemplo del propio Hegel proviene de la idea de John Dalton en la que los objetos tienen una superficie cerrada con «poros» donde las propiedades se adhieren). La supuesta solución a tales problemas – algo así como la afirmación de que nuestra experiencia perceptiva ya está «cargada teóricamente» y, por tanto, contiene al menos implícitamente afirmaciones dentro de sí misma – colapsa bajo el peso de todas las maneras distintas en las cuales esa clase de afirmaciones implícitas pueden ser resueltas en términos de la lógica de la apariencia y la realidad.

De hecho, tomando en cuenta que la perspectiva de nuestra experiencia de las cosas ya se encuentra al nivel de la experiencia directa misma, inherentemente *conceptual* en cierto sentido «reflexivo», inevitablemente lo lleva a uno a pensar que la experiencia consciente misma contiene de alguna manera dentro de sí una *representación* del mundo y, una vez tomada esa vía, ella conduce a la perspectiva de que operamos en el mundo en términos de una resplandeciente línea divisoria metafísica entre nuestra experiencia «subjetiva», la cual se encuentra de un lado de la línea y, del otro lado, los objetos del

mundo. Sin embargo, cualquier argumento de este tipo – siempre y cuando sea tomado en cuenta a partir de lo que Hegel llama el «punto de vista de la consciencia» – puede sólo resolverse al proponer algún tipo de distinción radical entre el esquema y el contenido como absoluta, de manera tal que uno es compelido a adaptar la perspectiva «mecánica», esto es, que nuestra experiencia es fundamentalmente la imposición de nuestra estructura conceptual sobre las entregas neutrales de la sensación; o al proponer que el mundo mismo debe consistir en hechos que están estructurados como juicios (esto es, como proposiciones) que de alguna manera simplemente «recibimos» a través de algún tipo de idea puramente mental (y esa perspectiva conduce por su parte a varias antinomias y tensiones inherentes a la idea de que la estructura del mundo es la de nuestros lenguajes proposicionales).

El problema es que nuestra manera de articular nuestros encuentros con el mundo necesariamente nos sugiere que nuestra experiencia misma tiene una forma proposicional y, esa forma misma nos sugiere (cuando reflexionamos sobre ella) que nuestra conciencia del mundo debe tomar la forma de los tres primeros capítulos de la *Fenomenología* (la conciencia de los simples lógicos, los objetos individuales de la percepción o algunos argumentos contradictorios acerca de cómo los objetos individuales de la percepción se nos manifiestan ellos mismos detrás de la «cortina de la apariencia»). La salida no es a través de la construcción de aún más teorías metafísicas de la percepción o la postulación de nuevas fuerzas naturales para explicar cómo los objetos detrás de la «cortina de la apariencia» se nos manifiestan, sino mediante el reconocimiento de que nuestras capacidades de identificar y reidentificar los objetos en nuestra experiencia son, ellas mismas, capacidades *psicológicas* incluidas en el tipo de existencia corporal que tenemos como sujetos autoconscientes; estas capacidades de identificar y reidentificar son, de hecho, *informadas* por nuestras capacidades conceptuales, pero no son *ejercicios* de esas capacidades; en efecto, nuestras capacidades conceptuales sirven para criticar y corregir nuestras capacidades dedicadas a tal identificación y reidentificación cuando estas «fallan el blanco» (cuando por virtud de nuestra preparación identificamos

equivocadamente algo como una cosa cuando en realidad es otra).⁵

Para un hegeliano, es importante mantener esas dos capacidades separadas. Por ejemplo, mientras que nuestras capacidades para identificar y reidentificar objetos de la experiencia son sujeto a una investigación naturalista y psicológica, nuestras capacidades conceptuales son fundamentalmente normativas y no son sujeto de los mismos tipos de investigación (esto es, pienso, la absorción y reelaboración del propio Hegel de la doctrina kantiana de la primera *Crítica* de la triple síntesis de la aprehensión, representación y juicio).

Estas capacidades para la identificación y reidentificación forman por lo menos parte de lo que Hegel llama el «espíritu subjetivo» en su *Enciclopedia*. Para demarcar esta distinción, en sus obras sistemáticas posteriores Hegel distingue el «alma» (*Seele*) del «espíritu» (*Geist*):

El espíritu y el alma deben ser esencialmente distinguidos el uno del otro. Ya que el alma es sólo el simple ser para sí mismo ideal de lo corporal como *corporal*, mientras que el espíritu es el ser para sí de la vida consciente y *autoconsciente* con todos los sentimientos, ideas y propósitos de esta existencia consciente.⁶

Al tratar el «alma» en su *Enciclopedia*, Hegel usa el término para demarcar esa área de nuestra vida que forma un cierto «nivel intermedio de significado» entre nuestra personificación puramente orgánica (nuestras vidas como

⁵ Considero esta distinción a partir de la obra de Charles Travis, quien la expresa en el contexto de la discusión que hace Wittgenstein en relación a la naturaleza de nuestra familiaridad con los entes singulares. Yo la llamaría, de hecho, «la distinción de Travis», pero no quiero responsabilizarlo por mi uso del término. Cf. Charles Travis, *Liaisons Ordinaire : Wittgenstein sur la pensée et le monde* (Paris: J. Vrin, March 2003); una edición revisada del libro de Travis ha sido publicada por Oxford University Press como *Wittgenstein on Thought and the World*, 2006. Esta distinción es, pienso, una apropiación y revisión que hizo Hegel de la doctrina de la triple síntesis de la aprehensión, representación y juicio de primera *Crítica* de Kant, en particular si es considerada según lo que sugiere Béatrice Longuenesse en su libro *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (trad. Charles T. Wolfe) (Princeton: Princeton University Press, 1998).

⁶ Hegel, *Werke* 14, *Estética*, 367: «Geist und Seele nämlich sind wesentlich zu unterscheiden. Denn die Seele ist nur dieses ideelle einfache Fürsichsein des Leiblichen als *Leiblichen*, der Geist aber das Fürsichsein des bewussten und *selbstbewussten* Lebens mit allen Empfindungen, Vorstellungen und Zwecken dieses bewussten Daseins.»

animales) y aquellas formas proposicionales de significado más reflexivas que son apropiadas para la espiritualidad autoconsciente (la cual, a partir de su *Fenomenología* de 1807, Hegel llama nuestra *Geistigkeit* o «espiritualidad»). Durante nuestra participación perceptiva y práctica en el mundo usamos un tipo de postura intrínsecamente personificada y normativa hacia los objetos. Por ejemplo, como ha notado Sean Nelly en su explicación y defensa de la concepción de Merleau-Ponty de la experiencia perceptiva, el fenómeno de la constancia de color y brillo (entre otras cosas) muestra cómo nuestra conciencia ordinaria del mundo no es simplemente una reacción mecánica anormativa procedente de estímulos causales – no es solamente una disposición diferencial sensible fiable,⁷– sino al contrario involucra una respuesta hacia el mundo a nuestro alrededor la cual, aunque no es todavía proposicional o aún «implícita», es sin embargo significativa y «normativa».⁸ El fenómeno consiste en observar, por ejemplo, la pared de un cuarto como si estuviera cubierta completamente por el mismo color, aunque la luz llega al cuarto de maneras muy distintas (como si alguien que le ha enseñado a una persona cómo observar este hecho, quizás de manera tal de pintar un cuadro sobre un lienzo, pudiera autoconscientemente darse cuenta de los diferentes tonos del color como específicos en términos de colores distintos y al mismo tiempo siendo ellos también aspectos de los mismos colores). Al enfrentarnos con el fenómeno

⁷ El término «disposición diferencial sensible fiable» es empleado por Robert Brandon para caracterizar la respuesta original, no-cognitiva hacia el mundo que es apropiada y hecha importante al integrarla en un patrón normativo de actividad inferencial. Aunque Brandon identifica esta perspectiva con la de Hegel, es demasiado mecánica para explicar la perspectiva de Hegel. En la perspectiva de Brandon, inspirada por Davidson, hay dos esferas que necesitan ser combinadas la una con la otra: las relaciones normativas entre conceptos (o juicios) y los impactos causales del mundo sobre los agentes humanos que operan dentro de esa esfera social y normativa. Para Hegel, hay un tercer nivel, el del «significado personificado» que no es completamente proposicional, aunque no es una disposición completamente anormativa capaz de responder de cierta manera a los impactos causales.

⁸ Cf. Sean Kelly, «Seeing Things in Merleau-Ponty,» en Taylor Carman, Mark B. N. Hansen (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). 74-110. Kelly le da especial énfasis al elemento normativo de la concepción de la experiencia de la percepción en Merleau-Ponty.

mismo, parecemos tener hasta cierto punto un sentido natural que nos indica donde colocarnos para poder así observar el «color verdadero» de la pared sin tener que necesariamente formular cómo lo hacemos o por qué lo consideramos el color verdadero y, parecemos también tener, de nuevo hasta cierto punto, un sentido intuitivo que nos indica de que manera la luz tendría que cambiar para que pudiera ver el color como en «verdad es». Poder ver el color *mejor* desde «aquí» a diferencia de «desde allá» es una característica normativa de este tipo de experiencias, aunque no es (o al menos usualmente no lo es sin recibir una gran cantidad adicional de entrenamiento) una característica normativa *proposicional* de la experiencia.

Es a partir de este tipo de significado y normatividad de nivel medio que nuestro encuentro normativo autoconsciente con nosotros mismos y el mundo emerge completamente.⁹ El argumento completo es, por supuesto, más complicado, pero la idea principal es que en la medida en la que leemos a Hegel como un pensador que señala e incorpora fenómenos similares en su filosofía del espíritu subjetivo, debemos considerar que Hegel observa el desarrollo de nuestra vida autoconsciente completamente normativa como algo que emerge a partir de nuestra compenetración con el mundo y, ciertamente, no como algo que ha de ser explicado en términos que impliquen que estamos hechos de algo distinto al mundo físico y, es igualmente cierto, que no ha de ser explicado como si fuese parte de un mundo inteligible que no puede ser conocido y en el cual la causalidad del mundo natural es de algún

⁹ Cf. Hegel, *Enzyklopädie, Werke* 10, §409: «Dieses abstrakte Fürsichsein der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seienden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine Idealität zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt... so ist jenes reine Sein, das, indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d.i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden, Fürsichsein ist, das ganz reine bewusste Anschauen, aber die Grundlage des Bewusstseins, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjektive Substanz es [ist] und welche für dasselbe noch als Schranke ist, in sich aufgehoben hat und so als Subjekt für sich gesetzt ist.»

modo abrogada. Ésta es la manera como Hegel le saca provecho a la metáfora de lo «orgánico» *vis-à-vis* conceptos e intuiciones: nuestras capacidades conceptuales son imaginadas primero como «sumergidas» en la naturaleza, de manera tal que podemos «continuar» con lo que hacemos de acuerdo a reglas positivas determinadas por nuestro aprendizaje social; pero con el paso de muchos períodos históricos, hemos logrado una autorelación en la cual hemos separado nuestras capacidades conceptuales de su «sumergimiento» en la naturaleza. Sólo al haber realizado esta distinción normativa estamos en capacidad de distinguir, en lo natural y lo mental, una distinción normativa en sí misma.¹⁰ Los dos «órganos» de nuestra relación con otros y con el mundo se van haciendo gradualmente cada vez más inteligibles, aún teniendo en cuenta la apariencia (especialmente durante la modernidad) de que son independientes el uno del otro.

Vamos más allá de lo que encontramos simplemente en la experiencia, como una cuestión de reconocimiento-identificación, cuando elaboramos *juicios* acerca de aquellas cosas que valen como el ser y cuando empezamos a construir *explicaciones* de los objetos que nos encontramos – paradigmáticamente al construir teorías científicas de la naturaleza –. Hegel lo llama la *idealización* de los objetos de la experiencia; ello es posible, no obstante, sólo en términos del

¹⁰ Uno puede, obviamente, adquirir cierto tipo de pericia en aquellas cosas que dependen de la adquisición de conceptos nuevos; como defiende Sellars, un concepto aprendido puede ser luego utilizado para hacer reportes inmediatos de los objetos. Hegel está de acuerdo: «Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern - bei allen seinen Anschauungen - zugleich in Erinnerungen, so dass er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist. Ebenso begnügt sich ein gebildeter Mensch vornehmlich mit seinen Bildern und fühlt selten das Bedürfnis der unmittelbaren Anschauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo etwas zu begaffen ist.» *Enzyklopädie*, §454 Zusatz; y, «Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker zum Beispiel bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Charakter der Erinnerung.» *Enzyklopädie*, §448 Zusatz.

rechazo que Hegel le dio a la idea de que nuestra experiencia ordinaria de los objetos contiene dentro de ella *afirmaciones proposicionales* implícitas o explícitas. Hegel lo expresa al decir que:

«En la mente infinita, la cual coloca la naturaleza fuera de sí, esta idealización tiene una figura de un sólo lado; aquí la actividad de nuestra voluntad, como la de nuestro pensamiento, es confrontada por una materia externa la cual es indiferente a la alteración que le es impuesta y sufre muy pasivamente la idealización que le es asignada».¹¹

Esto es, sólo al tomar una postura bastante *disminuida* hacia la experiencia ordinaria – al sostener la idea de que encontramos *objetos*, no nuestras representaciones de los objetos y, por tanto, que los problemas filosóficos comunes de la percepción han de ser vistos como si se hubiesen disuelto, *ausgelöst*, gracias al progreso dialéctico del capítulo de la «Conciencia» en la *Fenomenología* – Hegel es capaz de afirmar que nuestra lucha conceptual con el mundo nos lleva, no obstante, *más allá* de ese encuentro ordinario y, podemos entenderlo, sólo si captamos que nuestra propia subjetividad emerge de la naturaleza, no como una figura metafísica que emana de cierto «absoluto» sin forma, sino como un logro desarrollado e histórico a partir de una independencia normativa de la naturaleza. De hecho, *sólo* al desechar todas las manifestaciones de la perspectiva que defiende que los objetos de la naturaleza son de algún modo fabricados por nuestra experiencia subjetiva (o, debido a ello, intersubjetiva) podremos entonces encaminarnos hacia una perspectiva completamente idealista («idealismo», al menos en el sentido de Hegel).

¹¹ §381 *Zusatz*, 13. Cf. *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy* (trad. T.M. Knox & A.V. Miller), 122, donde Hegel contrasta la ciencia empírica moderna con el pensamiento medieval: «en contraste con esa manera de conocer como determinación, se inicia la observación de la naturaleza como tal, un modo de consideración *el cual acepta sus objetos tal y como fueron directamente* y desde allí determina lo universal en ellos» (el subrayado es mío).

II

El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto es la *verdad inmediata*: el individuo que es un mundo. Debe avanzar hacia la conciencia de lo que inmediatamente es, debe sobreponerse a esa hermosa vida ética y, a al pasar a través de una serie de figuras, lograr un conocimiento de sí mismo. Sin embargo, esto lo distingue de los espíritus precedentes en tanto que son espíritus reales, actualidades genuinas y, en vez de ser sólo figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.

Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, §440.

Una vez que la nueva manera de pensar se ha establecido, los viejos problemas se desvanecen: de hecho es difícil recobrarlos. Ya que ellos están unidos a la manera con la que nos expresamos y sin nos revestimos con una nueva forma de expresión, los viejos problemas son descartados junto a la vieja vestimenta.

Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 48c. (1947).

No es, por tanto, sorprendente que Hegel use en sus primeras obras el término «forma de vida» para expresar el tipo de unidad orgánica de la cual estaba entonces hablando. En la época en la que escribió la *Fenomenología* había empezado a hablar de las «figuras del espíritu» para distinguirlas de lo que entonces llamó «figuras de la conciencia».¹²

En cierto sentido una «figura de la conciencia» es relativamente fácil de caracterizar. Involucra la manera en la cual un individuo es consciente del mundo natural a su alrededor, cómo representa ese mundo a sí mismo, cómo se representa sí mismo a sí mismo y a otros y cómo representa a otros. Como tal, el lenguaje en el cual toda «figura de la conciencia» se expresa a sí misma tiende a sugerir una estructura «sujeto-objeto» con autoridad normativa: un

¹² En el «Espíritu del Cristianismo y su Destino», Hegel más o menos equipara las «figuras de la vida» con las «formas de vida» (*Lebensform*) al decir «und die Liebe musste immer die Form der Liebe, des Glaubens an Gott behalten ohne lebendig zu werden und in *Gestalten des Lebens* sich darzustellen, weil jede *Gestalt des Lebens* entgegengesetzbar vom Verstand als sein Objekt, als eine Wirklichkeit, gefasst werden kann; und das Verhältnis gegen die Welt musste zu einer Ängstlichkeit vor ihren Berührungen werden, eine Furcht vor jeder *Lebensform*, weil in jeder sich, da sie Gestalt hat und nur *eine* Seite ist, ihr Mangel aufzeigen lässt und dies Mangelnde ein Anteil an der Welt ist.» Hegel, *Werke* 1, 403, (el subrayado es mío). El que Hegel no

agente consciente de un ente independiente (un objeto físico, otra persona, un bien, un deber, etc.) respalda su afirmación de que conoce al ente con alguna explicación de cómo este hace que esas afirmaciones sean verdaderas o de cómo sus representaciones del ente comprueban su propia veracidad. En la «figura de la consciencia» moderna, la unidad básica de la autoridad normativa es tomada como el «individuo reflexivo», preparado para evaluar críticamente si una o más de sus representaciones realmente se corresponde con la realidad o preparado para comprometerse con una máxima, proveída por alguna ley moral, que pasa la prueba de algo así como la universalización kantiana o la maximización de su utilidad.

En un pasaje crucial de la *Fenomenología*, donde la narrativa filosófica de Hegel pasa de las «figuras de la conciencia» a las «figuras del espíritu», Hegel se da cuenta que «en vez de ser figuras sólo de la conciencia, ellas [formas del espíritu] son figuras del mundo»,¹³ dando así inicio a un nuevo capítulo con la discusión de lo que él califica en la *Fenomenología* como «espíritu verdadero», a saber, la forma de vida en la Grecia antigua. Lo que hace que la forma de vida sea una instancia del «espíritu verdadero» es que cada agente, en cierto sentido, se asemeja a las mónadas de Leibniz reflejando el todo dentro de sí (de manera tal que dentro de la forma de vida, en palabras de Hegel, hay «un individuo que es un mundo»)¹⁴ Sin embargo, la armonía no es preestablecida por algo externo a la unidad – como en el caso de Dios en Leibniz – sino que surge *espontáneamente* de las diversas actividades de los miembros. En dicha forma de vida, cada agente individual *representa* los otros con una autoridad que es de por sí derivada de su representación del todo dentro de sí mismo.¹⁵ En esta

abandonara la idea del espíritu como siendo una «forma de vida» se pone de manifiesto, por ejemplo, en su prefacio de la *Filosofía del Derecho* de 1820 donde habla de una «forma de vida» (*Gestalt des Lebens*) que se ha envejecido y de la filosofía como aquello que expresa lo que es intrínseco a esa forma de vida.

¹³ Hegel, *Phänomenologie Des Geistes* (PhG), §440. «Der Geist... muss... durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, dass sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewusstseins, Gestalten einer Welt.»

¹⁴ PhG, §440.

¹⁵ Esta es una distinción utilizada por Stanley Cavell con regularidad. En particular es puesta de manifiesto en su *Cities of Words* (Cambridge: Harvard University Press, 2004).

forma idealizada de vida, institucionalizada en la idealizada *polis* griega, hay una manera de vivir, una vida humana que es completamente autoconsciente, libre aún en el sentido ser autogobernada de manera tal que cada ciudadano puede ser ley para sí mismo y, al mismo tiempo, permanecer sujeto a las demandas del todo; el resultado no es ni la anarquía ni la guerra de todos contra todos sino una belleza producida espontáneamente. Por supuesto, ningún individuo personifica la totalidad de una forma de vida; cada individuo, en cambio, es ocupado y absorbido por su lugar limitado y su propia serie de compromisos dentro del todo.

Hay dos rasgos generales de «las figuras del espíritu» que merecen ser resaltados: primero, una figura del espíritu o forma de vida, no debe ser considerada como un esquema intelectual o conceptual impuesto sobre cierto contenido neutral; como «figura del mundo» se compone de las armonizaciones típicas de nuestras costumbres y usos del lenguaje, las cuales aunque algunas veces son explícitas con mayor frecuencia operan como un conocimiento tácito: el ser educado en una forma de vida significa que uno adquiere diversas habilidades que le permiten a uno maniobrar dentro del mundo social y ese tipo de habilidades resisten ser formalizadas. Ese tipo de habilidad-conocimiento involucra un tipo de pericia que, como Hegel señala, «consiste en tener un conocimiento particular o realizar una actividad de manera inmediata cuando el momento lo requiere, pudiéramos aún decir, *teniéndolo de manera inmediata en nuestras extremidades*, en relación a una actividad dirigida hacia el exterior» y entra en nuestra armonización tanto al nivel medio de significado como al nivel de actividad que es alimentado por los conceptos (aunque éstos no se utilicen).¹⁶ Segundo, una figura del espíritu implanta dentro de sí una concepción conjunta tanto de lo que son las *normas* en el interior de esa forma de vida como acerca de aquello que caracteriza al *mundo* para que esas normas sean *comprensibles*, acerca de aquello que en el mundo se *resiste* a su comprensión

¹⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, §66. (el subrayado es mío). En el texto citado, Hegel agrega: «Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgendeiner Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Tätigkeit im vorkommenden Falle unmittelbar in seinem Bewusstsein, ja selbst in einer nach außen gehenden Tätigkeit und in seinen Gliedern zu haben. - In allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so

o tiende a hacer su comprensión algo raro y acerca de aquello que es lo que en el mundo, por tanto, ha de ser *esperado*. Como si personificara el entendimiento tácito de la relación entre el «ser» y el «deber» desde el interior de la vida de los agentes, una figura del espíritu forma así un contorno general de las maneras en las cuales ese pueblo, individualmente y colectivamente, *imagina* cómo sus vidas, individuales y colectivas, han de dirigirse y cómo razonablemente esperan que sean en realidad.¹⁷

Como «figura de un mundo», una «figura del espíritu» es por tanto más fundamental que una «figura de la conciencia». Primero, precisamente porque le da forma a los términos en los cuales explicamos una «figura de la conciencia», es más básica que el tipo de separación sujeto-objeto que es fundamental en las figuras de la conciencia; en cambio, una figura del espíritu le da forma a las armonizaciones en los términos en los cuales esas distinciones más reflexivas entre el sujeto y el objeto fueron determinadas originalmente. Segundo, como «figura de un mundo», es también más básica que una unidad intersubjetiva entre agentes; incluye dentro de sí acuerdos intersubjetivos de esa índole, pero también incluye una concepción del mundo en la cual esos acuerdos están o no armonizados (para apropiarnos del término que usa Heidegger: una «figura del espíritu» es una forma de ser-en-el-mundo y no solamente crea acuerdos intersubjetivos entre nuestros juicios acerca del mundo; de hecho, es parte de la tesis más profunda de Hegel en relación al hecho de que le respondemos al mundo porque nos respondemos los unos a los otros, pero responderle al mundo no debe ser *reducido* a acuerdos intersubjetivos, esto es, a respondernos los unos a los otros).

verknüpft, dass das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.»

¹⁷ Heinrich Heine recuerda que Hegel le mencionó una vez casualmente que «si uno fuese a escribir todos los sueños que la gente tuvo en un período particular, uno pudiese tener una visión clara del Espíritu de ese período a partir de la lectura de la totalidad de esos sueños». Heinrich Heine, *Lutetia*, Part 2, 376. (*Sämtliche Werke in vier Bänden*, Vol. IV (Düsseldorf: Artemis und Winkler, 2001) «Mein großer Lehrer, der selige Hegel, sagte mir einst: «Wenn man die Träume aufgeschrieben hätte, welche die Menschen während einer bestimmten Periode geträumt haben, so würde einem aus der Lektüre dieser gesammelten Träume ein ganz richtiges Bild vom Geiste jener Periode aufsteigen.»»)

Esto significa, sin embargo, que para los partícipes de la forma de vida griega – donde los individuos reflejan el todo dentro de sí mismos – la distinción misma entre «figuras de la conciencia» y «figuras del espíritu» deviene, según Hegel, invisible *para* estos partícipes. Lo que observan, por ejemplo, como los bienes y deberes incluidos en sus posturas respectivas de esta manera de vivir son simplemente requisitos objetivos y ellos tienen algo así como un deber *absoluto* de cumplir los requisitos de su papel, a la vez de que están seguros de que el cumplimiento de este requisito juega una papel indispensable en la producción espontánea de la armonía que mantiene unida esta manera de vivir.

Sin embargo, cuando la distinción es, debido a ello, invisible, cada agente necesariamente adquiere un cierto tipo de ceguera con respecto a los requisitos de su labor. Si son forzados a explicar qué es lo que se suponen que deben hacer y por qué sienten que necesitan hacerlo, llegan al límite de lo que es inteligible para ellos – se encuentran en un estado que Lutero expresó como: «aquí estoy, no puedo hacer nada más» – y así parecen ejemplificar la famosa cita de Wittgenstein: «el que todos los pasos ya han sido tomados» significa que ya no se tiene ninguna opción. La regla, una vez que ha sido estampada con un significado particular busca las pistas para que sea seguida en todo lugar: «pero si algo así fuese posible en realidad, ¿cómo podría ayudar? / No; mi descripción sólo tiene sentido si fuese entendida simbólicamente. Hubiera dicho: *esto es como me da la impresión que es.* / Cuando obedezco una regla, no escojo. / La obedezco *ciegamente*».¹⁸ Para tal forma de vida, sin embargo, lo que mantiene esa perspectiva unida, aún cuando se acaban las razones, es la experiencia de la *belleza* del todo, la cual sostiene una lealtad consigo misma, y la libertad que cada individuo *experimenta* dentro de esa forma de vida y que refuerza aún más su propia identificación con ella aún cuando no puede ser redimida completamente con razones inteligibles.

¹⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan 1953 §219. Cf. También la bien conocida afirmación de Wittgenstein en §217: «Si he agotado las justificaciones he llegado al fondo y mi espada se dobla. Entonces he de afirmar: «esto tendrá que ser suficiente». Cf. la discusión de este tipo de ceguera en David Bell, «The Art of Judgment» *Mind, New Series*, vol. 96, no. 382 (April 1987), 221-244.

Lo que interrumpe esta espontánea y bella armonía, continua la narrativa de Hegel, es la gran contradicción existente en el corazón de la antigüedad griega, a saber, la manera en la cual provocó el desarrollo necesario del individuo reflexivo y, al mismo tiempo, no le otorgó un lugar, por tanto, condenándolo ciegamente y, al hacerlo, hizo *visible* la distinción entre la «figura de la conciencia» y la «figura del espíritu» para tal agente. Una vez visible, entonces el hecho de su propia ceguera se hizo visible, aún cuando ello no se tradujo en ninguna visión más viable para los agentes involucrados.

Como es bien conocido, Hegel interpretó la *Antígona* de Sófocles como una vía en la cual la contradicción y esa ceguera devinieron visibles para las audiencias griegas. En la obra de Sófocles, tanto Antígona como Creonte asumen el que al hablar acerca de los requisitos de su propia esfera delimitada, *él* o *ella* hablan por el todo, personificando la autoridad del todo dentro *él* o *ella*; y desde su perspectiva, la resistencia que encuentran por parte del otro no puede sino parecerle a cada uno de ellos como si carecieran de todo tipo de autoridad ya que contradicen su propia perspectiva, la cual es sí misma supuestamente una particularización de la autoridad del todo. Puesto en términos más concretos, Antígona *habla por* el todo en defensa del derecho de su hermano a recibir los rituales funerarios obligatorios como algo suscrito por cualquier autoridad que en primer lugar posea la vida de la *polis* y Creonte *habla por* el todo al defender el derecho de la comunidad de ver que sus decretos sean sostenidos y los traidores castigados, algo que él sólo puede entender como un derecho absoluto prescrito por la vida misma de la *polis*. De hecho, Antígona, en vez de sólo *sentir* que es profundamente requerido que lleve a cabo los rituales funerarios obligatorios, es provocada para que establezca en su deber una cierta *posición* autoconsciente que tiene que tomar con respecto a la *polis* como un todo en el nombre del todo, el cual la coloca en contradicción con un poder aún más animado de la *polis*, a saber, que *nadie* ha tomado la posición que necesita ser tomada para mantener el todo en armonía; la gente necesita sólo deliberar acerca de cuál sería la mejor manera de satisfacer las demandas de su propia situación en la vida dentro de ese orden. Ya que no hay una posición reflexiva fuera de las demandas de la *polis* – la demanda por tal reflexión es, en efecto, la demanda que Sócrates hace, la cual, como Hegel afirma repetidamente, lo pone en conflicto con el *ethos* de la

polis,¹⁹ – Antígona se pone a sí misma en una posición similarmente contradictoria con la *polis* al haberse *en efecto, wirklich*, puesto a sí misma en la posición de estar «por encima» de los lados contradictorios, en una posición donde ella tiene que tomar *su* propia decisión acerca de lo que el todo, la comunidad, *realmente* necesita.

Ya que este espíritu griego «es el inquebrantable e indisoluble *sustento* y *punto de origen* de lo que todos y cada uno de nosotros hace – es su *propósito* y *fin* como el *en sí mismo* en el pensamiento de toda autoconciencia», tanto Antígona como Creonte son provocados para que tomen la posición de un cierto tipo de *fanatismo ético* acerca de sus roles, ya que cada uno toma su propio rol, no solamente como si fuese «su rol», sino que tienen autoridad sobre la naturaleza del mundo mismo. Antígona y Creonte personifican de un modo lo que significa traducir el *ethos* de un héroe griego, representado por ejemplo en la poesía de Homero, y ponerlo en contacto con los hechos de vida real. Tal héroe griego, quien simplemente como una figura estética actúa sólo a partir de su propia pasión, lo que hace que se origine en él un sentido de lo que *debe* hacer dado quien es, a su vez crea la bases mismas de la vida griega; pero cuando es confrontado con la realidad, dentro del reino en el cual la sociedad humana realmente existe, un héroe griego es un psicópata o una figura peligrosamente aislada y delirante (de hecho, un personaje no delirante actuando el *ethos* de un héroe griego en el mundo real no es «épico» sino, a lo más, «trágico»). Tanto Antígona como Creonte *afirman* que llevan a cabo sólo lo que es requerido que lleven a cabo, pero cada uno está, en efecto *-wirklich*, en la terminología de Hegel- tácitamente operando bajo la idea de que son una ley en sí mismos mientras necesariamente no se dan cuenta de que lo que están haciendo debido a la *ceguera* está escrito en su propia concepción.

Para Hegel la realidad de estas soluciones estéticas, que tratan de darse a sí mismas una existencia real, es la tragedia. La tragedia hace visible la

¹⁹ Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 269. «Sokrates ist als moralischer Lehrer berühmt; vielmehr aber ist er der Erfinder der Moral. Sittlichkeit haben die Griechen gehabt; aber welche moralischen Tugenden, Pflichten usw., das wollte sie Sokrates lehren. Der moralische Mensch ist nicht der, welcher bloß das Rechte will und tut, nicht der unschuldige Mensch, sondern der, welcher das Bewusstsein seines Tuns hat.»

contradicción entre la norma y lo que en realidad pasa en el mundo, pero en el contexto griego, una vez que la contradicción se ha hecho visible, la belleza del todo colapsa; la belleza queda sólo en la obra, no en la realidad social que representa. Ya que la tragedia en efecto muestra que esas justificaciones estéticas en sí mismas fallan, ellas provocan un tipo distinto de reflexión retomando el desorden donde las razones estéticas se han agotado; la tragedia provoca reflexión filosófica, la cual deshace aún más la belleza inmediata que se supone que corrobora la autoridad del todo. Una vez que tal reflexión entra en escena, la belleza del todo, por tanto, empieza a parecerse más al ejemplo de Kant: una persona se encuentra encantada con la canción del ruiseñor hasta que aprende que es simplemente la voz de un hombre imitando a un ruiseñor: la espontaneidad de la canción del pájaro ha sido perdida y la reflexión ha destruido lo que podía haber sido una aprehensión puramente estética.

III

Hay problemas de los que nunca me preocupo, que no están en mi camino o pertenecen a mi mundo. Problemas del mundo intelectual de occidente los cuales Beethoven (y quizás Goethe, hasta cierto punto) abordó y luchó pero que ningún filósofo ha confrontado (quizás Nietzsche se acercó a ellos) y a lo mejor la filosofía occidental los ha perdido, esto es, no habrá nadie que pueda experimentar y así describir el desarrollo de esta cultura como una épica. O, más precisamente, ya no es una épica o, lo es sólo para alguien que la observa desde fuera y quizás Beethoven hizo esto con cierta premonición (como Spengler insinúa en algún lugar). Es posible que la civilización pueda tener un poeta épico sólo *por anticipado*. De la misma manera que uno puede prever su propia muerte y describirla como algo que se encuentra en el futuro, uno no la reporta mientras ocurre. Entonces es posible decir: si uno desea que se escriba la épica de toda una cultura, uno tendrá que buscarla en las obras de sus figuras más importantes y, por tanto, buscarla en el momento en el cual el final de esta cultura puede ser *previsto*, ya que luego no habrá nadie allí para *describirla*. Entonces, no será extraño que deba ser escrita en el lenguaje oscuro de la previsión o inteligible sólo para algunos pocos. Pero yo no llego a esos problemas de ningún modo.

Wittgenstein, *Remarks on Culture and Value*, 9.

«El pensamiento entra. La consecuencia es que el mundo existente, el espíritu hecho realidad en la moral y la fuerza de vida de ese tiempo, es negado; el pensamiento, el modo sustantivo de existencia del espíritu, ataca y debilita la moral simple, la religión simple, etc., e introduce un período de corrupción. Entonces el siguiente paso es que el pensamiento se concentra sí mismo en sí mismo, deviniendo concreto y así produce por sí mismo un mundo ideal en oposición al real...La filosofía se inicia con la decadencia del mundo real. Cuando la filosofía entra, pinta gris sobre gris [pinta su visión melancólica de las cosas], disemina sus abstracciones, para entonces el color fresco de la juventud y la vida han perecido» Hegel, *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy* (trad. T.M. Knox & A.V. Miller), p. 113.

La contrapartida moderna al fanatismo *ético* antiguo es el fanatismo *moral*. En una perspectiva estética en la que me sitúo a mi mismo frente otros debo actuar, según Kant, de una manera, al parecer, que no puedo justificar apelando a una regla (un «concepto») sino apelando a la idea de que ninguna otra persona con gusto debe ver esto *como yo lo veo* (esto es, bello) y que *mi* apreciación no sólo tiene un significado privado sino que es comunicable universalmente, es de interés universal; otros con gusto, igualmente, estarán en la posición de poder observar que ellos deben también experimentarlo como bello. Cuando lo ético se basa en lo estético, el fanatismo ético nos está esperando detrás de la esquina, especialmente cuando las demandas que se hacen son también vistas como si fuesen creadas por la divinidad. En la moralidad moderna (o al menos posterior al Cristianismo), por otro lado, se supone que debo conseguir una regla o principio universal que, del mismo modo, me obliga a seguirlo pero que, no obstante, legislo sobre mi mismo (o me hago sujeto de la regla legislada por lo divino). La autoaserción de nuestro estatus moral no se supone que debe ser *auto*-aserción, sino la expresión de nuestra adherencia a un patrón universal o, por lo menos, a un patrón aceptable por los otros agentes racionales involucrados. Sin embargo, el agente moral actúa en la esfera pública, dándole validez universal a sus acciones pero sabiendo bien que sus hechos pueden ser entendidos de maneras diversas por otros agentes. Igualmente, uno puede algunas veces estar en lo correcto mientras que todo el mundo a nuestro alrededor está equivocado: los profetas no están simplemente equivocados o cometen algún tipo de error craso cuando desafían

las costumbres de su tiempo. Pero, también, el actuar involucra la posibilidad de crear discordancia en la vida moral; uno puede que tenga una intención determinada pero la acción puede resultar en algo distinto y uno es capaz aún de encubrir sus propios motivos de uno mismo.

Es esta misma precariedad de la vida moral lo que sugiere la posibilidad de que haya una cierta belleza «interna» que puede permanecer invulnerable a la ceguera del mundo a nuestro alrededor, de tal manera que uno puede, de hecho, ajustarse a las líneas morales y presentarse a uno mismo como si escuchara la voz universal de la moralidad aún cuando otros no se preocupen por oírla. Ésta es una tentación estética distinta a la experimentada por Antígona: es la tentación de ver la belleza de la vida moral como una vida autosuficiente en sí misma, como una manera de ser una ley en sí que no lo implica a uno en el desorden de la vida sino que lo mantiene libre y puro. Ya que todo acto acarrea la posibilidad de crear una discordancia entre la acción y la intención, una manera de mantener la armonía es tomando un vía interna, dentro de la esfera donde, aunque uno puede estar equivocado acerca de todo lo demás, uno no pone en duda que no ha tratado, para ponerlo en términos kantianos, de presentar su máxima a la prueba del patrón universal del deber. El mundo puede que sea un lugar caótico, pero uno puede mantener un alma bella.²⁰

El problema con las almas bellas, por supuesto, es que ellas también pueden sustituir una solución estética por una real y, por tanto, terminan tomando la forma de diversos tipos de fanatismo moral. De un lado del espectro, son personas tan resueltas a mantener sus manos limpias que nunca hacen nada; las demandas austeras de la vida moral los llevan a una vida, paradójicamente, de inacción; o se pueden convertir en feroces jueces moralistas, preparados para condenar, pero nunca preparados para actuar por sí mismos; o moralistas que voluntariamente admiten que cometen errores pero que nunca desean comprometer la pureza de sus motivos. La belleza ha de ser encontra-

²⁰ Así, aún Kant ha dicho que la persona que considera la belleza natural superior a la belleza de las bellas artes conduce a «considerar esta escogencia con estima y a asumir que tiene un *alma bella* que ningún experto y amante del arte puede pretender tener debido al interés que toma por sus objetos [de arte].» *Crítica del Juicio*, §42. (el subrayado es mío).

da en una armonía *interna* que en principio no puede ponerse a prueba en el mundo; como los pensamientos contenidos en la concepción de Wittgenstein de un «lenguaje privado», los distintos significados existentes en la armonía de una alma bella son un tema completamente *privado*; las almas bellas no pueden en principio expresar esos pensamientos ya que la expresión de ellos automáticamente interrumpe la armonía interna que supuestamente poseen. Un «alma bella» ni siquiera puede *contarle* a otros algo acerca de su propia armonía interna, ya que el decir algo interrumpiría la armonía, porque *decir algo* abre la posibilidad de un posible malentendido. Incapaz de poder expresar esta supuesta interioridad básica, un «alma bella», como dice Hegel:

«Se evapora en abstracciones que ya no poseen ninguna estabilidad, ninguna substancia para esa conciencia misma... refinada en esta pureza, la conciencia existe en su figura más pobre y esta pobreza, constituyendo su única posesión, se desaparece; esta *certeza* absoluta, en la cual la substancia se ha disuelto es la absoluta *falsedad* que colapsa sobre sí misma».²¹

La inhabilidad básica del «alma de bella» de expresarse extrínsecamente sirve de contrapartida a su temor de perturbar su armonía a través de la acción – su temor de no tener control sobre sus intenciones – y sus fantasías son resueltas supuestamente al apartarse por completo de la sociedad, un alejamiento hecho aún más plausible gracias al «punto de vista de la conciencia» moderna e individualista que se pone a sí misma como un fin supremo, como la explicación «absoluta».²²

Sin embargo, si las «almas bellas» no han de permanecer calladas y simplemente «evaporase», deben actuar, lo cual significa que la obvia tensión entre su *belleza* interna y la naturaleza *prosaica* del mundo a su alrededor (inclu-

²¹ *PbG*, §659.

²² La interpretación que Hegel le dio al «alma bella» no sólo es afín a los argumentos de Wittgenstein acerca de los lenguajes privados sino también a la interpretación que Stanley Cavell hace de los argumentos de Wittgenstein. Sin embargo, tomar en cuenta una comparación con la perspectiva de Cavell nos alejaría del propósito del presente ensayo. Para una comparación general, cf. Richard Eldridge, *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality, and Romanticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

yendo sus propia individualidad determinada) existe sin poder ser eliminada. Inevitablemente una de las modalidades que esta situación toma es la del fanático moral *sentencioso*, expedito en su condenas mas frígidamente lento en sus acciones, tan preocupado sobre la posibilidad de mancharse las manos que nunca se puede poner en contacto con nada, pero también presto a señalar y denunciar lo que ensucia las manos de otros. La otro modalidad que toma es la del actor irónico, el hombre detrás de la máscara, la persona que nunca puede ser definida en términos de ninguna identidad o acción, el «espíritu libre» que nunca se identifica con ninguna acción. Cada uno de ellos es una versión distinta del intento de mantener la armonía interna de la belleza del alma, ya que cada uno de ellos es una versión de la fantasía que repudia la sociabilidad al mantener la subjetividad intacta frente a todas sus expresiones «objetivas»; más aún, cada una de esas fantasías se entiende a sí misma, no como una versión de una única «figura de la conciencia», sino como maneras de vida rivales y opuestas; cada una considera a la otra, para usar las palabras de Kant, como la «maldad radical»: la tentación perpetua de sustituir nuestro amor por el desastre de tratar de resolver la ley moral en el mundo real (el moralista sentencioso ve al ironista como aquél que intenta de huir de la responsabilidad y, el ironista, ve al moralista sentencioso como alguien que trata de imponerle a otros su contingente conjunto de valores bajo el pretexto de darles validez universal).

En su propia dialéctica, Hegel se imagina uno de esos actores – el ironista, el «espíritu libre» – llegando a darse cuenta que, de hecho, todas sus acciones constituyen en realidad *quien él es* y que en vez preservar su conciencia moral intacta al rehusar identificarse con cualquier plan o acción particular, de hecho termina pareciéndose más a una instancia de la «maldad radical». En la narrativa de Hegel, el ironista le confiesa esta situación al moralista ya que, en palabras de Hegel, *intuye* (tiene una «*Anschauung*» de) sí mismo y el otro y, ambos finalmente confiesan su parcialidad con respecto al otro mediante actos de perdón y reconciliación, los cuales constituyen, según Hegel, «un reconocimiento recíproco que es espíritu *absoluto*».²³ Por tanto, en la narrativa de

²³ *PbG*, §671: «...hervorgelockt in das bekennende Dasein durch die Anschauung seiner selbst im Anderen». La otra cita proviene de §672.

Hegel, las dos almas bellas se «intuyen» a sí mismas en la otra, *ven* que existen versiones distintas de la misma actitud y entonces se preparan para realizar actos más explícitos, esto es, el perdón y la reconciliación, para así reafirmar la sociabilidad que los une, en vez de continuar aferrándose a la fantasía de la autosuficiencia y el fanatismo moral que la acompaña. Esa capacidad para la reconciliación y el perdón – los cuales no pueden entenderse excepto como la secularización de una práctica religiosa que en sí misma tiene su propia historia de desarrollo y dialéctica – significa que el recurrente fanatismo moral de la época moderna no necesitaba destruirlo todo a su alrededor con su caída. La ceguera inherente a toda forma de vida es contrarrestada por el desarrollo de una manera específicamente moderna de «ver» que, de por sí, es una invitación abierta a pensar y reflexionar acerca de lo que hacemos, lo que a su vez significa que la «violencia sufrida por la conciencia por sus propias manos» deviene institucionalizada en la vida moderna como parte de la manera por la cual la vida se renueva a sí misma. O, para ponerlo en términos hegelianos, los modernos sólo pueden sentirse *auténticamente* a gusto en su mundo si viven dentro de éste en un estado de alienación.

Para un hegeliano esto significa que la filosofía tiene una relación distinta con su propio tiempo: si la forma de vida de la modernidad ha de funcionar, ha de ser *wirklich*, la «reflexión», la cual consigue su expresión en la *Wissenschaft*, debe ser armoniosa con una manera de actuar y de «ver» en la vida cotidiana que es informada por nuestras capacidades conceptuales, pero que no es sí misma una ejercicio de ellas. Al ser tan «reflexiva», la vida moderna no puede en el fondo justificarse estéticamente, aún cuando sus reflexiones se originen invariablemente a partir de la inmediatez de la vida como ser-en-el-tiempo, una inmediatez que es capturada más efectivamente en la estética; no es el *argumento* filosófico sino la vista – *Anschauung* – *informada por* conceptos lo que une a las dos almas bellas.²⁴

²⁴ Cf. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (ed. Walter Jaeschke) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993), 30. «Dies Dasein und damit in der Zeit sein ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewusstseins überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwicklung der philosophischen Idee im Element des Denkens.»

Wittgenstein lo expresó de una manera que Hegel bien podría haber avalado: «lo que la gente acepta como justificación muestra cómo piensan y viven».²⁵ Sin embargo, tanto Wittgenstein como sus seguidores han fallado en reconocer que el «cómo pensar y vivir» tiene su historia y que su fundamento normativo no puede ser entendido cuando es apartado de esa historia. O, para darle a Hegel la última palabra:

«Sólo la totalidad del espíritu es en el tiempo y las figuras, las cuales son figuras de la totalidad del *Espritu*, se exhiben en una secuencia, una después de la otra; ya que sólo la totalidad tiene actualidad genuina y consecuentemente tiene la forma de la pura libertad con respecto a otros, la cual se expresa a sí misma como tiempo.»²⁶

²⁵ *Philosophical Investigations*, §325. «Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, - zeigt, wie sie denken und leben.»

²⁶ «Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aueinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit, und daher die Form der reinen Freiheit gegen anderes, die sich als Zeit ausdrückt.» *PbG*, §681.