

EL IDEALISMO DE HEGEL Y LA REFUTACIÓN DE SPINOZA: ALGUNOS MALENTENDIDOS RECIENTES

EDGAR MARAGUAT
Universitat de València

Resumen

La *Ciencia de la Lógica* de Hegel contiene una refutación (*Widerlegung*) del sistema de Spinoza de cuya correcta comprensión depende el buen entendimiento del punto de vista general filosófico del idealismo hegeliano. Se señala aquí esa importancia, dónde debe buscarse la refutación en la obra y en qué sentido es de carácter lógico (ni un argumento fenomenológico, ni epistemológico, ni de tipo moral o práctico). Asimismo, se discuten algunas interpretaciones relativamente recientes de muchos de los pasajes decisivos, porque han fomentado confusiones sobre el modo —que verdaderamente no es el de Kant ni el de Fichte— en que Hegel se opone al spinozismo.

Palabras clave: Idealismo alemán, subjetividad, mecanicismo, determinismo, fatalismo, teleología.

Abstract

Hegel's *Science of Logic* contains a refutation (*Widerlegung*) of Spinoza's system on whose correct understanding depends the adequate interpretation of the philosophical point of view of Hegel's original brand of Idealism. I stress its importance, then indicate where to look for the rebuttal in the work and finally explain in what sense has a logical character (it is neither a phenomenological nor an epistemological nor a moral or practical argument). Also, some relatively recent approaches to many of the key passages are discussed in the paper, because they have fostered confusion about the way Hegel opposes Spinozism – which really is neither Kant's nor Fichte's way.

Keywords: German Idealism, subjectivity, mechanism, determinism, fatalism, teleology.

Recibido: 08/11/2015. *Aceptado:* 16/12/2015.

1. La obra de los idealistas alemanes se ocupa de todos los temas filosóficos tradicionales y los que destacan en ella son simplemente los que destacan en la filosofía europea moderna de cuño griego y cristiano: lo Absoluto, la ciencia, la conciencia, el deber, la libertad¹. Si no fuera porque no ayudaría mucho a captar la singularidad de la que se ha dado en llamar ‘filosofía clásica alemana’, se podría decir que la cuestión especulativa por antonomasia para Kant, Fichte, Schelling y Hegel siguió siendo la pregunta por el ser humano en tanto que ser referido esencialmente a lo ideal: ¿qué es el ser humano, en tanto que ser al que le *está permitido* pensar, hacer o esperar ciertas cosas y algunas de éstas, no sólo le está permitido pensarlas, hacerlas o esperarlas, sino que *debe* pensarlas, hacerlas o esperarlas?

Un modo de concretar cuál fue la característica aproximación idealista alemana a estas cuestiones, el que quisiera recomendar en esta ocasión, lo brinda el contexto intelectual y literario en que aparece la obra de esos pensadores. Un contexto que es, por supuesto, múltiple y variopinto, para el que fueron importantes sucesos tan dispares como la recepción alemana de Hume, los progresos de la ciencia newtoniana en el siglo XVIII o las aventuras de las revoluciones política americana y francesa, pero en el que pienso que ha de destacarse tanto como éstos el que representa la recepción alemana de Spinoza, por el papel que tuvo en la formación del proyecto crítico de Kant y de los proyectos idealistas post-kantianos, y, por lo que hace a estos últimos, la importancia que tuvo, particularmente, la recepción de Spinoza por parte de Friedrich Jacobi, tal y como la difundieron sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* en 1785². Digamos que Kant, Jacobi, Fichte, Schelling y Hegel estuvieron de acuerdo en que el sistema de la *Ética* de Spinoza tenía que ser combatido para, sobre todo, salvar de él las pretensiones de la subjetividad humana, sólo que no estuvieron de acuerdo entre sí ni en cuál era el modo adecuado de practicar ese salvamento ni en qué podía salvarse verdaderamente.

Resta como un formidable testimonio de la urgencia y magnitud de la empresa de esa refutación el análisis que Schelling realizó tempranamente en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de las más importantes disputas doctrinales de su época. En el debate entre la filosofía crítica

¹ Este estudio se ha llevado a cabo con el apoyo financiero del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (Proyecto de Investigación FFI2013-44481-P).

² Mucho se ha escrito sobre la ‘Disputa en torno a Spinoza’ o ‘acerca del panteísmo’ en los años 1780. Una docta introducción al debate se hallará en el texto de M. J. de Almeida Carvalho, “Introducción histórica”, en J. Rivera de Rosales y Ó. Cubo, *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 30 ss.

alumbrada por Kant y la filosofía racionalista legada por Spinoza vio Schelling resumirse todas las discusiones abiertas, viejas y nuevas. Bien sabido es que una de las bondades principales del punto de vista crítico era para el propio Kant que, descubriendo los límites de nuestra facultad de conocer, el filósofo dejaba en suspenso las conclusiones de Spinoza. Las impugnaba negando que sobre los asuntos que Spinoza consideraba decisivos —por encima de cualesquiera otros, el ser y los atributos de lo absoluto— nuestras facultades pudieran llegar a establecer certidumbre alguna. Kant razonó en la parte de la *Crítica* de 1781 que dedicó a la razón, como es de sobra conocido, que sobre la totalidad de la naturaleza, el principio de toda vida espiritual y el fundamento de toda realidad la razón podía igualmente probar cada cosa y su contraria.

En ese sentido Kant no practicó una *refutación* de Spinoza, más bien una resistencia. Tampoco Jacobi, por cierto. Éste juzgó el sistema de Spinoza consecuente y, además, vinculante para la razón, sólo que pensó que la razón no era la única capacidad humana que tenía que pronunciarse sobre la última naturaleza y el destino de nuestras vidas. Jacobi dictaminó que el sistema de Spinoza era tan inasumible como inexpugnable, para proponer a continuación un salto intelectual más allá de él, que sería competencia de nuestra capacidad de creer incluso contra las conclusiones de la razón.

Estrictamente hablando, la refutación de Spinoza fue claramente una tarea filosófica principal sólo para Fichte y Hegel³. Era una tarea aún pendiente para quienes, como ellos, consideraron las reacciones contra Spinoza de Kant y Jacobi blandas y torpes⁴. El programa de Fichte fue, de hecho, el de una reconducción de la filosofía crítica a sus principios que no dejara simplemente en suspenso el sistema determinista y fatalista de Spinoza, sino que mostrara, contra el parecer de Kant y Jacobi, que era inconsecuente.

No obstante, los méritos de la *Doctrina de la Ciencia* llevando más lejos la oposición de sus predecesores no fueron, al menos para lectores como el propio Hegel, del todo nítidos. También en la obra de Fichte parecía, a la hora de la verdad, que la afirmación de la realidad de la subjetividad y, particularmente, de la libertad y autosuficiencia de la subjetividad humana

³ El caso de Schelling, por sus muchos virajes programáticos, no puede juzgarse en pocas líneas y propiamente no se examinará aquí.

⁴ Lo cual no quiere decir, necesariamente, ineficaces: Hegel habla de la vieja metafísica del alma como de algo que se ha desplomado ante la crítica kantiana (cf. 12:193; estas referencias a volumen y página —o páginas— lo son siempre a la edición crítica de las *Gesammelte Werke* de Hegel). No obstante, sabe también reprocharle a ésta la indecisión que a su juicio representa el subterfugio de convertir la polémica contra Spinoza en una cuestión de máximas explicativas o interpretativas de alcance limitado (cf. 12:158).

era una cuestión de fe basada en una certidumbre moral. Hegel creyó encontrar confirmada esta impresión en el escrito de Fichte sobre *La vocación del hombre*, de 1801.

2. El largo artículo de Hegel, de 1802, titulado “Fe y saber” pudo entonces leerse como una argumentación contra el modo en que Kant, Jacobi y Fichte armaron una filosofía del espíritu contra el dogmatismo de Spinoza. Como había hecho antes Fichte, Hegel se propuso llevar a cabo una crítica de la filosofía crítica que proporcionara un punto de vista superior tanto al de la divinidad natural de Spinoza como al de la subjetividad ignorante o que prejuzga su propia efectividad de los críticos más notorios de Spinoza. No ha pasado desapercibida, por supuesto, la importancia que en la obra constructiva de Hegel —empezando por la *Fenomenología* de 1807— siguió teniendo la crítica de Kant, Jacobi y Fichte, de sus modos de oponerse al dogmatismo de Spinoza⁵. Pero creo que no se ha destacado lo suficiente y tampoco se ha entendido del todo bien la importancia que en el programa de una Ciencia de la Lógica —y de una filosofía entera basada en ella— tuvo para Hegel la refutación de Spinoza por medios diversos a los de otros idealistas (Kant y Fichte en particular)⁶. En lo que resta quisiera contribuir modestamente a una mejor comprensión de esa importancia y de los argumentos de Hegel en este sentido.

Hay al menos cuatro asuntos que deberían abordarse para hacerlo, pienso, cuya clarificación tendría que ayudar a comprender apropiadamente el tramo particular de la *Ciencia de la Lógica* en que, según Hegel, estaría contenida la refutación (*Widerlegung*) de Spinoza (por cierto, la que es, a su juicio, la única y verdadera refutación)⁷:

⁵ Véase aún la importancia que tienen en el “Concepto previo” de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830 las referencias a las diversas filosofías de todos ellos (cf. §§ 40-78).

⁶ Un caso representativo de falta de claridad en este punto es, a mi juicio, el de Höslle, quien después de analizar las coincidencias fundamentales de los sistemas racionalistas de Spinoza y Hegel, asume una continuidad que yo considero poco matizada entre los proyectos trascendentales y el idealismo hegeliano; cf. V. Höslle, “Hegel und Spinoza”, en *Hegels System*, Hamburg, Felix Meiner, 1998, p. 696. Un ejemplo bien reciente de interés por la crítica de Spinoza en la *Ciencia de la Lógica* para el que, en mi opinión, pasa fundamentalmente desapercibida la importancia general de esa crítica lo hallaremos en F. Knappik, “Hegel’s modal argument against Spinozism. An interpretation of the chapter ‘Actuality’ in the *Science of Logic*”, *Hegel Bulletin*, 36/1 (2015), 53-79.

⁷ A lo largo del artículo he traducido ‘widerlegen’ (y derivados) por ‘refutar’ (y derivados), a pesar de que ‘refutar’ es un verbo que indica normalmente un logro y ‘widerlegen’ puede también denotar el intento, exitoso o no, de poner en entredicho *efectivamente*, por

(a) En primer lugar ha de ponderarse qué sentido tiene, para empezar, que la refutación sea precisamente lógica (y no sólo, por cierto, para definir la posición hegeliana en el debate sobre la consecuencia o inconsecuencia de Spinoza). No es ésta una tarea sencilla, desde luego, porque requiere que se interprete como es debido el carácter ‘abstracto’ o ‘puro’ de la Lógica de Hegel y también, en particular, qué significa en ella que unos conceptos sean verdaderos y otros no y qué, además, que unos sean la ‘verdad’ de otros.

(b) En segundo lugar me parece importante que se ofrezca una interpretación de la visión hegeliana de eso que en su obra se denomina ‘mecanismo’, para que una concepción contemporánea de la naturaleza como gran máquina gobernada por leyes causales no entorpezca el buen entendimiento de la refutación.

(c) También me parece esencial para clarificar el terreno, en tercer lugar, que alcancemos cierto buen entendimiento del examen que contiene la Lógica de la muy relevante discusión sobre la relación entre explicaciones mecánicas y explicaciones teleológicas en el tramo de la *Ciencia de la Lógica*, decisivo para el conjunto de su argumento, en que Hegel se propone revisar la posición de Kant al respecto, tal y como éste la habría expresado en la discusión de la *Crítica de la razón pura* de la antinomia entre causalidad y libertad —la tercera antinomia o tercer conflicto de las ideas trascendentales— y, en la *Crítica del Juicio*, en la discusión de la antinomia entre mecanismo de la naturaleza y teleología natural, así como del sentido en que Hegel argumenta que, además, la verdad del concepto de teleología de la actividad productiva se encuentra en el concepto de teleología interna de lo vivo.

(d) Y, finalmente, parece obvio que es igualmente relevante para la correcta interpretación de la refutación hegeliana que se entienda cabalmente la derivación lógica de la ‘idea de espíritu’, tal y como se expone en los capítulos finales de la obra, y, en ese contexto, la durísima valoración que Hegel, al hilo de esa derivación, hace de la posición de Kant con respecto a la Psicología Racional y, en general, de la idea kantiana de autoconciencia y yo (en un lugar en que, por cierto, Hegel vuelve a considerar el tránsito de la necesidad a la libertad).

Claro está que estas cuatro cosas (o cinco cosas, si a ellas sumamos la excavación del argumento de la refutación, estrictamente hablando, en el paso de la ‘doctrina de la esencia’ a la ‘doctrina del concepto’) no pueden hacerse

medio de argumentos, un parecer, traduciéndose entonces por ‘combatir’ o ‘contradecir’. Creo que el contexto, en la *Ciencia de la Lógica*, en que se habla de la ‘Widerlegung’ del sistema de Spinoza recomienda mi opción.

aquí pormenorizadamente (si cada una por separado sería tema para un libro, no digamos todas ellas juntas), es más, ni siquiera completa aunque superficialmente, pero quisiera al menos, por una vez, realizar algunas observaciones con respecto a estas diversas tareas complementarias con el fin de prevenir inmediatamente algunos malentendidos a los que se ha prestado al respecto, recientemente, el difícil texto de la *Ciencia de la Lógica*, difícil en este punto como en muchos otros.

3. Empezaré considerando la importancia que tiene que la refutación del sistema de Spinoza, en el caso de Hegel, se encuentre en su *Lógica* y que, efectivamente, sea una refutación *lógica*. Desde luego, esto no tiene simplemente el significado más o menos trivial de que la refutación haya de consistir en un argumento que, partiendo de premisas bien establecidas y aplicando principios de inferencia también bien establecidos, nos conduzca a la conclusión de que el sistema de Spinoza es inaceptable. Ciertamente, hemos de suponer que, tratándose de una refutación, no se nos pedirá que hagamos valer contra Spinoza, sin más, algunas convicciones, dudosamente establecidas, o algunas razones o ideas en circulación de cuya validez o vigencia no podríamos nosotros mismos dar cuenta o que se hallaran en relaciones ambiguas con las de Spinoza, que Spinoza mismo no tuviera ni que tomar forzosamente en consideración ni mucho menos aceptar, o que algunas premisas compartidas nos conduzcan de algún modo, tal vez por simples asociaciones, a una conclusión contraria a las tesis de Spinoza. Pero sí que es cierto que el carácter lógico, puramente lógico, de la refutación hegeliana ha de entenderse a partir del modo peculiar que tiene Hegel de interpretar la necesidad de su argumentación y la virtuosa ausencia en ella de un principio cuestionable.

La *Lógica* de Hegel pretende ser una ciencia en el sentido muy estricto en que buscaba serlo la filosofía primera de Aristóteles, como saber sobre los modos diversos de decir el ser que no se yergue sobre suposiciones infundadas o simples registros de realidades y usos. Y, de hecho, se presenta precisamente como una ciencia sin presuposiciones y, además, como una ciencia en que todo lo que hallamos resulta supuestamente de haber empezado de ese modo, sin dar nada por sentado, y de haber considerado lo que está contenido necesariamente en ese comienzo y a partir de él se desarrolla (o cabe desarrollar). En este sentido se puede decir, aun a riesgo de generar un malentendido, que el método de la *Lógica* es analítico, como admite el propio Hegel (cf. 12:242). Por consiguiente, la refutación es lógica, desde luego, en el más o menos trivial sentido de que *no* se argumenta contra Spinoza aportando, diríamos, evidencias que Spinoza no habría contempla-

do, que una vez sumadas a premisas que él no hubiera querido contradecir arrojarían conclusiones contrapuestas a las que caracterizan su sistema y, concretamente, que invalidarían sus tesis sobre la naturaleza de lo absoluto. Hegel advierte, en efecto, de que la refutación de Spinoza ha de ser inmanente o, como él literalmente dice, no ‘exterior’: ha de practicarse a partir de la aceptación preliminar del punto de vista de Spinoza y sin aferrarse a entendimientos opuestos a los de éste de sus propias suposiciones o a suposiciones que caen fuera del sistema y no le corresponden (cf. 12:14 s.).⁸

Ahora bien, el sentido en que la refutación es lógica se enriquece inmediatamente si consideramos qué significa ser lógica a diferencia de ser de otro tipo. Está claro, en primer lugar, que si es lógica, *no es epistemológica*. Esto ha de servir para marcar diferencias con la vía de oposición a Spinoza que es característica de la empresa crítica kantiana. En la Lógica de Hegel no está en cuestión, desde luego inicialmente ni siquiera de forma indirecta, cuáles son nuestras facultades de conocimiento, cuáles son las condiciones en que satisfactoriamente operan esas facultades o cuáles son sus límites, qué pueden y qué no pueden advertir, percibir o comprender. Se supone que la Lógica somete a consideración cuál es el contenido de ciertos conceptos, unos conceptos que resultarían imprescindibles, de hecho, para pensar una ciencia sin presuposiciones en el sentido en que ella pretende serlo, sin parar mientes en el modo en que cada cual y, desde luego, en el modo en que un ser racional determinado, con una vida bien circunstanciada y condicionada, puede haber venido a considerar la posibilidad de ese saber. Esos conceptos son, para Hegel, ‘pensamientos puros’: no representan clases de cosas con las que hemos tropezado en nuestras vidas, por ejemplo clases naturales, no representan, desde luego, conjuntos ordenados de experiencias, experiencias particulares o experiencias de un mismo tipo. En el sentido kantiano de la expresión, no son conceptos empíricos. Y, por consiguiente,

⁸ El pasaje en que esto se declara, por cierto, contiene una alusión bastante manifiesta a pronunciamientos de Schelling y Fichte en contra del dogmatismo de Spinoza de la que se vale Hegel para destacar su estrategia argumentativa y su entendimiento del sentido de la refutación: “... se ha dicho que para quien no presupone [*voraussetze*] como decidida para sí la libertad y la autosuficiencia del sujeto autoconsciente no puede tener lugar refutación alguna del spinozismo. Sin embargo, tan alto y en sí mismo tan *rico* punto de vista [como el de Spinoza] ... no ignora esa suposición [*Annahme*], sino que la contiene también ... Más bien sabe disolver las determinaciones bajo las cuales esas suposiciones lo discuten ...” (12:15). El contexto da a entender que Hegel considera que la refutación del dogmatismo de Spinoza por parte de Fichte —y también la del Schelling temprano— no es inmanente, por cuanto prejuzga y presupone de hecho, esto es, da por sentada de antemano, la “libertad y autosuficiencia” del sujeto consciente de sí. Cf. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier, 1976, pp. 230 s.

la Lógica no prejuzga si hay muchas o pocas cosas que deban ser pensadas aplicando esos conceptos.

Manifiestamente, también la filosofía crítica de Kant analiza y discute la validez de conceptos no empíricos, los que Kant denomina categorías del entendimiento. Pero para Kant esos conceptos son reglas de síntesis de experiencias de una facultad determinada de conocer. Hegel, en cambio, como es bien sabido, no reconoce esa limitación en los ‘conceptos puros’ de los que la Lógica ha de hablar. Esta valoración desigual encuentra su justificación en el modo completamente dispar en que los conceptos puros son ‘deducidos’ en sus distintas obras. Se supone que Kant practica su deducción a partir de una reflexión sobre la posibilidad de que la conciencia del yo que juzga pueda acompañar a la conciencia de cualquier objeto que es juzgado. Mientras que la Lógica hegeliana, ajena a esa investigación, examina o analiza, simplemente (aunque no sin dificultad), como ya he dicho, qué está contenido en el pensamiento mismo de una ciencia sin presuposiciones (o, como Hegel dice, en el comienzo por el que la ciencia ha de *hacer* o practicar el comienzo).

Por tanto, en la empresa kantiana queda de antemano presupuesto que aquello de lo que se va a hablar es un objeto de la conciencia o, si acaso, la conciencia en sí misma y, por consiguiente, queda presupuesta la conciencia misma —o el ‘ser sabedor’ mismo— que de algún objeto se supone que tenemos. Es sobre la base de esa presuposición que Kant declara inaceptable el punto de vista de Spinoza como punto de vista sobre lo incondicionado. La naturaleza puede tener el aspecto que Spinoza pretende que tiene, el de un conjunto de cuyos límites no tenemos experiencia y transido de parte a parte por la necesidad característica de relaciones causales, pero esto no decide la cuestión especulativa sobre el ser verdadero de la totalidad de la naturaleza y, en particular, sobre el ser verdadero o la realidad de la conciencia que investiga la naturaleza. Hegel, sin embargo, se propone discutir el concepto general de lo que es que es característico del sistema de Spinoza sin hacer pie en suposición alguna sobre las limitaciones de nuestro saber. En este sentido, su refutación no es epistemológica, sino lógica.

En el fondo por estas mismas razones se ha de decir asimismo que su refutación *no es fenomenológica*, en el sentido en que el propio Hegel entendió la naturaleza de una ‘fenomenología’ del saber. En su ‘fenomenología del espíritu’ o ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’ hay que advertir que la conciencia es, desde el comienzo, presupuesta. A lo largo de ella pretende Hegel dar cuenta de un desarrollo que es inmanente a la cosa misma, pero la Fenomenología tiene por incumbencia un objeto particular, que, como cualquier ciencia particular, ha de dar por sentado (en este caso, la

conciencia que es para sí concepto de sí). No debería extrañar, por esto, que Hegel terminara tratando la Fenomenología más como una parte del sistema que como una introducción óptima al sistema. Por cómo entiendo las precisiones que Hegel realiza sobre la relación entre esa Fenomenología y su Lógica al comienzo de la *Ciencia de la Lógica* y, sobre todo, las páginas que dedica en ésta al ‘inicio de la ciencia’ (cf. 11:20 y 37 ss., respectivamente), interpreto que *no* debe considerarse que la validez del análisis lógico que la obra de 1812-1816 realiza se asienta sobre las conclusiones y principios de una ‘ciencia de la experiencia’⁹. La Lógica es una ciencia enteramente independiente, estrictamente incondicionada, hecho que explicaría que en el sistema definitivo Hegel la considerara la primera ciencia filosófica, haciendo suficientemente explícito que una *Phänomenologie des Geistes* sólo podía ser, en el mejor de los casos, *propedéutica* y, en todo caso, ciencia particular, pero no, propiamente, comienzo de la ciencia y primera parte del sistema.

Pienso que esta clarificación, a la que se llegó con la publicación del primer volumen de la Lógica en 1812, tiene que forzarnos a un entendimiento determinado de la refutación de Spinoza que Hegel pretende. Uno no descubre al considerar el punto de vista de Spinoza que el contenido de ese punto de vista está reñido con el hecho de que es, en todo caso, un cierto punto de vista. En este sentido uno no refuta el punto de vista de Spinoza porque la posibilidad de adoptarlo conlleve su falsedad. Éste es un tipo de argumentación al que Fichte recurrió en 1797 contra el dogmatismo en general, pero que no tentó a Hegel. Tampoco es en la Lógica considerado el de Spinoza un punto de vista que entra en contradicción consigo mismo. Ciertamente, Hegel juzga que tiene algo de falso sin ser en sí mismo falso, pero, como es sabido, lo juzga también *necesario* (cf. 12:14). Su falsedad es algún tipo de parcialidad y carácter aparente, pero no, por tanto, una provisionalidad (no es el de Spinoza un sistema por el que hay que ascender, pero del que después cabe desentenderse). Digamos que hay puntos de vista más altos, en particular *un* punto de vista más alto, que ha de ser preferido al de Spinoza, sin que eso signifique que el punto de vista dogmático de éste no puede ser alcanzado o no puede ser adoptado.

Ciertamente, en la medida en que puede decirse que el método de la Lógica es analítico, como antes se indicó, cabe asumir que la refutación se practica haciendo explícito algo que estaría de algún modo implícito en el punto de vista de la sustancia-una de Spinoza. Sólo así la refutación no es

⁹ “Esta intelección es ella misma tan simple que este inicio, *como se ha recordado*, no precisa de preparación alguna ni introducción ulterior; y este preámbulo racionante sobre él no podía tener la intención de hacerlo presente, sino más bien de alejar todo preámbulo” (11:40; la traducción de este volumen, aquí y en lo sucesivo, es de Félix Duque).

exterior, afecta al sistema, puede ser una refutación genuina o, como dice Hegel, “la única y verdadera refutación” (12:15). Pero lo que desde luego no está implícito en el comienzo de la Lógica es que en el curso que sigue la derivación de los conceptos puros acontezca ante una autoconciencia, como hecho fundamental que en un momento dado de ese curso podría hacerse valer contra alguna de sus estaciones.

Creo que deben concluirse unas cuantas cosas de estas observaciones, ciertamente muy generales, sobre el método de la Lógica que afectan al buen entendimiento de la refutación que del Absoluto de Spinoza se propone Hegel. Ni es una refutación que procede señalando algún *fenómeno* o *hecho* de pensamiento o conciencia o subjetividad llamado a contradecir el punto de vista de la *Ética*, como un fenómeno irreductible a ese punto de vista, ni es una refutación basada en una presuposición, permanente aunque desapercibida, de subjetividad de la ciencia lógica. Quien suponga esto, en mi opinión, malentendiendo el carácter científico general de la Lógica, tal y como Hegel se lo representa y es por él una y otra vez hecho valer, y se ve obligado a desenmascarar una incomprensión fundamental por parte de Hegel de su propia empresa.

Yo pienso que, más bien, la incomprensión corre a cuenta de los intérpretes que confunden la estrategia de Hegel con la de Kant o Fichte. Por ejemplo, Charles Taylor entiende, como muchos otros lectores, que el sistema de Hegel es un desarrollo a partir del de Kant en una dirección que indica ya Fichte. Pero según él lo concibe, el desarrollo se produce alrededor de la idea seminal kantiana de ‘conocimiento de agente’ (el término es, desde luego, del propio Taylor). Se supone que Fichte y Hegel se apropiaron de la idea de que una fuente de certezas insuperable la encontramos en el conocimiento que tenemos de nuestras propias actividades y, para empezar, en el que tenemos de nuestra actividad de pensar y explicar lo que vemos, o sentimos en general, a nuestro alrededor. El sistema de Hegel en su conjunto, como el de Fichte, contendría la prueba de que todo el conocimiento de cualesquiera objetos que puede parecer que tenemos es, en última instancia, conocimiento del sujeto de conocimiento. Su ‘idealismo absoluto’ sería el resultado de la prueba simultánea de que objeto y sujeto son, en algún sentido, una sola y misma cosa (quiera esto decir lo que sea). Esto significaría que el sistema culmina en algún tipo de autoconciencia mayúscula, pero también que, como Taylor hace expreso, el concepto de acción es en él considerado “primitivo”¹⁰. Ahora bien, nada en la Lógica de Hegel se condice

¹⁰ Véase Ch. Taylor, “Hegel and the Philosophy of Action”, en L. S. Stepelevich y D. Lamb (eds.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands (N. J.), Humanities Press, 1983, pp. 3 s.

con el carácter primitivo de un concepto como el de acción, salvo que ‘acción’ se tome en un sentido enteramente desacostumbrado (y, por supuesto, siempre y cuando no se tomen acciones humanas ordinarias, como nuestros movimientos corporales intencionales, como modelos de la realización de acciones en el sentido relevante y primitivo, como Taylor hace). La idea misma de que algún concepto que no fuera el inicialmente vacío concepto de ser sea tomado como punto de partida de la ciencia contradice todas las advertencias de Hegel, al comienzo y al final de su *Ciencia de la Lógica*.

De hecho Hegel reprocha a Fichte precisamente que en su *Doctrina de la Ciencia* se comience por el yo. Pero el problema no consiste para él exclusivamente en que se comience precipitadamente por el yo, sino en que el yo, o algún otro concepto determinado, pero en el caso de Fichte el yo precisamente, comparezca para la ciencia sin que su concepto resulte de una derivación lógica. En este sentido, el defecto que se denuncia no está, meramente, en que se comience de hecho por un yo presupuesto, sino en que el yo venga en absoluto presupuesto¹¹. No hay en el sistema de Fichte, sin más, un defecto en la exposición, en la articulación o en el ordenamiento de los temas: hay para Hegel un defecto lógico, la presuposición de un yo irreductible, que no puede ser derivado o justificado, y que en cualquier momento, supuestamente, podría hacerse valer. Usando los términos de Taylor diríamos que hallamos en él la presuposición de que el concepto de yo es un concepto primitivo.

No es Taylor el único que pasa por alto la diferencia entre los sistemas de Fichte y Hegel en este punto. También Robert Pippin, influido por Taylor, defiende una continuidad que encuentro exagerada entre los programas filosóficos de ambos. También Pippin cree entender que el proyecto de Hegel sigue siendo un proyecto kantiano, de deducción de conceptos puros a partir del principio de la autoconciencia¹². Por eso no es de extrañar que subraye la importancia que en la configuración del idealismo hegeliano tiene el propósito de una refutación del escepticismo (como la deseaba Kant), pero no el de una refutación del spinozismo. No ignora Pippin, ciertamente, que la refutación del sistema de Spinoza entra en los planes del sistema hegeliano. Pero la refutación que Pippin atribuye a Hegel en este caso no es otra que la de Fichte, salvo porque el primero le habría dado un carácter

¹¹ En este punto estoy de acuerdo con lo que Dieter Henrich escribió en “Hegels Theorie über den Zufall”, en *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010 (1971), p. 163 (pero, no obstante, compárese lo dicho ahí con el argumento del final de su artículo, esp. p. 185).

¹² Cf. R. Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 39.

histórico al argumento del segundo que de una manera original nos conduciría a la conciencia de la irreductibilidad de la subjetividad (que Fichte abandera): esa conciencia se ganaría a través del intento históricamente reiterado y siempre fallido de sujetar la subjetividad a legalidades, normas y necesidades que ella no establece para sí misma. A mi parecer, uno debería preguntarse, a la hora de desarrollar esta interpretación, en qué sentido tendría cabida en la *Ciencia de la Lógica*, como realización del proyecto hegeliano de una Lógica, un argumento de esa índole¹³.

4. Paso ahora a considerar un aspecto distinto de la refutación hegeliana, para lo cual se hará necesario descender de una vez por todas, al menos un tanto, al detalle de su argumentación. Como es sabido, la refutación procede a partir de una consideración detenida del significado de la relación de causalidad, de la relación entre causas y efectos, cuestión que en la *Ciencia de la Lógica* se aborda en dos lugares principales: en el tránsito de la llamada ‘Doctrina de la esencia’ a la ‘Doctrina del concepto’ y en la discusión del concepto de mecanismo en el seno de esa última doctrina (los dos textos, pienso, se iluminan recíprocamente, por lo que vale la pena considerar ambos conjuntamente). El sentido general de la argumentación parece consistir en que relaciones en que la determinación de un efecto hay que explicarla a partir de una causa y, por tanto, la razón de ser y el contenido de la determinación de una cosa hay que buscarla en el ser y determinación de otra cosa, distinta de la primera, han de ser pensadas, esas relaciones, bien mirado, como no habiendo propiamente tráfico de determinaciones, exterioridad entre la causa y el efecto, indiferencia recíproca entre lo que causa y aquello que recibe el efecto o es afectado por la causa y contingencia de la relación, sino, más bien, el procesual autodeterminarse de un todo. En la medida en que esto se muestra siendo así, la relación de causalidad —en la que se presupone la existencia separada de la causa y el efecto y su mutua indiferencia— es una apariencia (*Schein*):

Esta acción recíproca [*Wechselwirkung*] es con ello la aparición [*Erscheinung*] que se asume a sí misma; la revelación [*Offenbarung*] de la apariencia [*Schein*] de la causalidad, en la que la causa es como causa, [la revelación] de *que ella* [la apariencia] es apariencia (12:14).

Pero esto no significa, desde luego, que no hay relaciones de causalidad, aun cuando parezca haberlas, o que las relaciones de causalidad son sólo

¹³ Sobre el modo en que Pippin interpreta la relación entre los argumentos de Fichte y Hegel en este terreno, véase E. Maraguat, “Hegel’s Non-Metaphysical Idea of Freedom”, *Revista de Filosofía*, 41/1 (2016), en prensa.

aparentes, su necesidad sólo aparente y la determinación exterior es, en tanto que determinación, aparente. La aparición que se asume o cancela a sí misma es, sobre todo, la de la presuposición de la causa como una sustancia separada de la sustancia que recibe el efecto (la sustancia pasiva, como Hegel la llama) y, a la vez, la del efecto o lo efectuado como una sustancia separada de la sustancia que causa. Puesto que la causa, obviamente, sólo es causa en su efecto, no existe como causa de nada al margen de aquello en lo que produce el efecto. En este sentido, el efecto no es un objeto que sigue a una causa (como había defendido Hume).

Hegel discute el punto de vista de quien entiende que lo que hay es objeto en el sentido del *determinismo* (el punto de vista que sus predecesores consideran el de Spinoza) en el capítulo de la Lógica subjetiva dedicado al ‘mecanismo’. Lo describe diciendo que para cada determinación del objeto se indica la de otro objeto, pero éste resulta ser tan indiferente como el primero tanto a su ser (o estar) determinado de cierto modo como a su comportamiento activo, es decir, a su determinación del otro (cf. 12:135). Hegel aprecia un despropósito en todo ello. Un modo de entender el dar explicaciones que, remitiendo siempre a otra cosa, convierte la explicación en una “palabra vacía”. En esas páginas se da a entender que la cosmovisión determinista incurre en la *contradicción* de representarse los objetos como indiferentes unos a otros y, por tanto, autosuficientes y, sin embargo, como idénticos unos a otros en su ser indiferentes a sus propias determinaciones y por ser así a ellas indiferentes.

En esta representación de las relaciones objetivas, en este concepto del objeto, se sienta a juicio de Hegel la verdad de la relación de causalidad (cf. 12:137). Esta verdad puede expresarse diciendo que es una contingencia para el objeto que él sea causa de algo. Es en este sentido en el que Hegel acepta que se diga que la causalidad de las sustancias es únicamente algo representado (*ein vorgestelltes*). Es una representación, no otra cosa, en la medida en que la causalidad resulta ser la caída o deposición de la autosuficiencia de causa y efecto en esa su identidad de cosas indiferentes a lo que les ocurre. El mecanismo es, precisamente, la “causalidad representada” (*ibid.*). Tan ‘representada’, y sólo representada, es la causalidad que relaciona las sustancias como son ‘representadas’, y sólo representadas, las sustancias que, supuestamente, la causalidad relaciona.

Entiendo, pues, que las apreciaciones de Hegel sobre el carácter aparente de la causalidad no pueden conducir a una reserva escéptica en contra de las explicaciones causales (muy en particular, a una de tipo humeano). No digamos ponerse al servicio de una vindicación de un espacio kantiano para

la libertad por el simple hecho de que donde el determinista aprecia necesidad y sus detractores fatalidad, otros, como aparentemente Hegel, aprecian sobre todo contingencia¹⁴. Se supone que ese escepticismo afecta unilateralmente a las relaciones causales, pero deja intacta la suposición de los objetos cuyo relacionarse de ese modo está inicialmente en cuestión. Desde este punto de vista, cabe decir que Hegel expande el escepticismo hasta atropellar la presuposición de los objetos autosuficientes. Pero el resultado no es la extravagante negación de la existencia de objetos mecánicos y relaciones mecánicas, sino, simplemente, un cuestionamiento general del valor de las explicaciones mecánicas (de la verdad de las explicaciones mecánicas), una relativización de las explicaciones mecánicas a la presuposición de objetos mecánicos y, recíprocamente, de los objetos a las explicaciones mecánicas, y, por otro lado, la observación de que los objetos mecánicos se prestan a cualquier determinación extrínseca, es decir, pueden ser instrumentalizados de infinitas maneras, se pueden mezclar, agregar y ensamblar sin que opongan resistencia a ése su sometimiento a lo que habría que considerar, con respecto a ellos, una finalidad exterior¹⁵.

Por como interpreto en general el análisis que Hegel realiza en la *Ciencia de la Lógica* de la relación de causalidad y el concepto de mecanismo encontraría, pues, desafortunada una interpretación que atribuyera a Hegel, sin muchas matizaciones, una crítica del determinismo, en el sentido contemporáneo en que muchos críticos del determinismo defienden la existencia por doquier de relaciones meramente probabilísticas o, lo que viene a ser lo mismo, efectos locales indeterminados e indeterminables. Tentado un tanto, a mi juicio, por esta perspectiva, Christopher Yeomans ha tratado de emplazar a Hegel en una posición singular dentro del panorama de los debates contemporáneos sobre la libertad de la voluntad atribuyéndole el intento de “redefinir el determinismo como para hacerlo compatible con la libertad de la voluntad”¹⁶. Aunque en esos términos generales ésa podría

¹⁴ Es interesante, por cierto, que en el capítulo sobre ‘El mecanismo’ Hegel razone contra la común asociación de determinismo y fatalismo (que encontramos, por ejemplo, en Jacobi y Fichte) que no hay fatalidad propiamente —un destino fatal— donde no hay resistencia por parte de un ser a la determinación general de su ser. En este sentido, la fatalidad es para Hegel un privilegio de la humanidad (cf. 12:141 s.).

¹⁵ Esta conclusión creo que queda confirmada por el modo en que se concluirá en un tramo posterior de la *Ciencia de la Lógica*, que después consideraremos, que el concepto de fin es la ‘verdad’ del mecanismo (incluyendo lo que Hegel llama quimismo), si bien de entrada la causalidad mecánica aparece todavía en las relaciones que Hegel denomina, siguiendo a Kant, de teleología externa, aunque como subordinada a la realización de un fin (cf. 12:159).

¹⁶ Ch. Yeomans, *Freedom and Reflection. Hegel and the Logic of Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 8.

ser una descripción tolerable del proyecto hegeliano de una refutación de Spinoza, lo cierto es que para Yeomans la realización del proyecto pasa por la comprensión de cómo hallamos “posibilidades alternativas” integradas en el desarrollo de lo que es, en algún sentido, necesario. Esas posibilidades alternativas no son vistas por él, ciertamente, como posibilidades que dependen contingentemente de condiciones antecedentes (en el sentido de un indeterminismo sin matices, esto es, en el sentido de que la totalidad de las condiciones antecedentes no hiciera necesario curso alguno de sucesos), sino como posibilidades que surgen —de algún modo— en el proceso mismo de especificarse o concretarse la relación entre antecedentes y consecuentes. Yeomans pretende que hay contempladas en el análisis hegeliano de las relaciones modales de necesidad una multitud de posibilidades que no merman la necesidad de la relación. Cuando Hegel habla de ‘realidad efectiva, posibilidad real y necesidad real’ en el capítulo sobre la ‘realidad efectiva’ (*Wirklichkeit*), según Yeomans, considera relaciones no determinísticas —“algún tipo de holgura [*looseness*]” — en el encaje entre las condiciones y el consecuente por las que no queda decidido el consecuente. Pero cuando luego pasa a hablar de relaciones modales ‘absolutas’, de necesidad absoluta, entiende Yeomans que “es precisamente la estrechez [*tightness*] del encaje entre ambos [condiciones y consecuente] lo que apunta al hecho de que otros encajes estrechos están disponibles”.¹⁷

En ese contexto Yeomans llega a hablar de deshacer la “ilusión del determinismo modal”, incluyendo la representación de la necesidad de las acciones humanas, como un rendimiento que tendría la Lógica hegeliana. Pero la estrategia general hegeliana en contra de la cosmovisión determinista y en defensa de la realidad de la teleología y la subjetividad, tal y como yo la entiendo, no pasa por mostrar que la necesidad de las relaciones causales es, bien mirado, compatible con la existencia de modos alternativos de expresarse —bien que necesariamente— antecedentes en consecuentes. Si nos atenemos al desenlace de la ‘Doctrina de la esencia’, donde supuestamente se contiene la ‘única y verdadera’ refutación de Spinoza, la prueba de que causa y efecto no se relacionan como sustancias autosuficientes y de que, en particular, las causas no son independientes de los efectos ha de bastar como refutación del punto de vista de la sustancia de Spinoza. Y si tomamos en consideración el capítulo sobre el mecanismo en la ‘Doctrina del concepto’, el sistema determinista ha de quedar refutado a partir de la consideración de la contradicción en la que incurre por considerar los objetos, a la vez, determinados por otros e indiferentes a esa determinación.

¹⁷ *Ibid.*, p. 157.

Por otro lado, es muy dudoso que los argumentos de la ‘Doctrina de la esencia’ pongan a salvo el pensamiento tradicional de la libertad de la voluntad como poder (causal) de actuar de varias maneras en cada circunstancia y que la refutación de Spinoza por parte de Hegel tenga como propósito ese rendimiento, como espero que sugiera el conjunto de mis reflexiones¹⁸.

5. La tercera tarea que me propuse fue la de proporcionar alguna indicación precisa sobre la introducción de la categoría de teleología en la segunda parte de la Lógica y, concretamente, sobre la relación en que parece que se encuentran en ella las explicaciones mecánicas y las explicaciones teleológicas (del tipo que sean)¹⁹. El paso en que estas cuestiones se abordan es de una importancia evidente para nuestro tema. De la oposición entre mecanismo y teleología ve Hegel dependiente la investigación sobre si “el ser absoluto del mundo” es un mecanismo natural ciego o un entendimiento que se determina (a sí mismo) de acuerdo con fines, así como la antinomia entre fatalismo y determinismo, por un lado, y libertad por otro (cf. 12:154)²⁰.

¹⁸ No en balde, Hegel señala en las páginas finales de esa doctrina que los conceptos en ella a examen, en particular el concepto de causa, han de considerarse inapropiados (*unsatthhaft*) para la explicación del comportamiento de los seres vivos, incluyendo los seres humanos (cf. 11:400 s.), de lo cual parece seguirse tanto la inadecuación de las concepciones deterministas de la naturaleza humana como la de cualquier concepción causal de la libertad (cf. R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 37 ss.). En este sentido, Hegel no tendría que ocuparse en demostrar que no cabe probar *a priori* que cierto dominio de objetos podrá ser explicado siempre de cierto modo general (*contra* Stekeler-Weithofer). Pero todo ello no tiene por qué considerarse reñido con el hecho de que Hegel haya querido ofrecer una suerte de deducción sistemática de la contingencia en su Lógica, según ha razonado Henrich. Y, sobre todo, que no quepa considerar que sucesos naturales singulares pueden funcionar como causas suficientes de comportamientos animales, como se desprende del pasaje mencionado, no prejuzga en general, en ningún sentido, la verosimilitud de una concepción *naturalista* de la acción humana.

¹⁹ Por falta de espacio y para no complicar mi análisis más de lo necesario no se tendrá en cuenta aquí la diferenciación hegeliana entre relaciones mecánicas y relaciones químicas. Pienso que esta omisión es tolerable en este contexto, dado que el propio Hegel considera que ambos tipos de relaciones son, en un sentido genérico, relaciones mecánicas: el ‘quimismo’ ha de tomarse como perteneciente en general a la ‘causalidad mecánica’ (cf. 12:159; así como 12:155, 157).

²⁰ Aludiendo a la recepción kantiana del debate, habla Hegel de la oposición entre teleología y mecanismo como de una especie de la oposición entre libertad y necesidad (cf. 12:157). Adviértase, por cierto, que Hegel considera que la expresión ‘causa final’ es un tanto inapropiada para hablar de relaciones teleológicas (cf. 12:160, 167). Y también que la indicación de Hegel sobre la relación entre esas oposiciones específicas y la oposición general entre mecanismo y teleología no prejuzga en absoluto que se acepten los términos en que tradicionalmente se habían entendido aquéllas (la Lógica quiere hurtarse precisamente al dilema que se plantea entre una naturaleza ciega y un entendimiento gobernador).

No obstante, Hegel advierte desde el principio de la discusión que él entiende lo que está en juego en la Lógica, precisamente en este punto, de un modo desacostumbrado, que no es el característico de la metafísica anterior (*die vormalige Metaphysik*), es decir, que no es el característico de los debates modernos tradicionales sobre esas oposiciones. No está en juego, para él, si hay o no hay causas eficientes o si hay o no hay causas finales, como parecía haber estado en cuestión, por ejemplo, para Spinoza, sino, según insiste hasta la saciedad, cuál de los dos conceptos es el verdadero y, ulteriormente, si en uno se contiene la verdad del otro o si la verdad de ambos está contenida en un tercero (cf. 12:154 s.). De esto se ha de deducir, según él mismo hace explícito, que una vez que se decide esa cuestión, cuál es el verdadero, si es que alguno lo es, o, mejor, cuál es su verdad, “bien puede el mundo objetivo ofrecer causas mecánicas y finales” (12:154). La existencia de unas cosas u otras, por tanto, como era de esperar que fuera la opinión de Hegel, no decide tampoco esta cuestión lógica.

¿Qué significaría entonces que, por ejemplo, la teleología sea la verdad del mecanismo, como de hecho Hegel concluye en esas páginas (o, mejor dicho, como indica en esas páginas que se concluye del análisis de la causalidad mecánica)? Puesto que el fin (*Zweck*) se toma por ‘el concepto en su existencia libre’ y en el mecanismo lo que brilla por su ausencia es un concepto de los objetos que dé explicación de sus determinaciones y, de hecho, el origen y el contenido de sus determinaciones es buscado en otros objetos, esto es, puesto que lo que en él brilla por su ausencia es la ‘autodeterminación’ de un concepto, pero, por otro lado, la meta de la investigación de la naturaleza es el conocimiento de las propiedades de la naturaleza como determinaciones inmanentes y en general como algo cuyo concepto ha de ser pensado sin que se piense otro concepto, Hegel entiende que en el concepto de fin está indicada la naturaleza de la explicación verdadera que la ciencia busca.

En este sentido sería un despropósito que las relaciones de finalidad que hubiera que considerar aquí fueran arbitrarias relaciones, de contenidos cualesquiera (“finitos y sin significado”), la realización en un mundo contingente de fines contingentes. Hay que ver lo esencial del pensamiento de la teleología en el principio que contiene, y de entrada sólo en él, que no es otro que el de la determinación de la existencia a partir del concepto, el que Hegel considera un principio de libertad y autodeterminación.

Y, sin embargo, la relación de finalidad que Hegel somete en primer lugar a examen en su Lógica no es otra que la que, en los términos de Kant, denomina finalidad (o relación de finalidad) exterior. Pero es que Hegel entiende justamente que la consideración de la exterioridad recíproca en que

un concepto y un objeto mecánico pueden hallarse contribuye a hacer explícito qué significado tiene que los objetos mecánicos no tengan en su propio concepto la determinación de sus determinaciones (valga la redundancia). Los objetos mecánicos, en este sentido, se prestan por sí mismos a la determinación exterior característica de la realización de fines particulares (o “subjetivos”) por medio de una técnica (*Technik*) (cf. 12:160). Y, además, es precisamente la consideración del sentido en que el pensamiento de una relación de finalidad exterior conduce a comprender el carácter ‘verdadero’ de los objetos determinados por un concepto que les es propio lo que aboca en la Lógica al resultado de que la exterioridad que relaciona el fin y el medio de realización —el medio o materia en que aquél se realiza— tiene por ‘verdad’ una relación teleológica —que, siguiendo también a Kant, se denomina interna— en la que la exterioridad ha, fundamentalmente, desaparecido.

Hegel acaba defendiendo que sólo el concepto de teleología interna, para el que el fin no es una meta que alguien trata de alcanzar en un medio indiferente, medio que, por ello mismo, sería tanto apto como no apto para la realización del fin, da a pensar objetos determinados por su propio concepto. Pero es el análisis que Hegel hace de la idea de realización de un fin en un medio ajeno al fin el que permitirá entender —o debería— en qué sentido una *organización objetiva* puede significar la realización de un concepto. En opinión de Hegel, no la significaría si la ‘actividad del fin’ consistiera meramente en “determinar la objetividad inmediata” (12:165), pues esto no cancelaría propiamente la objetividad y su exterioridad indiferente (tan sólo reemplazaría unas determinaciones exteriores por otras). Y por un momento parecerá que no la podrá significar nunca verdaderamente, por cuanto los medios empleados para la realización de fines exteriores “sólo se corresponden con aquello que deben ser por medio de su negación” (12:169), esto es, desgastándose y consumiéndose (*durch ihren Gebrauch und Abnutzung*). Pero, después de todo, la verdad sobre la relación teleológica externa es, en opinión de Hegel, que hay en ella una genuina cancelación de la exterioridad en general, una verdadera objetivación del concepto (cf. 12:171 s.). Ahora bien, ¿en qué sentido?

Lo esencial del avance que nos lleva del mecanismo a la teleología, primero externa y luego interna, consiste, si lo entiendo bien, en que por de pronto pensamos un concepto que se da realidad a sí mismo (ya el concepto kantiano de fin era el de un concepto que se da existencia a sí mismo) en un medio aún indiferente al concepto y a continuación en un medio que ya no le es indiferente. El tránsito de una teleología a otra se produce porque en la idea general de fin, que de entrada es la de un fin sólo exterior, se piensa una

exterioridad que la relación de finalidad presupone tanto como indiferente como siendo susceptible de una configuración conceptual (de acuerdo con el fin). Es al concebir la idea de instrumento (*Mittel*) para la realización del fin cuando pensamos de hecho una exterioridad ajena al fin (por ello sería preciso que el concepto que quiere realizarse recurra a un intermediario para lograrlo) y, al mismo tiempo, una objetividad que se presta o sirve a la mediación. A la postre, un fin exterior no queda realizado en un efecto, sino más bien en una configuración objetiva de las cosas que actualiza un proceso configurador. Así, en el ejemplo hegeliano, el fin humano del abrigo —al que obedece inicialmente la construcción de viviendas— se cumple modernamente levantando un edificio a base de disponer astutamente partes contra partes que, precisamente porque caen o pesan, porque de suyo se vienen abajo, actúan como elementos de la edificación que se tiene en pie.

La idea lógica de teleología interna es, en esta línea, la idea de una realidad en que el fin existe como proceso objetivo orientado de autoconfiguración. Si la Lógica tiene por tema lo vivo en su capítulo final es, cómo no, por cuanto lo vivo realiza en un proceso una autodeterminación objetiva. Una autodeterminación de la que lo vivo natural es realización paradigmática y que, por consiguiente, no debe ser interpretada según el modelo de una individualidad irreductible que establece para sí fines cualesquiera.

Sin embargo, ha habido quien ha querido encontrar precisamente en la sección sobre la teleología como verdad del mecanismo un argumento que haría explícito que la investigación de las relaciones mecánicas causales presupone un contexto de actividades orientadas teleológicamente. Se supone en estos casos que la empresa científica obedece en general a propósitos de predicción y orientación de la acción que subyacen a nuestro denuedo por explicar la naturaleza. Pirmin Stekeler-Weithofer ha defendido que no puede entenderse la formación de conceptos y teorías empíricas al margen de nuestra previa orientación en el mundo como seres que han de prosperar en un entorno en general indiferente a su prosperidad. Es apelando el papel instrumental, en general práctico, que tienen esos conceptos y teorías en nuestra vida orientada teleológicamente como explicamos su aparición y paulatino refinamiento²¹. Por ello no tendría sentido, piensa Stekeler-Weithofer, que la cosmovisión que podría resultar de la extrapolación de las conceptos causales de mecanismo y quimismo pusiera en suspenso la aplicabilidad de conceptos como propósito o finalidad intrínseca. A su juicio, el argumento de la Lógica muestra esto en las secciones que estoy comentado.

²¹ Véase P. Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 316 ss.

Pero, en mi opinión, por razonable que pueda parecer en sí mismo el argumento de Stekeler-Weithofer, es bastante manifiesto que el sentido de la sección sobre la teleología en la *Ciencia de la Lógica* y del tránsito de esa sección al capítulo final sobre la Idea y, de entrada, sobre la idea de vida concretamente no es el de hacer valer el carácter que de presuposición tienen conceptos como subjetividad del saber o teleología de la investigación en una reflexión sobre los objetos científicos (los objetos mecánicos y los objetos químicos)²². Creo que no hay nada en el texto de Hegel que indique que la teleología de la que se habla en el capítulo sobre la Objetividad y la que es tema en la sección sobre la idea de vida es la teleología de nuestras investigaciones y explicaciones, por lo que pienso que la que Hegel denomina verdadera refutación de Spinoza no tiene en la Lógica el sentido de los razonamientos de Stekeler-Weithofer.

6. Es más, creo que ni siquiera en la derivación de la idea de espíritu, en el capítulo sobre la ‘idea’ en general, el último de la obra, encontramos un argumento que tenga la forma del que Stekeler-Weithofer atribuye a Hegel. Al fin y al cabo, ése que le es atribuido recuerda mucho al que Fichte había hecho valer contra el dogmatismo en 1797, al que antes me referí, y queda dicho que el de Hegel no debía ser el de Fichte, o su autoproclamada originalidad sería una impostura²³.

Ciertamente, hay que esperar a la sección sobre ‘la idea del conocer’ para que Hegel considere que el concepto lógico de espíritu y actividad propiamente espiritual ha sido deducido (cf. 12:196), por lo que cabría pensar que un argumento como el de Stekeler-Weithofer podría no hallarse en las secciones sobre la teleología y la vida, pero sí en el lugar en que el concepto de conocimiento se alumbr²⁴. Por esto, será una consideración del tránsito que lleva del tratamiento de la idea lógica de vida al de la idea lógica de espíritu lo que bastará, a mi parecer, para hacernos desear de una vez por todas de encontrar en la *Ciencia de la Lógica* ese argumento.

²² En esto estoy en desacuerdo, también, con Michael Quante. Véase M. Quante, “Schichtung oder Setzung? Hegels reflexionslogische Bestimmung des Natur-Geistverhältnisses”, *Hegel-Studien*, 37 (2002), 107-121.

²³ Stekeler-Weithofer no es insensible al propósito de Hegel de diferenciar su punto de vista del de Fichte, pero le atribuye a aquél también la afirmación de una primacía de la acción —como hizo Taylor— que, en mi opinión, no refrenda la *Ciencia de la Lógica*, sólo la *Wissenschaftslehre* (cf. “The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel”, *Inquiry*, 49/1 [2006], pp. 82 s., 88).

²⁴ Sólo que, insisto, por su semejanza con los de Fichte, no debería ser un argumento de Hegel, el crítico del idealismo subjetivo, y, por otro lado, la refutación de Spinoza se ha producido ya con anterioridad, supuestamente.

Cuando trata de la ‘vida’ en la Lógica, Hegel se propone discutir el sentido y valor de la idea de fin en sí mismo o *Selbstzweck*. Porque la discusión ha de producirse en el terreno abstracto de la Lógica (un reino de ‘sombras’), no es tema de la sección la vitalidad concreta de animales y vegetales. En ese contexto, la idea de fin en sí mismo es la idea abstracta de fin realizado, según dije arriba, como proceso de autoconfiguración²⁵. Claro que, como el vocabulario de ese tramo de la *Ciencia de la Lógica* hace manifiesto y ya dije, Hegel asume que los seres vivos orgánicos, los animales y vegetales que conocemos, son buenos ejemplos de vitalidad en este sentido. Los seres orgánicos son en sí mismos fines por cuanto actúan constantemente para perpetuar su existencia: los procesos de asimilación de ciertas materias y de crecimiento son procesos de autoconfiguración que prolongan su vida. Ahora bien, Hegel quiere destacar finalmente que en lo sin más vivo los conceptos no son propiamente conceptos para sí mismos, fines —siguiendo con el ejemplo— *de los organismos*, sino más bien algo (sólo) interior a los individuos (a los seres que han de considerarse organismos vivos), pues aunque el metabolismo y el crecimiento pueden tomarse por actividades cuyo fin es la prolongación de la vida del ser orgánico, están en última instancia al servicio de una reproducción de la especie que acontece a expensas de los individuos mismos (que se consumen para reproducirse)²⁶. Los individuos existen como fases del que Hegel denomina el proceso del género (*Gattungsprozess*).

A continuación, el avance ulterior de la Lógica hasta la derivación de la idea de espíritu significa muy precisamente el avistamiento de la realización de un concepto en un medio él mismo ideal o conceptual, ya no en individuos que inescapablemente perecen: “La Idea, que es *en sí* como género, es *para sí* en la medida en que su particularidad, que constituía los linajes vivos, ha sido asumida y con ello se ha dado una *realidad* que es *ella misma universalidad simple*” (12:191). Es en un medio tal, entiende Hegel, donde los conceptos existen para sí como conceptos. Se supone que sólo donde el concepto tiene su exterioridad en algo en sí mismo universal logra sentar su objetividad como igualdad consigo, como la única realidad que le es

²⁵ Seguramente no es necesario aclarar que el sentido en que Hegel habla de fines en sí mismos en la sección sobre ‘La vida’ no es el que tiene la expresión cuando hablamos, en contextos kantianos, de seres racionales que no deben ser utilizados por otros como meros medios ni el sentido moral que tiene cuando hablamos de logros o estados que estimamos por sí mismos (y no por lo probables o fáciles que hacen otros logros o estados).

²⁶ Desde luego, esta orientación teleológica es más aparente en unas especies que en otras, siendo máximamente aparente en los animales que, como el gusano de seda o el salmón, exhiben un único ciclo reproductor y perecen al consumarlo.

plenamente apropiada (cf. 12:177). ¿Cómo ha de imaginarse una tal realidad y exterioridad que es universal?

Podemos buscar, también en este caso, la aclaración de tales expresiones en la llamada ‘filosofía real’. Cuando Hegel habla de *acción* en la *Fenomenología* o en la *Filosofía del Derecho* explica que la voluntad subjetiva se exterioriza en el medio de una objetividad que es de suyo universalidad (el mundo que Hegel denomina ‘ético’). El medio de exteriorización de una voluntad particular es un mundo ético constituido por la voluntad de otros, la voluntad de quienes toman cada acción, reconocen cada acción, como la realización de un concepto²⁷. Pero también la voluntad subjetiva, al menos en tanto que pretensión de legitimidad, es algo universal: los propósitos e intenciones de la subjetividad se expresan en términos generales, la pauta de una deliberación *racional* ha de ser reconocible en las acciones intencionales. En este sentido, la realización de una voluntad subjetiva resulta ser la realización de un universal en un medio universal. De hecho, el primer ejemplo que brinda la *Ciencia de la Lógica* de concepto que se realiza a sí mismo sin las limitaciones de una realización no espiritual es la idea de Estado: un concepto poderoso (*machthabender Begriff*) que se haría valer por sí mismo, supuestamente, entre los seres humanos (cf. 12:175 s.). La idea de vida ética, que se desarrolla —tal y como la conocemos de hecho— en el medio general del lenguaje humano y de las prácticas humanas colectivas, es la de una vida universal en un medio universal cuya prolongación y reproducción no significa la consumición y el ocaso de las formas particulares en que ella misma se concreta. En este sentido, los conceptos ‘espirituales’ no se realizan en individuos que perecen por realizarlos. Por muy precederos que sean los seres humanos mismos y sus herramientas y demás medios materiales de subsistencia, la existencia del Estado y de las demás instituciones humanas —como por ejemplo la ciencia— no conlleva de suyo ciclos de reproducción y muerte de esos medios²⁸.

²⁷ Sobre el sentido en que la objetividad en que se exterioriza la voluntad es la voluntad de otros en tanto que espacio en que es reconocida por otros esa subjetividad, véase R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 156 ss.

²⁸ Esto podría parecer manifiestamente falso, dado que esos medios materiales se renuevan constantemente y la vitalidad de las culturas la suele marcar destacadamente su capacidad de adaptación y evolución. Pero mi tesis es, precisamente, que el contraste entre vitalidad natural y vitalidad espiritual en la Lógica hegeliana viene dado por una diferente relación, en cada caso, entre conceptos e individuos. Desde el punto de vista de la relación entre el declive y la desaparición de individuos y la realización de conceptos, es fácil apreciar la diferencia que existe entre el caso que representan, por un lado, una especie animal y sus

El paso a la discusión de la lógica del espíritu no es el paso a la consideración de una subjetividad que eficazmente realiza fines particulares que ella determina por sí misma en un medio indiferente o, incluso, refractario a esos fines (de hecho, una orientación teleológica como ésta es el tema final del capítulo sobre la objetividad, pero ya no, propiamente, del capítulo definitivo de la obra sobre lo ideal). Más bien representa la consumación de la *Aufhebung* de toda particularidad en la universalidad. En la medida, pues, en que el avance hasta la idea de espíritu se produce porque por fin el concepto se da realidad en un medio que le es completamente adecuado no hay tampoco en ese tramo de la *Ciencia de la Lógica* una reivindicación de la efectividad o libertad de la subjetividad *individual*. Creo que podemos concluir que no se argumenta en la obra de Hegel contra el punto de vista de Spinoza para hacer valer la individualidad de una, alguna, subjetividad²⁹.

7. Acabaré extrayendo una conclusión general de mi argumentación. Pienso que se malentiende la hegeliana *Ciencia de la Lógica*, lo que en ella se consigue y lo que en ella se critica, cuando no se toma en serio su carácter abstracto y, consiguientemente, que no está en cuestión en ella la existencia de sujetos racionales y libres como nosotros se supone que somos (o nos representamos que somos). Hay un desafío, es verdad, en la pretensión hegeliana de refutar el spinozismo sin probar que nosotros somos seres que obedecen a razones (cuyas vidas están gobernadas por el pensamiento), seres que —en palabras de John McDowell— responden *genuinamente* a razones, o que no podemos sino presuponer que somos seres de ese tipo (que somos eso, al menos para nosotros mismos, incondicionadamente). Pero es mi opinión que eso precisamente es lo que significa, para el propio Hegel, no continuar el idealismo subjetivo de Kant y Fichte, sino elevarse al nivel de un ‘saber puro’, “en el cual ha desaparecido *justamente* la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo” (11:38).

ejemplares actuales y, por otro lado, por poner un ejemplo, la literatura española contemporánea y cualesquiera exponentes de esa literatura. Obviamente, esa diferencia tiene su fundamento en la naturaleza ella misma ‘espiritual’ del medio de realización de lo espiritualmente vivo, como se ha señalado ya. En el caso de la literatura el medio de realización es una lengua viva escrita. Observamos en lo espiritual una reproductibilidad absoluta o casi-absoluta. No cabe aquí explorar este contraste, de la máxima importancia para una Lógica hegeliana, con más detenimiento.

²⁹ Por esta razón, estoy completamente en desacuerdo con la interpretación general que Josef Simon hace del Idealismo absoluto de Hegel en trabajos como “In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel”, en B. Lindorfer y D. Naguschewski (eds.), *Hegel: Zur Sprache*, Tübingen, Gunter Narr, 2002 (esp. p. 37).

De hecho, en las secciones finales de la *Ciencia de la Lógica* uno de los propósitos del autor es persuadir al lector de que los conceptos no son metas inalcanzables —o de incomprensible alcance— a las que tratamos de aproximarnos (como lo eran los ideales morales kantianos). Los conceptos existen más bien como fines realizados, tanto en los instrumentos que cabe emplear para la realización de fines ulteriores como en lo vivo que se tiene a sí mismo por fin como, definitivamente, en la objetividad universal —del lenguaje en general, del derecho y el estado, del arte, de la simbología religiosa, etc.— en que lo espiritual existe como realidad espiritual. No existen, eso sí, como estados alcanzados de una vez por todas, como figuras quietas, muertas, pétreas, sino como procesos en los que se hace realidad un modo de ser en sí mismo determinado (como en la vida de un ser orgánico) (cf. 12:174). El curso general del argumento hegeliano sugiere que no fue nunca una intención de la obra la explicación del encaje de puntos de vista individuales y arbitrarios —eso que en los debates contemporáneos se denomina ‘libertad de la voluntad’ (*free will*)— en un mundo gobernado por leyes naturales. Pienso que es imprescindible reconocer esto como es debido para entender el peculiar modo en que Hegel quiso llevar a cumplimiento la empresa idealista de una *Widerlegung* de Spinoza.

Bibliografía

- Almeida Carvalho, M. J. de, “Introducción histórica”, en J. Rivera de Rosales y Ó. Cubo, *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 13-134.
- Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1976.
- Hegel, G. W. F., *Die Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, en *Gesammelte Werke*, vol. 11, Hamburg, Felix Meiner, 1978 (traducción de Félix Duque en: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica. Volumen I: La Lógica objetiva (1812/1813)*, Madrid, Abada, 2011).
- *Die Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, en *Gesammelte Werke*, vol. 12, Hamburg, Felix Meiner, 1981 (durante la preparación de este trabajo no dispuse de la traducción de Félix Duque, pues aún no había aparecido: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica. Volumen II: La Lógica subjetiva (1816)*, Madrid, Abada, 2015).

- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en *Gesammelte Werke*, vol. 20, Hamburg, Felix Meiner, 1992.
- Henrich, D., “Hegels Theorie über den Zufall” en *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010 (1971), pp. 157-186.
- Hösle, V., “Hegel und Spinoza” en *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, Felix Meiner, 1998, pp. 685-700.
- Knappik, F., “Hegel’s modal argument against Spinozism. An interpretation of the chapter ‘Actuality’ in the *Science of Logic*”, *Hegel Bulletin*, 36/1, pp. 53-79.
- Maraguat, E., “Hegel’s Non-Metaphysical Idea of Freedom”, *Revista de Filosofia*, 41/1, 2016, en prensa.
- Pippin, R., *Hegel’s Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511621109>
- *Hegel’s Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511808005>
- Quante, M., “Schichtung oder Setzung? Hegels reflexionslogische Bestimmung des Natur-Geist-verhältnisses”, *Hegel-Studien*, 37, 2002, pp. 107-121.
- Simon, J., “In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel”, en B. Lindorfer y D. Naguschewski (eds.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, Tübingen, Gunter Narr, 2002, pp. 33-46.
- Stekeler-Weithofer, P., *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- “The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel”, *Inquiry*, 49/1, 2006, pp. 80-102. <http://dx.doi.org/10.1080/00201740500497514>
- Taylor, Ch., “Hegel and the Philosophy of Action”, en L. S. Stepelevich y D. Lamb (eds.), *Hegel’s Philosophy of Action*, Atlantic Highlands (N. J.), Humanities Press, 1983, pp. 1-18.
- Yeomans, Ch., *Freedom and Reflection. Hegel and the Logic of Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2012.