
Necesidad y finalidad en la naturaleza y en el espíritu. Algunas indicaciones de la *Ciencia de la lógica*¹

Edgar Maragat

Abstract: I discuss here the importance of the theses on teleology in The Science of Logic. I argue that they imply the inversion of Kant's account of objective teleology in the Critique of Judgement and that, by and large, Hegel follows Aristotle's approach in the books on Physics, even if for Hegel the inner purposiveness of self-producing entities is the truth of all kinds of purposiveness, whereas for Aristotle the teleology of self-production is the truth of necessity, but not the truth of the teleology of thought.

Keywords: Hegel, teleology, self-production, Kant, Aristotle, nature, spirit.

1. Introducción

La doble conjunción del título sugiere que trataré de muchas cosas. ¿O es sobre todo un título ambiguo? Se distingue, ciertamente, la Filosofía de la Naturaleza de la Filosofía del Espíritu, así que podríamos hablar de necesidad y finalidad con respecto a la naturaleza y luego con respecto al espíritu, separadamente. Por otro lado, se puede hablar de las finalidades que tienen los seres vivos *no* humanos, sus vidas, sus conductas, sus partes, y podemos también hablar de si la naturaleza, tomada conjuntamente, tiene un fin: la gloria de Dios, por ejemplo, o facilitar la vida de los hombres. Análogamente, podemos hablar de los fines que tienen los seres humanos y también de la finalidad que tiene, si es que la tiene, la historia de los seres humanos: se puede hablar de propósitos humanos y también del fin de su historia. Éstas parecen cuestiones diferentes que requieren tratamientos diferentes.

No me he propuesto abordar todos estos asuntos, por supuesto: sólo algunos. Por otro lado, como se hará manifiesto, lo que sigue tiene un final, más que nada, abierto. Sobre todo, quisiera aquí tentar a una consideración unitaria del tema de fondo, esto es, del contraste entre necesidad y finalidad. El contraste lo ha perfilado, de un modo que es importante para la formación del pensamiento de Hegel y unitario él mismo, el filósofo Baruch Spinoza. En su *Ética demostrada geoméricamente* escribe que las llamadas causas finales son “ficciones humanas”, pura y simplemente, y juzga la idea de que las cosas de la naturaleza actúan “por razón de un fin” un prejuicio vulgar:

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan,

comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto. Consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, *en primer lugar*, la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida. *Después* mostraré su falsedad...²

Los hombres suponen que todas las cosas de la naturaleza actúan por razón de un fin. Suponen también que ellos mismos actúan por razón de un fin. Suponen, incluso, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin. Spinoza se propone demostrar la falsedad de todas esas suposiciones. Se propone demostrar que no hay fines que sean causas, vale decir, explicaciones reales. La demostración, tal y como la desarrolla al final de la primera parte de su obra, no conlleva un tratamiento diferenciado de esas suposiciones. Spinoza pretende darle a toda la teleología un golpe mortal, mostrando que carece de sentido explicar lo que ocurre y existe apelando a lo que llegará a ser y aún no es, que las causas finales son asilo para la ignorancia y que un Dios que tiene fines es un Dios carente, menesteroso, indigno de su nombre.

También Kant, la verdad, piensa que los fines se dicen de varias maneras, pero que, no obstante, hay algo *general* que decir a favor de causas que no son necesarias, mecánicas, como las únicas que Spinoza admite y, concretamente, fines que son causas. Parte de lo que tiene que decir se halla en el capítulo sobre la antinomia de la razón en la *Crítica de la razón pura*; parte se halla en la *Crítica de la razón práctica*, en la que Kant razona la realidad de acciones que tienen en la pura conformidad a la ley moral de su fin su razón de ser. Hegel desprecia el razonamiento de la segunda *Crítica* y afronta a su manera la provocación de Spinoza considerando también en toda su generalidad los conceptos de necesidad y finalidad. Lo hace en la *Ciencia de la lógica*. A ella me voy a referir, fundamentalmente, en lo que sigue, en particular a sus últimos capítulos, sobre *Teleología*, *La vida*, *La idea del conocer* y *La idea absoluta*. No obstante, uno de los interlocutores principales de Hegel en este terreno sigue siendo Kant. Hegel introduce su discusión del concepto de fin recordando la antinomia de Kant, la antinomia de la necesidad y la libertad, que es a sus ojos la expresión más general de la contradicción lógica aquí relevante. Sobre esa contradicción versa esta contribución.

2. Naturaleza, auto-producción, teleología

El capítulo sobre *Teleología* de la *Ciencia de la lógica* —el ante-antepenúltimo, con el que acaba la sección dedicada a “La objetividad”, la penúltima del tercer y, definitivamente, último libro— termina cuando se alcanza la conclusión de que la verdad de la *externa* referencia a un fin se encuentra en la referencia *interna* a un fin.³ Es una conclusión que puede parecer que se desprende directamente de precisiones conceptuales que introduce Kant en la *Crítica del Juicio* y que, por un momento, resulta trivial. Pues podría decirse que, por definición, lo que si tiene un fin es porque algo que tiene un fin se sirve de ello... tiene un fin si alguna cosa tiene un fin de suyo, en y por sí misma, esto es, si alguna cosa no es un fin sólo para alguien u otra cosa, sino para sí misma, o en pocas palabras: si algo está referido a un fin *internamente*. Si hay algo que tiene en sí mismo su fin, lo que lo hace posible tiene un fin también y, para más señas, tiene un fin relativamente: tiene un fin porque sirve de medio para algo que tiene en sí mismo un fin. Y, así, el medio es conforme a un fin. El fin interno hace de este modo verdadero al fin externo. Que la finalidad interna es la verdad de la finalidad externa podría significar la trivialidad de que si hay medios es única y exclusivamente porque hay fines.

Pero la conclusión del capítulo sobre *Teleología* no debe interpretarse como si fuera trivial, en absoluto, y ello por varias razones. En primer lugar, porque si la conclusión de su argumento fuera que si hay medios es porque hay fines, el capítulo no habría hablado a favor de que hay fines que no son ficciones, de que hay verdaderas referencias a fines con valor explicativo, es más, de que las explicaciones teleológicas pueden ser verdaderas en una medida o en un sentido en que las mecánicas no pueden serlo, como Hegel pretende. Pronunciarse al respecto es la “cuestión esencial”, según la introducción al capítulo. Si la *Lógica* de Hegel se dedicara a trivialidades semejantes, no estaría en condiciones de explicar en qué consiste precisamente tener un fin o estar referido a un fin. La teleología sería un lugar vacío. Un lugar vacío ciertamente reservado para la autodeterminación, para el concepto que queremos pensar que se da realidad a sí mismo, incluso para un motor inmóvil... *pero vacío*. *Si hay medios, hay fines* sería algo peor que una trivialidad o una verdad analítica. Sería una simple tautología: *si* algo está referido a un fin es, desde luego, *porque* hay un fin al que está referido.

A mi modo de ver, sin embargo, la *Ciencia de la lógica* está dedicada a *explicar* —entre otras cosas, sí, pero, entre ellas, precisamente— en qué puede consistir tener un fin, tener un fin en uno mismo, cómo cobra sentido que hablemos de estar (algo) determinado por sí mismo a algo, de ser (algo) de suyo *para* algo. Ciertamente, esto no señala fin alguno: que hay fines, algún que otro fin, al menos uno. Pero sí aclara o, mejor, precisamente, sí *explica* qué hace falta ser para tener en y para sí un fin. Lo que es de cierto modo —de un modo aún por determinar— tiene en sí mismo su fin, según Hegel.

Hegel dedica su obra lógica a explicar ese tipo de cosas: qué modo de ser es ése, en qué puede consistir ser una causa de sí mismo, realizar un concepto, sentar de por sí las condiciones de la propia existencia.⁴ Que Hegel intenta razonar en esa dirección lo indica que su argumento

no parte de fines relativos como los que considera Kant en la *Crítica del Juicio*, verbigracia, arenales que se forman lentamente, sino de fines de la clase de los impulsos y las necesidades, que se tienen que realizar en una objetividad indiferente a ellos, a la que esos presuntos fines le son externos. El examen de esos impulsos y necesidades y de la actividad a la que están inmediatamente asociados no es el examen de lo que si tiene un fin es un fin relativo. Es, más bien, un examen de los conceptos mismos de ser un fin y tener un fin: ¿en virtud de qué los impulsos son fines, si tienen un efecto limitado y contingente en la objetividad sobre la que obran? El argumento de Kant lleva puramente a plantear una pregunta. En cambio, el argumento de Hegel trata de proporcionar una respuesta a la pregunta de Kant.⁵

La respuesta es, precisamente, una reflexión sobre el concepto de fin realizado. Que una cierta actividad auto-productiva es lo que hace falta ser para tener un fin y que el fin que tiene una actividad así es *ella misma* es lo que Hegel da a entender en el desenlace del capítulo. Se puede expresar su conclusión en estos términos: los medios son medios y, por tanto, fines relativos *si* y *sólo si* los fines no relativos, el fin al que esos medios sirven, son los propios medios, esto es, si el fin de la actividad (de los medios) no es otro que el medio (o la mediación) en que la actividad misma consiste. Cuando la actividad tiene una productividad *reflexiva*, Hegel muestra que en cada uno de los términos que ella vincula —fin por realizar, medio y fin realizado— están contenidos los otros dos: en el fin por realizar encontramos el medio y toda la realización que cabe esperar; en el medio encontramos el fin por realizar y a la vez el fin realizado; en el fin realizado encontramos aún la necesidad y la actividad, es decir, el fin por realizar y la mediación que conduce a su realización. La actividad teleológica constituye, según el análisis hegeliano, una reunión de esos tres términos, un verdadero silogismo platónico en que los términos *intercambian* los papeles diversos que en principio les corresponden.

Como hiciera siglos atrás Aristóteles, Hegel defiende que una cierta forma auto-productiva es todo lo que hace falta tener para ser un fin realizado y para en definitiva tener un fin. Sin embargo, su argumento no es, exactamente, ninguno de los que Aristóteles maneja en *Física B*, 8 a favor del carácter teleológico de las partes y las actividades de los seres vivos. Pues su argumento no es ni éste: lo que no puede ser casual tiene un fin;⁶ ni éste: lo que se produce por etapas tiene un fin.⁷ Y, con todo, es una suerte de síntesis de ambos el que él despliega, una síntesis de este tenor: lo que *se produce a sí mismo*, mediatamente, no es casual, tiene un fin.

En segundo lugar, la conclusión del capítulo sobre *Teleología* no es trivial porque, al hacer de la teleología interna la verdad de la teleología externa y, por tanto, de la teleología sin más, se la convierte también en la verdad del mecanismo, en la verdad de las relaciones mecánicas —o de “la relación mecánica”—, pues la conclusión de los capítulos precedentes de la *Ciencia de la lógica* es que la teleología es la verdad del mecanismo. La verdad que en general, antes de que se establezca la distinción entre una teleología y otra, representa la teleología para el mecanismo en la introducción al capítulo se concreta ahora en que precisamente la teleología interna es la verdad de mecanismo y teleología, la verdad de las relaciones objeti-

vas, la verdad de la auto-determinación que no encontramos en los procesos mecánicos ni en lo que es un simple medio.

Una clave interpretativa que encuentro fundamental de esa tesis transitiva viene proporcionada, por cierto, por el capítulo final – no el 8, sino el 9 – del libro B de la *Física* de Aristóteles. Aristóteles dedica ese capítulo a la relación entre lo necesario y las cosas que llegan a ser por naturaleza, es decir, entre lo necesario y las cosas que tiene un fin, un fin por naturaleza. Ilustra esa relación, un tanto paradójicamente, por medio de casos técnicos.⁸ Por ejemplo, la sierra ha de ser de hierro para aserrar.⁹ La causa de la sierra no es el hierro, es el arte: pues es el arte el que malea el hierro y lo hace apto para cortar madera. Así, la sierra tiene la forma que tiene para algo y no porque es de hierro. Y ni siquiera corta porque es de hierro, por eso sin más: un filo, y no un filo cualquiera, hace que corte madera. No obstante, si la sierra no fuera de hierro, sino ella misma de madera, apenas serviría para aserrar. Por tanto, el hierro le es necesario, sin él no habría sierra, aunque, insisto, no haya sierra a causa del hierro.¹⁰ Del hierro se puede decir que se comporta como lo hace porque es hierro, necesariamente, y también que él es necesario para que la sierra sirva para lo que sirve. La cuestión que Hegel plantea a propósito de lo mecánico o “necesario” y lo teleológico o “libre” –cuál es el concepto verdadero o, mejor aún, si uno es la verdad del otro– es, pues, aristotélica. ¿Cómo se relacionan la materia y la finalidad en la naturaleza?, se pregunta Aristóteles. ¿Cómo se relacionan lo necesario y lo teleológico en general?, se pregunta Hegel. Si la naturaleza (del ser natural) es para algo, entonces es necesario que esté hecho de lo que está hecho, pero no tiene la forma que tiene porque está hecho de lo que está hecho. En esto Aristóteles y Hegel están completamente de acuerdo.

Esto ha sugerido históricamente que aquello que lo necesario permite o hace posible, de lo que lo necesario es simple condición, es la verdad de su condición, algo así como un destino suyo. Pero que es en efecto así es lo que quisiéramos ver justificado en sí mismo y de forma expresa. Pues aun si lo necesario se presta inmediatamente y por sí mismo a servir a una finalidad, como Aristóteles y Hegel parecen pensar, ¿por qué ha de ser considerada la *verdad* de lo necesario aquello a lo que se presta? Es tentador deducir que en Aristóteles hay un prejuicio a favor de la teleología y que el prejuicio consiste, justamente, en que el resultado de ciertos movimientos es considerado la verdad del principio del que mana su movimiento. También es tentador atribuirle a Hegel un prejuicio idéntico a favor de los resultados (fines al fin y al cabo). Lo verdadero es el *resultado*, se indica en un lugar famoso del prólogo a la *Fenomenología*.¹¹

Pero los ejemplos técnicos del final del libro B de la *Física* indican, más que nada, que la teleología es la verdad del mecanismo porque la teleología puede explicar el mecanismo, mientras que el mecanismo no es la verdad de la teleología porque no puede explicar la teleología. El fin de la sierra –aquello para lo que sirve y a la vez aquello para lo que fue hecha– explica que esté hecha de hierro. Sin embargo, como ya he dicho, que esté hecha de hierro no explica que corte madera. Las espadas no cortan madera. El propio Aristóteles da a entender que esta relación asimétrica es la que se establece en general en la na-

turalidad entre lo necesario y lo que tiene un fin, como en los productos del arte. En el texto de Hegel es más patente aún, si cabe, que hay una asimetría explicativa general entre lo mecánico y lo teleológico: lo teleológico es, por eso, la verdad *de* lo mecánico. Ambos, Aristóteles y Hegel, piensan que desde el punto de vista del comportamiento necesario de los elementos de los que están hechas las cosas lo que tiene un fin es *casual*. No piensan que *parece* casual. Esto explica que Hegel considere que las relaciones causales productivas (eficientes, mecánicas) sean aparentes, *objetivamente* aparentes. Son aparentes *en sí mismas*: es siempre una contingencia que algo dé lugar a algo desde el punto de vista del primer algo.

Aristóteles ilustra este tipo de contingencia por medio de su ejemplo de la piedra que cae y golpea a alguien.¹² La piedra cae hacia abajo necesariamente, pero el impacto es casual, si el golpeado *pasaba* por allí. Si el golpeado no vino al encuentro de la piedra, decimos que tuvo mala suerte. La piedra que cayó no tenía por qué golpear a nadie. Que golpear a alguien obedece a una concurrencia que Aristóteles compara a la concurrencia de propiedades diversas en una cosa o agente: un arquitecto puede ser músico y, por ello, un músico puede construir una casa. Cuando eso ocurre, el músico es causa *accidental* de la casa. Tan poco como el ser arquitecto explica el ser músico o el ser músico explica el ser arquitecto, la caída de la piedra explica el golpe. Uno puede decir, no obstante, que la caída de la piedra y el paso del caminante en ese momento por ese lugar, conjuntamente, explican el golpe. Pero así lo que decimos es que la conjunción de una cosa y otra, que constituye el golpe en sí mismo, explica el golpe. Por tanto, diciendo eso, o no explicamos lo que queríamos explicar y renunciamos a dar una explicación, o no renunciamos a darla, pero nos contentamos con apelar a la casualidad como causa del impacto.

Ahora bien, ambas cosas –la renuncia a la explicación y la explicación por la casualidad– sólo tienen sentido si el golpe es extraordinario: si el golpe se produce rara vez, como el músico rara vez construye casas. Cuando, en cambio, la interferencia entre dos movimientos independientes, como los de la piedra y el caminante, se produce *siempre o la mayoría de las veces*, entonces parece fuera de lugar desesperar en la explicación o apelar a la casualidad. Por ello, Aristóteles ve en esa *frecuencia* un signo inequívoco y suficiente de que lo que no tiene explicación o es casual aisladamente, necesario y sin embargo casual, viene a tener una explicación, una causa, de otro tipo. Algo ocurre para que eso se produzca. Y porque es una explicación del efecto que termina teniendo el comportamiento de lo necesario, Hegel dice que ese tener un para qué es la verdad de la necesidad. Así, lo que pudo parecer un prejuicio se convierte, en virtud de un análisis de la relación entre la necesidad y sus efectos, en una conclusión.

Hay, en fin, un valor de la conclusión del capítulo de Hegel que va incluso más allá del que tienen los argumentos del libro B de la *Física*, y ello indudablemente. Constituye una tercera razón para no considerar trivial su conclusión. Pues en la *Ciencia de la lógica* la finalidad interna es, como digo, la verdad de la teleología en general, esto es, de toda teleología, no sólo de la teleología natural, presunta, de los organismos o los ciclos naturales. Tampoco sólo, específicamente, la verdad de lo mecánico na-

tural, sino la verdad de *toda* referencia a un fin, incluyendo, pues, la que puede haber en apetitos humanos y representaciones humanas de lo bueno o deseable. Hegel toma en la *Ciencia de la lógica* la finalidad externa en el sentido más amplio posible. La finalidad de cualquier medio es, de entrada, externa. Por tanto, los apetitos son fines en principio externos para las actividades e instrumentos que se emplean para su satisfacción. Y la teleología interna es la verdad de la referencia a un fin que supuestamente relaciona esas actividades e instrumentos con aquellos apetitos. Es ésta una tesis que no tiene nada, nada en absoluto, de trivial, como tampoco la tesis de Spinoza sobre el carácter ficticio de las causas finales. La concepción de Spinoza de que los apetitos –y nuestras ideas de todo tipo– no tienen fines se opone a la visión recibida de que algunas representaciones son, de suyo, fines. La de Hegel, que va mucho más lejos que Aristóteles en esto, es la de que algunas representaciones son fines en virtud de un proceso objetivo del que forman parte. De acuerdo con ella, los apetitos (en general, incluyendo los nuestros) son fines en la medida en que son estados que forman parte de un ciclo que se produce a sí mismo.

En este sentido, por cierto, el argumento de Hegel en *Teleología* no sólo no es el de Kant, sino que *invierte el de Kant*. Pues Kant no sólo no considera que la teleología interna de lo que se produce a sí mismo, como por ejemplo un árbol, es la verdad de la teleología de las representaciones y deseos humanos. Es que más bien considera que la teleología interna de los seres organizados es sólo aparente, comparada con la teleología de las representaciones humanas.

Como Hegel advierte al principio de su capítulo, la oposición del mecanismo a la teleología es la oposición de la necesidad a la libertad: ambas son en esencia la misma, su núcleo lógico es idéntico. Se supone que el capítulo debe resolver a la vez dos antinomias y, así, establecer tanto la verdad de la libertad como la verdad de la finalidad. En la asimilación de esas dos antinomias encontramos el anuncio de que Hegel quiere ofrecer una vindicación unitaria del concepto de causa final y, a mi juicio, la señal de que la fuente de la teleología natural es la fuente de la teleología espiritual. A continuación, quisiera considerar esta última consecuencia con más detenimiento.

3. La vida espiritual, a diferencia de la natural

El argumento de *Teleología* desemboca en un concepto determinado de la vida: la vida es la objetivación teleológica de un concepto. *La vida* es el título del primer capítulo de la sección final de la *Ciencia de la lógica*. La sección se dedica a *La idea*. La idea es “lo incondicionado, en virtud de que sólo tiene condiciones aquello que se refiere esencialmente a una objetividad [...] no determinada por él mismo [...] todavía dentro de la forma de la indiferencia y la exterioridad, tal como [la] tenía aún el fin exterior”.¹³ Por tanto, el *fin interno* es idea, concepto que se da realidad a sí mismo, concepto adecuado *porque* se hace adecuado, no una pura representación y, en definitiva, lo incondicionado. Y, *al revés*, la idea es fin interno. De esto se desprende que la entera última sección de la

Ciencia de la lógica está dedicada a lo que es un fin en y para sí mismo, esto es, *Selbstzweck*.

No obstante, aun si es cierto, como yo pienso, que lo vivo, en general, es la realización de un fin, y por ello de un concepto, y por ello “idea” (en el sentido técnico que tiene para Hegel este término), el avance del argumento de la *Ciencia de la lógica* a partir del capítulo sobre *La vida* genera algunas dudas acerca de esa realización. La vida es idea, sí, pero “no es aún de verdad la exposición o el modo y manera del estar de la idea”¹⁴ o no es su verdadera exposición y su verdadero modo de estar (*Daseyn*). El avance promete, en consecuencia, la revelación de una *verdad* sobre la vida, que será también una verdad sobre la idea y es tentador interpretar como la verdad acerca de una sólo supuesta o provisional verdad que la vida y *su característica teleología* significó previamente para las causas mecánicas. ¿Matiza, pues, el final de la *Ciencia de la lógica* mis opiniones sobre la realización teleológica de tipo interno de lo que es concepto o tiene en sí mismo un concepto? ¿Se dan los conceptos una realidad de algún tipo, a la sazón excelente, por medio de un respaldo o actividad que no tiene ya la forma de un proceso (natural o para-natural) auto-productivo?

Hegel dedica lo que sigue al capítulo sobre *La vida* en la *Ciencia de la lógica*, es manifiesto, a ciertas formas de vida particulares, con características propias. Al capítulo sobre *La vida* lo sucede un capítulo sobre *La idea del conocer* que tiene por tema la idea lógica de *espíritu*, que parece ser un tipo de vida.¹⁵ Y a éste lo sucede a su vez el capítulo final, sobre *La idea absoluta*, que trata literalmente de cierta vida y, concretamente, de una vida que Hegel califica de “imperecedera”.¹⁶ Examinados más de cerca, observamos que el primero de ellos está dedicado a la forma lógica de la autoconciencia, el conocimiento, la acción.¹⁷ Y que el capítulo sobre la idea absoluta –aunque se diga que aborda el concepto que tiene “personalidad”– se consagra en la práctica a una reflexión sobre el método o curso de la obra que está concluyendo. Todo ello parece hablar a favor de una interpretación muy determinada del *déficit* de la mera vida como realización de una idea o, en fin, “la Idea”. Siendo que lo que se echa de menos en la realización del concepto en el capítulo sobre la vida en general es que el concepto exista *para sí*,¹⁸ diríase que Hegel sugiere que la realización adecuada del concepto requiere de la introducción de una conciencia o *ser sabedor* del que lo vivo, de suyo, carece. Parece por un momento que la obra se abre en ese punto, al final de *La vida*, a la incorporación de una fuente singular, novedosa e independiente de ese ser sabedor y así a una reflexividad autónoma, además de característica, de las formas de vida no naturales. En lo que resta quisiera explicar por qué pienso que no es así, lo cual no hace sino enfatizar la importancia de las conclusiones del capítulo sobre *Teleología* en la *Ciencia de la lógica*.

La verdad es que la incorporación de una fuente *virgen* de teleología parece involucrada en la manera en que habitualmente Hegel explica en sus obras el tránsito de la Filosofía de la Naturaleza a la Filosofía del Espíritu. En la primerísima elaboración sistemática de ese tránsito –en la primera elaboración publicada, quiero decir–, la que hallamos en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, concretamente en su introducción, cuyo tema es la vida y su relación con el concepto de espíritu, la autocon-

ciencia es introducida como *otra* vida, como una vida para la cual la vida es por fin unidad y género. El pasaje produce la impresión de que la vida (en general) no es género –y, por tanto, no es concepto– hasta que la autoconciencia, esa otra vida, la contempla como tal: para esa otra vida, y sólo para ella, “es el género como tal”.¹⁹ Además, la vida en que consiste la autoconciencia es, se entiende, género “para sí misma”: ella es género para sí misma y para ella, para ella propiamente, es la vida no autoconsciente, ya digo, género. Por cómo se presenta el contraste entre una y otra vida en la *Fenomenología*, así pues, la autoconciencia diríase que reluce como una forma de vida que no cabe comprender a partir de la mera vida. Por tanto, no como una forma de vida más alta o potenciada, sino como una fuente propia, intrínseca y por antonomasia de vitalidad. Es más, como la única vida para la cual puede algo estar *verdaderamente vivo*. Quien parte de una comprensión de este tenor de ese paso de la obra de 1807, lee luego naturalmente el avance de la idea de la vida a la idea del conocer en la *Ciencia de la lógica*, una década más tarde, como abierto a la invocación de una finalidad, referencia a un fin, vitalidad y teleología de un tipo del que carece de suyo la *mera* vida.

Una comprensión de este tipo puede venir inspirada por la lectura del escrito de Schelling titulado *Ideas para una Filosofía de la Naturaleza*, de 1797²⁰, en el que Schelling argumenta que la intuición de un ser organizado da a conocer que él está ahí para mí, pero no que está ahí para sí mismo o en sí mismo. Para Schelling, una convicción teórica acerca de esto último es literalmente imposible. No obstante, la representación de esa organización o vida surge en nosotros y la cuestión es cómo me convengo de que algo fuera de mí le corresponde. Schelling piensa que una convicción tal ha de considerarse de naturaleza *práctica* y dependiente de una experiencia interior del propio pensamiento, la propia voluntad y, en definitiva, la propia vida. La influencia de Jacobi sobre Schelling en este punto salta a la vista. En la misma dirección interpretativa nos orienta el pensamiento de Fichte de esa misma época, que Hegel conocía bien, acerca de la diferencia entre lo ente y la inteligencia. Lo ente es, a juicio de Fichte, *para* una inteligencia, en cambio la inteligencia es *para sí*. Ese *ser para sí* es, piensa Fichte, un “[miembro] primero absoluto en el pensamiento”,²¹ que ni podemos encontrar en lo ente ni podemos derivar de lo ente.

Ahora bien, Hegel es un declarado crítico del recurso dialéctico de Jacobi, Fichte y Schelling a experiencias inmediatas de la vida, el pensamiento y el ser para sí con propósitos teóricos. Por ello, no procede invocar argumentos como éstos de Schelling y Fichte (o, en fin, los argumentos inspiradores de Jacobi) como si fueran precursores a cuya luz se comprenden los puntos de vista de Hegel. Más sensato sería en este punto de la lectura de Hegel pensar que si el conocer no es una forma de lo vivo, teleológica *como lo vivo lo es*, entonces hay que buscar un *tercer* concepto de finalidad, que no vale ni para la finalidad de lo que se produce objetivamente a sí mismo (la analizada en “Teleología”) ni para la supuesta finalidad de lo que está inmediatamente y de suyo referido a un fin (según Jacobi, Fichte y Schelling). Pero ¿es estrictamente necesario emprender semejante búsqueda?

Por otro lado, hay quien ve en el tránsito de la Doctrina de la Esencia a la Doctrina del Concepto la introduc-

ción de la autoconciencia, o del “yo”, como tema lógico.²² Para quien interpreta así ese paso, el tránsito en la sección sobre *La idea* al tratamiento lógico del conocimiento no tiene ya que introducir un asunto verdaderamente nuevo, pues estaría introducido previamente, pero sí uno que se distingue netamente de los temas de *La vida*. La Doctrina del Concepto se supone que es, toda ella, una “lógica subjetiva”. *De ahí* se pretende deducir que el concepto de su primera sección puede ser desde el principio un “concepto subjetivo”.

Sin embargo, el capítulo sobre *Teleología*, la antesala de *La idea*, habla de la subjetividad, al referirse a los fines por realizar, de una manera que manifiestamente no implica conciencia, autoconciencia o pensamiento. La subjetividad de los fines subjetivos en ese capítulo es, puramente, su falta de cumplimiento o, mejor dicho, su falta de cumplimiento unida a su referencia a un fin (pues lo que no está referido a un fin no puede estar por cumplir). El fin *subjetivo* es, advierte Hegel, necesidad o impulso, necesidad o impulso sin pensamiento, sin conocimiento, sin conciencia.²³ Así pues, es dudoso que el tránsito a *La idea del conocer* no tenga que introducir *por primera vez* un tema, incluso un conjunto de temas.²⁴

Hegel mismo admite que el conocer tiene que ser tratado en la Lógica, porque su tema general es la verdad.²⁵ La cuestión es cómo debe hacerse. Claro parece, en mi opinión, que Hegel no introduce el conocer en ese punto –ni en ningún otro– en los términos de Kant. Esto se desprende, pienso, del desprecio que manifiesta en la introducción a *La idea del conocer* hacia la crítica de tipo *humano* –así la entiende Hegel– que hizo Kant de la metafísica moderna del alma. La crítica de Kant está basada en la distinción entre lo que aparece y lo que es, distinción, en efecto, fundamental para Hume. Lo que aparece, cuando hablamos del conocer, es una representación que debe acompañar a toda otra representación, a saber: la representación del sujeto que representa, del yo que piensa, del yo consciente. El problema es, supuestamente, que no podemos hacernos de lo representado por esa representación un concepto: ignoramos qué representa, ignoramos de qué es aparición.

Kant expresa este problema de dos maneras, que son complementarias. Por un lado, el sujeto de la representación escapa siempre a nuestra mirada, dado que ocupa *siempre* la posición del sujeto. Es siempre el pensar, nunca lo pensado. Por ello se produce para Kant la “incomodidad” o embarazo de que el sujeto se coloca siempre a la espalda de la objetividad, como un fundamento implícito y que no llega a ser tema de la conciencia. Por otro lado, nos falta de ese sujeto una intuición adecuada, una intuición adecuada del sujeto como objeto: el yo comparece *sólo* como sujeto, como sujeto sí, pero no como objeto. Necesitamos, nos hace falta, que se nos dé como objeto, pero únicamente se nos da, ay, como sujeto.

El “*defecto*” de este entendimiento humano, se tome del primer o del segundo modo, consiste para Hegel en que se echa de menos una presentación o determinación del sujeto ajena a su subjetividad. No en que no alcanza, como Kant piensa, la forma del concepto, sino en que se enturbia el pensamiento con la lamentación de que queda por debajo del concepto. Para Hegel es lógico que del sujeto tengamos el pensamiento que corresponde a un sujeto. No hay incomodidad alguna en el hecho de que el su-

jeto deba ser concebido como sujeto. Por otro lado, tampoco es problemático que se espere que ese sujeto tenga objetividad. Ahora bien, la objetividad que le corresponde ha de ser una objetividad *adecuada a su subjetividad*. Lo embarazoso, incluso “bárbaro”, es que se eche de menos una objetividad carente de subjetividad en ese pensamiento: “así es el Yo solamente uno solo de los extremos, sujeto unilateral sin su objetividad”.²⁶ La objetividad que corresponde al yo es una objetividad que él se da a sí mismo, un hacerse a sí mismo objeto. El yo ha de ser pensado como subjetividad que se da objetividad y, por tanto, como círculo, sí, pero como círculo o circuito que no es un defecto, ni una incomodidad, obstáculo o problema. El yo es, según Hegel, “la absoluta referencia a sí misma que [...] se hace objeto, y que es únicamente esto: hacerse mediante ello un círculo”.²⁷ En este sentido el yo es un *círculo objetivo* o de objetivación, un bucle objetivo, y no la representación (vacía) de un sujeto que se suma o acompaña a la representación de la objetividad y las relaciones de necesidad que la constituyen. El yo, por tanto, tiene la forma de la vida, justamente: la forma del silogismo de la realización objetiva, que ha analizado de una vez por todas el capítulo sobre *La teleología*.

Así pues, dado que Hegel se muestra escéptico hacia el escepticismo de Kant con respecto al yo, y precisamente en la introducción a *La idea del conocer*, me parece que haríamos bien en prevenirnos contra la sugerencia de que el avance del argumento de la *Ciencia de la lógica* conduce a nuevas formas y fuentes de teleología, que podrían ser más adecuadas o verdaderas y, en cualquier caso, distintas a la expuesta y vindicada en *Teleología*.

Lo cierto es, de hecho, que el capítulo sobre *La idea del conocer* no las aporta. Tanto el conocer como el obrar son procesos teleológicos, desde luego, pero no son procesos teleológicos de un tipo original y con una forma diferente a la que tiene la vida no espiritual. Hegel es muy explícito al respecto, sobre todo cuando llega la hora de discutir la idea lógica de acción: el silogismo de la realización práctica del espíritu es el silogismo de la finalidad exterior, del impulso y la necesidad.²⁸ Tanto del primero como del segundo *escapamos* reflexionando sobre el estar ya realizado de los fines supuestamente por realizar. Pero es la mediación de la actividad la que genera la referencia fundamental a un fin que se ha presupuesto al comienzo:

... así como en el tipo de referencia propio de lo finalístico en general no es ciertamente el fin cumplido, a su vez, más que un medio, mientras que, a la inversa, el medio es también el fin cumplido, del mismo modo, dentro del silogismo del bien, la segunda premisa está ya, inmediatamente, presente en sí dentro de la primera; sólo que esta inmediatez no es suficiente, y la segunda se halla postulada ya para el [medio] primero: la cumplimentación del bien, de cara a [o con respecto a] otra realidad efectiva que le está enfrentada, es la mediación, *esencialmente necesaria para que haya referencia inmediata* y el bien quede efectivamente realizado.²⁹

Por otro lado, el cierre de *La vida* sugiere ya que la diferencia entre la mera vida y la vida del espíritu es una diferencia de *medio de realización*, no de otro tipo. El espíritu, tomado abstractamente, significa la realización de un concepto en un medio que es él mismo teleológico. El espíritu tiene, dice Hegel, una realidad ella misma conceptual: “universalidad simple”,³⁰ una objetividad de en-

trada “abstracta”,³¹ aun si finalmente realidad en un “mundo objetivo”, en un mundo objetivo, pues, no obstante ideal. El espíritu es la idea que se comporta-y-relaciona consigo como idea.³² Su realidad es la forma conceptual “liberada hasta ser la universalidad”.³³

El lector se ve ante el reto, por tanto, de darle sentido a lo que dice Hegel sobre la idea del espíritu y la idea absoluta *sin* admitir una nueva fuente de teleología.

Varias preguntas deben ser respondidas para superar esta dificultad satisfactoriamente, preguntas que yo aquí apenas tengo espacio para formular. Me conformo en esta ocasión con haber tentado al lector a asumir la tarea y con enunciar esas preguntas antes de acabar. La cuestión primera, básica, es cómo puede una forma de vida tener lo universal —ya no lo mecánico, ya no lo necesario, ya no lo material— por realización. La segunda es qué puede significar entonces que la vida, esa vida, es para sí género y no género sólo para otro. Y la tercera y última, en qué sentido entonces la vida llega a ser la adecuada realización de lo ideal y, sólo entonces, de una manera que habría también que aclarar, vida imperecedera.³⁴ Estas preguntas las plantea el tránsito de *La vida* a *La idea del conocer*, seguramente el tránsito más importante de toda la *Ciencia de la lógica*. Su contestación hay que buscarla en el segundo de esos capítulos.

Quisiera concluir anticipando lo principal —el hilo conductor— de las respuestas adecuadas, a lo que ya he apuntado. Es como concepto que se realiza como concepto *en un medio conceptual* que el concepto —lo conceptual— deviene para sí, y no precisamente por la adición de un *ser sabedor inanalizable*, un imaginario poder que inmediatamente y por sí mismo tornaría lo que no es *para ello mismo* en algo que vendría a ser para sí mismo en virtud de que él, ese ser sabedor, es —de suyo, intrínsecamente— para sí mismo, desde el principio, y, por hipótesis, queda añadido.

La vida viene a adoptar el verdadero modo y manera del estar de la idea con el cambio de *medio de realización* de su modo de ser (o concepto), y no por la bendita infusión de un concepto primordial de saber. Un concepto primordial tal, de eso no hay duda, brilla por su ausencia en *La idea del conocer*.

Con el tránsito al penúltimo capítulo de la *Ciencia de la lógica* Hegel se aleja para siempre de los puntos de vista de Fichte y el Schelling temprano sobre la subjetividad, el pensamiento y la referencia a un fin.

Notas

¹ La investigación conducente a este artículo ha sido financiada por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (Proyecto de Investigación: “La teleología en la obra lógica de Hegel”, PGC2018-093363-B-I00), en parte con fondos Feder de la Unión Europea.

² B. Spinoza, *Ética*, tr. cast. V. Peña, Alianza, Madrid, 1998, p. 96, trad. modificada.

³ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* [GW], ed. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, 1968 ss., vol. 12, p. 169. De ahora en adelante indico directamente volumen y página (o parágrafo).

⁴ En esto estoy de acuerdo con Robert Pippin. La *Ciencia de la lógica* es una metafísica —en el sentido aristotélico que tiene la palabra— porque responde a la pregunta *qué es ser tal (o cual) cosa* (cf. R. B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, Oxford University Press, Chicago & London, 2018, p. 266).

⁵ Por consiguiente, interpretaciones del capítulo como la de Findlay (cf. J. N. Findlay [1964], “Hegel’s Use of Teleology”, *The Monist*, 48/1, pp. 1-17), para quien Hegel deja la discusión de la teleología en el mismo punto en que Kant lo hace, sin haber decidido si el concepto de fin objetivo es algo más que problemático, son inadmisibles. El argumento de Hegel, valga o no para algo, se supone que concluye precisamente que el concepto no es problemático. Se puede tal vez mostrar que el argumento no conduce a donde pretende, pero no se puede basar en el texto la opinión de que lo que Hegel hace no es contradecir el punto de vista de Kant.

⁶ Cf. *Phys.* 198b35-199a5.

⁷ Cf. *Phys.* 199a10-21.

⁸ Aunque no sólo, también con un ejemplo matemático (*Phys.* 200a15-19).

⁹ Cf. *Phys.* 200a10-14.

¹⁰ La misma observación se encuentra en otras obras. Véase *De gen. an.* 734b37-735a3, 730b15-19; *De mot. an.* 701a17-22; *De part. an.* 639b27-30.

¹¹ GW 9: 19.

¹² Cf. *Phys.* 198a30-32. Curiosamente, o no, Spinoza recurre a este mismo ejemplo en su “refutación” de la teleología de la naturaleza en el “Apéndice” citado.

¹³ GW 12: 173.

¹⁴ GW 12: 196.

¹⁵ Cf. GW 12: 180.

¹⁶ Cf. GW 12: 236; 20: § 235. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* los títulos de algunas secciones (y subsecciones) de *La idea* son un poco diferentes. En lugar de *La idea del conocer* encontramos *El conocer*. En lugar de *La idea de lo verdadero* encontramos *El conocer*. En lugar de *La idea de lo bueno* encontramos *El querer*.

¹⁷ También se habla, de pasada, de la “idea de voluntad” (GW 12: 231), pero no se puede decir que haya un estudio específico de la voluntad en la *Ciencia de la lógica*.

¹⁸ Cf. GW 12: 177.

¹⁹ GW 9: 103.

²⁰ Cf. F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1976 ss., Bd. I/5, pp. 103-104.

²¹ J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1964 ss., vol. I, 4, p. 197.

²² Por ejemplo, Robert Pippin (cf. R. B. Pippin, cit., cap. 3).

²³ Quien, como W. A. DeVries, no entiende esto, está condenado a malentender el argumento del capítulo. Cf. W. A. DeVries, (1991), “The Dialectic of Teleology”, *Philosophical Topics*, 19, pp. 51-70.

²⁴ Muchos lectores ven más justificados los temas tratados en *La idea del conocer* (conciencia, autoconciencia, acción, etc.), como temas de una “ciencia de la lógica”, que los que encontramos en el capítulo precedente sobre *La vida* (a saber: organismo, asimilación, diferencia sexual, etc., etc.). Es común entender que la obra habría llegado a un punto en que se tiene que hacer explícita, de una vez por todas, la matriz subjetiva de los conceptos lógicos. Aunque no se puede discutir que Hegel pone entre paréntesis, al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, la subjetividad pensante, cabe suponer que tal abstracción no puede mantenerse indefinidamente y, por otro lado, está previsto desde el comienzo de la obra darle a la subjetividad alcance, antes o después. Menos obvio que esto es que deba hacerse o haberse hecho explícita, en algún momento, una matriz *orgánica* —animal para más señas— de los conceptos lógicos. Sea como fuere, el encaje de la discusión de *Teleología* en el conjunto de la *Lógica* no puede discutirse aquí.

²⁵ Cf. GW 12: 179.

²⁶ GW 12: 195.

²⁷ GW 12: 194.

²⁸ Cf. GW 12: 232.

²⁹ GW 12: 234; mi énfasis.

³⁰ GW 12: 191.

³¹ GW 12: 178, 192.

³² GW 12: 191.

³³ GW 12: 192.

³⁴ Según Alfredo Ferrarin, el espíritu se duplica a sí mismo y es para sí (cf. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 232). En mi opinión, no se puede distinguir una cosa de la otra: *duplicarse a sí mismo* de *ser para sí*. Es Hegel mismo, por cierto, quien habla de una duplicación propia del espíritu (cf. GW 12: 192).