



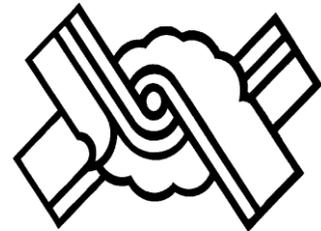
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

**LA NEGATIVIDAD INTERIORIZADA:
SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TIEMPO Y VIDA EN HEGEL**

TESIS
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JUAN ALBERTO BASTARD RICO

TUTOR
DR. ALBERTO ISAURO CONSTANTE LÓPEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



MÉXICO, D. F. MAYO 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Anneliese Waldmann, mi abuela paterna,
quien me recordó muy sensatamente –a pesar de que su memoria parecía ser un pozo
desfondado, si se me permite el símil hegeliano– tres cosas sobre mi quehacer filosófico:
primero, que con esta carrera no obtendría grandes retribuciones económicas;
segundo, que estaba sumamente orgullosa de mis logros profesionales;
tercero, y esto en aristotélica lucidez, que mi labor como filósofo es pensar el ente.

In memoriam.

Agradecimientos

Agradecer, siempre hay que agradecer para no olvidar que nuestra subjetividad se debe a las relaciones que, como entes vivos conscientes, establecemos con los demás.

Comienzo agradeciendo a la Coordinación de Posgrado en Filosofía de la UNAM por permitirme realizar mis estudios de maestría dentro de su Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, y por las facilidades y beneficios que me otorgó durante mi formación académica. Agradezco también al CONACyT por el apoyo económico recibido para mis estudios mediante su Programa Nacional de Posgrados de Calidad, así como su Programa de Becas Mixtas que me permitió realizar una estancia de investigación en la UNED de Madrid, España. Asimismo, agradezco a la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM que asumió los gastos de traslado a través de su Programa de Movilidad Internacional de Estudiantes.

Agradezco a mis padres, Carolina Rico Martínez y Miguel Bastard Morales, por seguirme apoyando incondicionalmente en este trayecto de mi vida profesional, por sus continuas preocupaciones y por enseñarme que hay que trabajar mucho para lograr lo que uno desea, ¡los amo! A mi hermano Miguel Andrés por demostrarme en este último año que podemos convivir alegremente sin rencillas. A mi tía Patricia Rico por el gran cariño que me ha manifestado desde siempre y a mis primos César y Erick por sus bellos caracteres lúdicos e inteligentes que hacen mi vida mucho más grata. A mi abuela Bernabé Martínez, con quien estreché aún más mi relación, sobre todo en ese viaje a Guanajuato, tierra de mi abuelo. A mi tía Carmen Bastard por hacer su afecto presente durante el tiempo en que mi padre ha estado ausente.

Soy muy afortunado por contar con múltiples y variadas amistades, todas muy valiosas. Gracias a mis amigas Erika Limón y Ángeles Maya por su lealtad a pesar de los compromisos que cada vez son mayores. A mi querida amiga Laura Soto Rangel por seguirme brindando intensas discusiones filosóficas y por su ayuda en algunos trámites académicos para la UNAM en mi ausencia. Gracias a los amigos que hicieron de mi estancia en Madrid una experiencia inolvidable: Carlos Béjar, Leslie Borsani, Ana (igualmente hegeliana) Miranda y Gustavo Álvarez (quien fue además muy amable de conseguirme un lugar a donde llegar aún sin conocerme). Agradezco a todos los que se dieron el tiempo de leer mi tesis y/o

escuchar mis exposiciones en el Seminario de Tesistas Desesperados, pero agradezco sobre todo a la organizadora, Aliosha Barranco López, quien además fue la mejor amiga que pude tener durante la maestría. Quiero agradecer también a Paloma Hernández Rubio quien suele incentivar a no abandonar a los clásicos, especialmente a Aristóteles, y con quien suelo tener charlas tuiteras en alemán. A mi querido Oscar Zapata, por ampliar mi panorama literario y obsequiarme momentos de interesantes y variadas disquisiciones que son siempre tan agradables. A mis amigos del curso de alemán, especialmente a Dafne León y a Deogratia Gutiérrez, con quienes he compartido instantes de cultura y diversión; y no puedo olvidar, por supuesto, al donador aún anónimo de la beca que me permitió seguir estudiando el idioma que me fue de tanta ayuda para la elaboración de mi tesis. Gracias también a Xóchitl López Molina, ya doctora en filosofía, por seguir al pendiente de mi desarrollo profesional.

Mi agradecimiento a los lectores de mi tesis: al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, quien además muy amablemente me recomendó bibliografía al inicio de la maestría; a la Dra. Marcela García, por sus muy provechosos comentarios a mi trabajo y sus recomendaciones que me permitieron redactar unas conclusiones decentes y adecuadas; al Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl, por su confianza en mi trabajo, su cordialidad y su afabilidad. Agradezco en grado sumo a la Dra. María Antonia González Valerio, revisora de la tesis, por su interés en mi investigación, por darme la oportunidad de trabajar con ella en múltiples e interesantes actividades –principalmente en el Grupo interdisciplinario Arte+Ciencia– y por contactarme con la mejor persona en Madrid para mi estancia académica. Gracias al Dr. Alberto Constante López, mi tutor, por su paciencia, su lectura atenta y crítica, por motivarme a viajar y a vivir nuevas experiencias, pero sobre todo por su afecto y amistad... Y finalmente expreso mi enorme gratitud al Dr. Jacinto Rivera de Rosales, mi co-tutor en Madrid, quien me brindó todas las comodidades posibles durante mi estadía en la UNED, lo cual incluyó un cubículo de estudio en la Biblioteca de la universidad, la posibilidad de préstamos de libros en la misma, atención personalizada para resolver todas mis dudas acerca de las lecturas que realizaba en una especie de seminario sobre Idealismo Alemán y, sobre todo, su placentera compañía; agradezco además las lecturas que hizo a todos los avances de mi tesis aun cuando ya estaba yo en México, todo lo cual me demostró siempre su genuino y vivaz interés filosófico e intelectual. Esta tesis es en gran medida una continuación de nuestras charlas filosóficas y el resultado que aquí entrego no hubiera sido posible sin su favor.

ÍNDICE

• Abreviaturas.....	7
• Introducción.....	9
I. El contexto del problema.....	9
II. La relación entre tiempo y vida en el joven Hegel.....	15
III. Las cuestiones y la estructura de la tesis.....	17
• Capítulo 1: El tiempo como condición de posibilidad de la vida.....	19
1.1 El tiempo como abstracta subjetividad de la naturaleza.....	20
1.2 La concepción dinámica. Las fuerzas como subjetividad de la materia.....	27
1.3 Intensidad como mismidad de la materia. El paso de lo químico a lo orgánico...37	
• Capítulo 2: El tiempo como forma pura de la intuición en el ente vivo.....	46
2.1 Tiempo, alma animal y conciencia sensible.....	47
2.2 El problema de la afección y el sentimiento de sí.....	55
2.3 Automovimiento y hábito. El animal como “tiempo libre”.....	65
• Capítulo 3: Temporalidades teleológicas y corporalidad.....	75
3.1 Finalidad natural y cuerpo orgánico.....	76
3.2 Finalidad instintiva y cuerpo sentido (cuerpo propio).....	86
3.3 Los fines del espíritu y la espiritualización del cuerpo.....	94
• Conclusiones.....	104
• Bibliografía consultada.....	110

En efecto, al desplegar sus actos uno tras otro, primero uno y luego, seguidamente, otro más, el Alma iba engendrando, junto con el Acto, la sucesión consecutiva; y así, junto con cada nueva ideación consecutiva de la anterior, procedía a existir lo que no existía anteriormente porque tampoco había sido actualizada su ideación y porque la vida de ahora no era semejante a la anterior. A la vez, pues, que había una vida nueva, lo de “nueva” comportaba un tiempo nuevo. Así que la extensión de la vida comportaba tiempo, y el avance incesante de la vida comporta tiempo incesante, y la vida transcurrida comporta tiempo transcurrido. [...] Si, pues, uno dijera que el tiempo es la vida del Alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro, ¿parecería decir algo con sentido?

Plotino, *Enéada III, 7, 11*.

En cuanto que el $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$ se piensa a sí mismo como cambiante, pero permaneciendo simplemente consigo mismo dentro de este cambio, piensa la vida en general; y esto, el que se establezca sus momentos como un antagonismo existente, es el universo verdadero y vivo. Este viraje de la emanación de sí mismo, este pensamiento de sí mismo, es la eterna creación del universo.

G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

...y cuando se miró desde esos otros ojos, desde afuera, en aquel instante, también se conoció.

Alberto Chimal, *El juego más antiguo*.

Abreviaturas:

Obras de Hegel

<i>De Orbitis</i>	<i>Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarium</i> (Disertación filosófica sobre las órbitas de los planetas)
<i>Differenz (GW)</i>	<i>Differenz des Fichte'schen un Schelling'schen Systems der Philosophie</i> (en <i>Gesammelte Werke</i>) (Diferencia ente los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling)
<i>Enz.</i>	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse</i> (Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio)
<i>PhEO</i>	<i>Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse</i> (Enciclopedia filosófica para el curso superior)
<i>PhG</i>	<i>Phenomenologie des Geistes</i> (Fenomenología del espíritu)
<i>Philosophiam realem</i>	<i>Philosophiam realem, i. e. naturae et mentis ex dictatis hor. IV-V</i> (Filosofía real)
<i>WdL</i>	<i>Wissenschaft der Logik</i> (Ciencia de la lógica)

Obras de otros autores clásicos

<i>De Anima</i>	Aristóteles, <i>Sobre el alma</i>
<i>De generatione animalium</i>	Aristóteles, <i>Reproducción de los animales</i>
<i>De motu animalium</i>	Aristóteles, <i>Movimiento de los animales</i>
<i>De partibus animalium</i>	Aristóteles, <i>Partes de los animales</i>
<i>Ethica</i>	Baruch de Spinoza, <i>Ethica ordine geométrico demonstrata</i> (Ética demostrada según el orden geométrico)
<i>Physica</i>	Aristóteles, <i>Física</i>
<i>Grundlage</i>	J. G. Fichte, <i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i> (Fundamento de toda la doctrina de la ciencia)

<i>KrV</i>	Immanuel Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (<i>Crítica de la razón pura</i>)
<i>KU</i>	Immanuel Kant, <i>Kritik der Urteilskraft</i> (<i>Crítica de la facultad de juzgar</i>)
<i>MadN</i>	Immanuel Kant, <i>Metaphysische</i> <i>Anfangsgründe der Naturwissenschaft</i> (<i>Principios metafísicos de la ciencia de la</i> <i>naturaleza</i>)
<i>Metaphysica</i>	Aristóteles, <i>Metafísica</i>
<i>Monadologie</i>	Immanuel Kant, <i>Physischer Monadologie</i> (<i>Monadología física</i>)
<i>Opus Postumum</i>	Immanuel Kant, <i>Opus Postumum</i>
<i>Principia</i>	Isaac Newton, <i>Philosophiae naturalis</i> <i>principia mathematica</i> (<i>Principios</i> <i>matemáticos de la filosofía natural</i>)
<i>Recherches</i>	Xavier Bichat, <i>Recherches physiologiques</i> <i>sur la vie et la mort</i> (<i>Investigaciones</i> <i>fisiológicas sobre la vida y la muerte</i>)
<i>System 1800</i>	F. W. J. Schelling, <i>System des</i> <i>transzendentalen Idealismus</i> (<i>Sistema del</i> <i>idealismo trascendental</i>)

INTRODUCCIÓN

I. El contexto del problema:

“¿Cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral?”, puede leerse esta pregunta en el *Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán*¹, texto que al parecer fue escrito por Hegel en coautoría con Schelling y Hölderlin en el invierno de 1796-97, cuando eran compañeros en el Seminario de Tubinga. El planteamiento de dicha pregunta situaba en el centro del proyecto filosófico idealista el problema de la contraposición entre la naturaleza y la libertad, esto es, entre lo condicionado-sensible y lo incondicionado-suprasensible o, si se quiere ver así, entre lo objetivo y la actividad subjetiva. Al lanzar semejante cuestionamiento, los aún jóvenes protagonistas del idealismo alemán se consideraban herederos, por una parte, de la propuesta metafísica kantiana, la de la metafísica de la libertad (*Freiheit*), pues “en el futuro, toda la metafísica caerá en la moral”, y la primera idea de esta metafísica futura será la de la representación del sí mismo como un “ser libre, autoconsciente”; pero de igual modo heredaban, por otra parte, la problemática vislumbrada por el mismo Kant al respecto, pues un abismo se abría entre este ser autónomo y la heteronomía del mundo natural –según la concepción científica de la época– en el que se desenvuelve.

En efecto, puesto que el saber teórico es un saber de lo condicionado, esto es, de lo dado sensiblemente, la metafísica –cuyos objetos son siempre incondicionados– quedaba relegada por Kant de este ámbito². Para él la metafísica halla su lugar en el ámbito del saber práctico, el cual tiene que vérselas con lo no dado o incondicionado, es decir, con lo que aún se muestra como proyecto –como fin–, a saber, los objetos de la libertad. Pero a partir de esta división entre lo teórico y lo práctico Kant logró percatarse de la brecha abierta entre el modo de ser de la naturaleza –como heterónoma, mecánica– según el paradigma teórico-científico de la época y el modo de ser de lo humano –como autónomo, libre. Así, los principios teóricos que regían la concepción de la naturaleza –analizados en la *Crítica de la razón pura* y que tienen

¹ Puede encontrarse este texto en la edición de José María Ripalda de los *Escritos de juventud*, FCE, pp. 219-220.

² Si es posible una metafísica dentro del saber teórico de la naturaleza, es sólo como “conocimiento puro racional desde simples conceptos” que, no obstante, deberán tener un correlato empírico. *Vid. MAdN*, 469.

su lugar en el entendimiento (*Verstand*)³– no podían determinar el ámbito de la libertad. De igual modo, los principios que legislaban en el dominio de la libertad –principios de la razón (*Vernunft*) estudiados en la *Crítica de la razón práctica*– resultaban no ser determinantes en el mundo de lo natural. Lo primero se muestra porque los principios teóricos del entendimiento exigen siempre intuiciones dadas en la sensibilidad (*Sensibilität*), de lo cual carecen los objetos de la libertad que son representados más bien como cosas en sí mismas, incondicionadas. Lo segundo se muestra porque los principios de la razón exigen lo no dado o incondicionado, siendo que los objetos naturales son representados como condicionados en tanto que presentan una intuición sensible. El tránsito de un ámbito a otro quedaba vedado y esta imposibilidad puede manifestarse en las siguientes cuestiones: ¿cómo es que tiene lugar el ser humano en el mundo natural? ¿Cómo puede la naturaleza responder a los fines humanos? En suma, ¿cómo es posible que el ser humano, libre y autónomo, pueda actuar en un mundo mecánico y heterónomo?

El problema puede plantearse de este otro modo: ¿cómo ha de ser posible la armonía entre las leyes mecánicas de la naturaleza y las leyes de la libertad? Dice Kant: “el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella.”⁴ Debe subyacer en la naturaleza, señala en seguida, el fundamento para que semejante concordancia sea posible. Su sugerencia, desarrollada en la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar*, es pensar la naturaleza –que es concebida mecánicamente desde el punto de vista teórico– de un modo teleológico, es decir, como teniendo en sí misma una finalidad interna que se manifiesta principalmente en algunos de sus productos, a saber, los entes orgánicos y vivos. Esto implica ver en la naturaleza –teóricamente objetiva– una actividad subjetiva previa a la humana como fundamento de ella. Así resume Rivera de Rosales esta cuestión: “Podría ocurrir que para ser libres tuviéramos que admitir cierta libertad y conciencia a la misma naturaleza.”⁵ El problema de la propuesta kantiana es que, al estar esbozada desde su punto de vista trascendental, termina por no concederle a la naturaleza en

³ Hay que recordar aquí las facultades cognitivas que Kant distingue: la sensibilidad, la imaginación, el entendimiento, la facultad de juzgar y la razón.

⁴ *KU*, II.

⁵ J. Rivera de Rosales, *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, p. 22.

sí misma tal actividad subjetiva, sino que ésta es pensada en la naturaleza desde la perspectiva hipotética del ‘como si (*als ob*)’: la naturaleza (*Natur*) es pensada en este caso *como si* la subjetividad estuviera ya en ella⁶.

A partir de esta problemática abierta por Kant, Schelling decidió dedicarse a elaborar un sistema de todo el saber que incluyera una filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*), la cual habría de presentar el mundo natural como antecedente y condición del mundo de lo humano –el mundo de la libertad o lo que se comenzó a denominar entonces como espíritu (*Geist*). De este modo escribió *Ideas para una filosofía de la naturaleza* precisamente en las mismas fechas del *Primer Programa*, texto en el cual reconoce categóricamente –y ya no sólo ‘como si’– que la naturaleza presenta en sí una causalidad teleológica y no solamente mecánica: “el mecanicismo no es, ni mucho menos, lo que constituye la naturaleza. Porque en cuanto entramos en el reino de la naturaleza orgánica, cesa para nosotros toda vinculación mecánica entre causas y efectos. Todo producto orgánico existe por sí mismo.”⁷ La evidencia de organicidad en la naturaleza manifiesta una actividad subjetiva en ella que prelude ya el acontecer del espíritu, como si el espíritu estuviera de hecho en la naturaleza misma aún en un estado de alienación del cual irá liberándose en un proceso lento e incluso doloroso. La respuesta que Schelling daba a aquella pregunta formulada en el *Primer Programa* sería esta: “La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible.”⁸

Puesto que la naturaleza manifiesta ya en sus productos orgánicos una actividad espiritual, teleológica, en ella se da entonces una primera unidad entre lo objetivo y lo subjetivo de la que Spinoza se había percatado, pues él fue “el primero que contempló conscientemente espíritu y materia como una única cosa, pensamiento y extensión únicamente como modificaciones del mismo principio.”⁹ Estas primeras ideas fueron desarrolladas por Schelling más a fondo dos años después en su obra *Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza*. En este texto destaca la distinción spinozista entre *natura naturans* y *natura naturata*¹⁰, es decir, entre la naturaleza en cuanto productora y la naturaleza en cuanto

⁶ Esto implicó, como se verá oportunamente en la tesis, que se objetivara al ente orgánico nuevamente con fines teóricos y científicos, desplazando el objetivo primero, el práctico. *Vid. infra*, capítulo 3.

⁷ Schelling, “Introducción a *Ideas para una filosofía de la naturaleza*”, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, p. 96.

⁸ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰ “Por Naturaleza naturalizante (*natura naturans*) debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto

producto, lo que equivalía para Schelling a la distinción entre la naturaleza como sujeto y la naturaleza como objeto¹¹. La filosofía de la naturaleza, en su carácter científico como física especulativa o física spinozista¹², habría de concebir la naturaleza “en la medida en que es al mismo tiempo productiva y producto”¹³, distinguiéndose de este modo tanto de la filosofía trascendental –la kantiana y la fichteana– como de la física empírica, pues estas ven la naturaleza como acabada y dada a la subjetividad, mientras que la filosofía de la naturaleza la ve como producida y puesta por sí misma.

Esto no quiere decir que la filosofía de la naturaleza desdeñara, por un lado, a la física empírica, pues los datos que esta aporta a aquella son de suma importancia para su desarrollo. Pero más aún, si al sujeto humano le está permitido el acceso a la investigación de la naturaleza es porque ella misma, en tanto que actividad subjetiva y libre, lo permite: “Ciertamente, sería imposible echar una mirada a la construcción interna de la naturaleza si no fuera posible intervenir en la naturaleza por medio de la libertad. Es verdad que la naturaleza actúa abierta y libremente, pero nunca aisladamente.”¹⁴ Por tanto, la naturaleza, en un acto de libertad, responde las preguntas que el ser humano le plantea por medio de sus experimentos. Ahora bien, por otro lado, la filosofía de la naturaleza tampoco desdeñaba la filosofía trascendental, sino que más bien pretendía completarla. Así lo afirmó Schelling a Fichte en una carta de 1800: “ya no considero a la *Naturphilosophie* y a la filosofía trascendental como ciencias opuestas, sino solamente como partes opuestas de una y la misma totalidad, a saber, el sistema de la filosofía.”¹⁵ Si la labor de la filosofía trascendental

se le considera como causa libre. Por Naturaleza naturalizada (*natura naturata*), en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse.” *Ethica*, parte I, proposición 29, Escolio. Schelling comenzó sus estudios de la filosofía spinozista poco antes de 1795, según lo que manifiesta la declaración que hizo a Hegel en una carta del 4 de febrero de ese año: “Entretanto, ¡me he convertido en spinozista! No te asombres. Pronto sabrás en qué sentido: para Spinoza el mundo (el objeto simplemente en oposición frente al sujeto) era todo, para mí es el Yo.” Así, para Schelling la naturaleza no era más que manifestación de ese Yo absoluto o Yo puro, del que se encargará cinco años después (en 1800) en su *Sistema de idealismo trascendental* en el que pretendió ampliar los límites del idealismo tal como hasta entonces se había presentado en Kant y Fichte, incluyendo en él lo que había quedado rezagado: la materialidad objetiva de la naturaleza que era también manifestación del Yo.

¹¹ Vid. Schelling, “Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza”, en *op. cit.*, p. 131.

¹² Vid. *ibid.*, pp. 121-122.

¹³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵ Carta de Schelling a Fichte, 19 de noviembre de 1800.

–expuesta por Fichte en sus elaboraciones de la *Doctrina de la ciencia*– era explicar cómo surge lo real desde la idealidad humana –como conocimiento–, entonces la filosofía de la naturaleza debía ir en dirección contraria, explicando cómo surge la idealidad humana a partir de la actividad de la realidad natural. Esto implicaba que en algún punto ambas partes del sistema del saber se encontrarían.

La naturaleza, en tanto que espíritu visible, se presentaba como sujeto-objeto objetivo frente al sujeto-objeto subjetivo de la autoconciencia humana, la cual tenía su génesis en la actividad productivo-subjetiva de la naturaleza, es decir, en la naturaleza como *natura naturans*¹⁶. Si el objetivo de la filosofía de la naturaleza era mostrar este surgimiento principalmente a partir de la naturaleza orgánica, entonces la construcción que de la naturaleza hiciera el filósofo había de tener como objetivo la vida y esto es lo importante a destacar. La filosofía de la naturaleza ha de ser construida desde el paradigma orgánico y, por tanto, el concepto de vida ha de ser el que dé dirección a dicha construcción. Al respecto señala Rivera de Rosales lo siguiente: “la naturaleza orgánica, situada en la cumbre de la génesis natural, nos proporciona la clave de lo que ocurre en toda ella, a saber, la autorganización real-ideal de la misma. La filosofía de la naturaleza tendría entonces por misión mostrar cómo la naturaleza desde sí misma es la manifestación visible del espíritu, de nuestra prehistoria trascendental.”¹⁷ Si la naturaleza se presenta entonces como el antecedente de la libertad humana, ella misma ha de manifestar ya el desarrollo de esta libertad en sus productos, sobre todo, los orgánicos, lo que el mismo Hegel tenía ya en cuenta al momento de escribir su texto *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* en 1803:

La naturaleza... tiene libertad, pues no es un ser en reposo, sino a la vez un devenir, un ser que no se escinde y se sintetiza desde afuera, sino que se divide y se unifica en sí mismo y no se pone libremente en ninguna de sus figuras como algo meramente limitado, sino como el todo. Su desarrollo inconsciente es una reflexión de la fuerza viviente, que se escinde sin cesar, pero se pone a sí misma en cada figura limitada siendo idéntica y, en esta medida, ninguna figura de la naturaleza es limitada, sino libre.¹⁸

¹⁶ “No es de la *natura naturata* de donde procedería la autoconciencia humana, sino de la *natura naturans*.” J. Rivera de Rosales, “Schelling: la Naturaleza como Espíritu Visible”, en Manuel José Do Carmo Ferreira (coord.), *A génesis do Idealismo Alemão*, p. 223.

¹⁷ *Ibid.*, p. 243.

¹⁸ *Differenz (GW)*, 73.

A partir de estas consideraciones Hegel creyó importante también elaborar una filosofía de la naturaleza como parte de su proyecto sistemático que incluiría una filosofía del espíritu como un momento posterior, pero antecedida por una ciencia de la lógica cuyo objeto es la idea pura (*reine Idee*)¹⁹ como unidad absoluta de lo objetivo y lo subjetivo o, en palabras de Hegel, como “la unidad absoluta del concepto y de la objetividad”²⁰ –con lo que se diferencia en esto del proyecto schellingiano. Para Hegel la naturaleza no sería más que la manifestación exterior de la idea y todos sus productos, por tanto, serían en este sentido productos ideales: “la exterioridad constituye la determinación en que está la idea como naturaleza.”²¹ La filosofía de la naturaleza tendría que considerar todo fenómeno natural como producto de una actividad ideal que tiende a desarrollarse hasta la constitución del ente orgánico y vivo en el que la libertad comienza a cobrar realidad: “Lo supremo hacia lo cual tiende la naturaleza en su existencia es la vida.”²²

Al igual que Schelling, Hegel creía que la filosofía de la naturaleza no debía desechar los datos de las ciencias empíricas, pues la filosofía “ha de concordar con la experiencia de la naturaleza.”²³ No obstante, aunque desde esta perspectiva la física empírica resultaba ser supuesto y condición de la filosofía de la naturaleza, ésta debía de tener como fundamento “la necesidad del concepto.”²⁴ La filosofía de la naturaleza tendría pues como labor la de pensar todo fenómeno natural –descubierto por la ciencia empírica– como producto de una actividad ideal y ver en él la lógica conceptual que le subyace, esto es, descubrir en su objetividad lo que de subjetivo hay en él. En otras palabras, la filosofía de la naturaleza hegeliana tiene como objetivo el de evidenciar todos los momentos de subjetividad que se presentan en el mundo natural y el lugar que ocupan en la lógica de la naturaleza cuyo fin es el surgimiento de lo orgánico y vivo. Así, la física mecánica tendría que devenir, bajo el paradigma orgánico que rige la filosofía de la naturaleza, en física orgánica –aquella “física en grande” que los autores del *Primer Programa* esperaban para las épocas futuras.

¹⁹ *Vid. Enz.*, § 19.

²⁰ *Enz.*, § 213. La idea, como unidad pura de lo objetivo y subjetivo, vendría a ser para Hegel el momento antecedente y absoluto a la manifestación de dicha unidad en la naturaleza (sujeto-objeto objetivo) y en el espíritu (sujeto-objeto subjetivo).

²¹ *Enz.*, § 248.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, § 246.

²⁴ *Idem.*

Ahora bien, puesto que la filosofía de la naturaleza ha de comenzar, por una parte, pensando lo más abstracto, es decir, lo más carente de concepto (*Begriff*) en la naturaleza, y puesto que, por otra parte, la exterioridad es la característica esencial del mundo natural, resulta que el espacio (*Raum*) ha de ser aquello con lo que se ha de partir en esta parte del sistema. El espacio es el primer momento de exterioridad de la naturaleza, indeterminado e ilimitado por su inmediatez, mostrándose por ello mismo como objetividad abstracta y condición de toda objetividad natural. Frente al espacio aparece el tiempo (*Zeit*) como el momento de la negatividad natural, esto es, de la limitación y la determinación que se manifiesta primeramente en el punto en tanto que es negación del espacio, por lo que el tiempo se revela como abstracta subjetividad y condición de toda subjetividad natural. Cabe sospechar entonces una relación relevante entre el concepto de tiempo –abstracta e inmediata negatividad– como condición natural de toda subjetividad y el concepto de vida –negatividad interiorizada– como el momento cumbre de la subjetividad en la naturaleza. Esta sospecha es la principal guía de esta tesis, y no de otra cosa trata más que de mostrar dicha relación que, a mi parecer, ha sido poco explorada en los estudios hegelianos.

II. La relación entre tiempo y vida en el joven Hegel:

El concepto de vida resultaba ya de suma importancia por su talante filosófico y especulativo para el joven Hegel, según lo deja ver en el texto titulado *Fragmento de sistema*²⁵ de 1800. Allí Hegel resalta la oposición existente en el movimiento de la vida entre la “multiplicidad de los vivientes” en cuanto individuos orgánicos que, no obstante, se relacionan unos con otros y están, en este sentido, unificados. La vida (*Leben*) es para Hegel el movimiento infinito que posibilita dicha oposición de vivientes –que no son más que exteriorizaciones o manifestaciones suyas– y la misma relación entre ellos. En otras palabras, esta oposición y relación simultánea entre vivientes se da dentro del mismo movimiento de la vida que se manifiesta así como unidad absoluta y sintética: “la vida es la unión de la unión y de la no-unión.” La semejanza de esta definición de la vida con la definición de lo absoluto que tres años después dará no es casual: la vida será para Hegel la expresión natural del absoluto

²⁵ Este texto también está incluido en la edición de J. M. Ripalda de los *Escritos de juventud*, pp. 399-405.

mismo en cuanto es “la identidad de la identidad y la no-identidad.”²⁶ Se entiende, por ello mismo, que el ser humano –“la vida que contempla la naturaleza, la vida pensante”– abstraiga de la vida todo lo finito y eleve su infinitud pura llamándola ‘Dios’; pero entonces esta vida que piensa, vuelta religiosa, deviene en una vida que adora.

Ahora bien, lo que me parece sumamente importante a destacar del *Fragmento* es una breve afirmación que viene muy al caso del tema que ocupa esta tesis. Allí se dice que, así como hay una antinomia objetiva entre la objetividad pura y real y la objetividad configurada y posible –“a causa de la subjetividad vinculada con ella”–, existe también necesariamente “la antinomia del tiempo, la antinomia entre el instante y el tiempo de la vida (*die Antinomie der Zeit, der Moment und die Zeit des Lebens*).” Hegel estaría presuponiendo con esto la dialéctica del juicio teleológico planteada por Kant. En el § 69 de su *Crítica de la facultad de juzgar* Kant explica que dicha facultad cognitiva, al carecer de un concepto objetivo del entendimiento para determinar como cuerpo orgánico a cierto objeto que se le presenta entre el entramado de la naturaleza, debe valerse de un principio subjetivo de la razón a partir del cual poder juzgar tal objeto como un fin natural (*Naturzweck*). Siendo así, la facultad de juzgar, que en vez de ser determinante se vuelve reflexionante²⁷, entra en contradicción respecto de los entes naturales: por una parte juzga que “toda producción de cosas materiales es posible según leyes mecánicas”, pero por otra parte juzga que “alguna producción de las mismas no es posible según leyes meramente mecánicas”²⁸, pues su producción parece ser también teleológica. La apuesta de Hegel para resolver dicha antinomia, expuesta años después en sus planteamientos de filosofía de la naturaleza, es la de poner en movimiento dicha dialéctica a modo tal que pueda pensarse la naturaleza como un desarrollo que, por superación y subsunción (*Aufhebung*), pase desde sus momentos más abstractos de mecanicidad hasta los más concretos de organicidad. Podría decirse pues que, así como la objetividad configurada –el cuerpo orgánico– es superación y subsunción de la objetividad pura –el cuerpo meramente mecánico–, el tiempo de la vida –el tiempo interiorizado y dominado por el ente vivo²⁹– es superación y subsunción del instante³⁰ –el tiempo mecánico.

²⁶ *Differenz (GW)*, 64.

²⁷ *Vid. infra*, capítulo 3.

²⁸ *KU*, § 70.

²⁹ *Vid. infra*, capítulo 2.

³⁰ En la “Filosofía de la naturaleza” de la *Enciclopedia* Hegel habla del ahora (*Jetzt*) –en vez del instante (*Moment*)– como el tiempo de la naturaleza mecánica. *Vid. infra*, capítulo 1.

Así, la filosofía de la naturaleza hegeliana está igualmente construida bajo el paradigma orgánico, por lo que la vida es concebida como el hilo conductor del desarrollo de la naturaleza misma. Dice un Hegel aún joven en el *Fragmento* que la vida “como multiplicidad es una infinita variedad de organizaciones, de individuos; como unidad es un todo único, organizado, separado y unificado: la naturaleza. Ella es un poner de la vida.” Con esto parece sugerir ya lo que unos años más adelante comenzará a desarrollar en sus esbozos de filosofía de la naturaleza, primero en los cursos jenenses de 1807 y diez años después en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, a saber, que la naturaleza conlleva un movimiento orgánico desde sus más abstractas manifestaciones produciendo primero todo el mundo inorgánico-mecánico como condición y posibilidad del fenómeno de la vida misma que implicará su culmen. En este sentido, el tiempo mecánico, cuyas determinaciones desarrolladas aún en la exterioridad espacial no pasan de ser un fugaz ‘ahora’, es condición del tiempo de la vida –o tiempo libre (*freie Zeit*)³¹– en el que, siendo su superación y subsunción, logran concretizarse sus determinaciones como pasado, presente y futuro. “La naturaleza es en sí un todo viviente”³², afirma un Hegel ya maduro.

III. Las cuestiones y la estructura de la tesis:

La sospecha que guía la tesis es, como quedó dicho, que hay una importante relación entre el concepto de tiempo y el concepto de vida en la filosofía de Hegel. Ahora bien, para que esta sospecha funja efectivamente como guía a modo tal que el tema no resulte excesivo y se desvíe del asunto principal, hay que plantear algunas preguntas basadas en lo anterior para esbozar un camino a seguir en la reflexión que ocupa esta tesis. Primero, si el tiempo es la condición de posibilidad de toda subjetividad y, con ello, de la vida, ¿cuál es el rol del tiempo en el proceso de la naturaleza que va desde lo mecánico hasta lo orgánico? Segundo, si lo vivo es visto como el inmediato aparecer de la subjetividad en cuanto tal en la naturaleza, es decir, como primera unidad de concepto y realidad que antecede al espíritu –o conciencia humana–, ¿podría pensarse que hay vivientes no humanos que logran ser también conscientes

³¹ *Vid. infra*, capítulo 2.

³² *Enz.*, § 251.

y cómo entra en juego el tiempo para pensar dicha posibilidad? Tercero, puesto que lo vivo es sujeto y esto implica que el concepto (*Begriff*) subyace inmanente a su materia como fin a partir del cual se llevan a cabo los procesos orgánicos –que son esencialmente temporales–, ¿qué función desempeña el concepto de teleología o finalidad en cada uno de estos procesos vitales-temporales? Cada uno de los capítulos de esta tesis está dedicado a desarrollar e incluso problematizar cada uno de estos cuestionamientos, por lo que el presente trabajo está dividido en tres capítulos.

En el primer capítulo se sigue el mismo camino que realiza Hegel en su filosofía de la naturaleza, desde la explicación de la naturaleza mecánica hasta la síntesis de todos los momentos en el organismo geológico –la Tierra– como presupuesto de la vida, para analizar cómo el tiempo lleva a cabo un proceso de interiorización en los cuerpos físicos hasta la constitución del cuerpo orgánico y vivo. En el segundo capítulo se pretende defender la idea de que hay entes vivos –los animales– que tienen un conocimiento, al menos sensible, del mundo que les rodea y de sí mismos, en donde el tiempo ya interiorizado en el alma del animal –tiempo como forma pura de la intuición– ejerce una labor esencial. En el tercer y último capítulo se analiza el concepto de teleología como concepto especulativo sumamente importante en la relación entre tiempo y vida, y en las distintas determinaciones del cuerpo vivo –como cuerpo orgánico, cuerpo sentido, cuerpo propio y cuerpo espiritualizado.

El texto principal en el que se basa esta tesis es la “Filosofía de la Naturaleza” de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*³³, aunque no faltan referencias a otras obras hegelianas que ayudan a esclarecer los problemas. Igualmente se hace alusión constantemente a otros pensadores clásicos y contemporáneos de Hegel sin los cuales no se lograría una buena comprensión del asunto y con los que el mismo Hegel entra en diálogo. Pensar un problema filosófico –como es el del tiempo o el de la vida– a través de Hegel exige y requiere seguir, en buena medida, la misma aventura del pensamiento que el filósofo de Stuttgart siguió; sólo así quizás sea posible dar más pautas de interpretación de su filosofía y de problematización de la cuestión –lo que espero que se haya logrado en esta tesis.

³³ La primera edición de esta obra fue en 1817, y diez años más tarde sale una segunda edición.

CAPÍTULO 1 EL TIEMPO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA VIDA

La época de Hegel es una época de disputas entre las ciencias físicas –de gran popularidad y aceptación– y las ciencias de la vida –no tan aceptadas aún. Las leyes de la materia que postulaban los físicos no parecían funcionar en los fenómenos de la vida estudiados por botánicos y zoólogos. Ya el mismo Xavier Bichat, en el siglo XVIII, había hecho esta denuncia aun reconociendo el éxito de la teoría de la gravedad de Newton: “la época de este grande hombre fue la más señalada del entendimiento humano... Pero esta época tan distinguida para las ciencias físicas fue nula para las fisiológicas: ¿qué digo? Sirvió para atrasar sus progresos, y muy pronto no se vió otra cosa que atracción e impulsión en los fenómenos vitales.”³⁴ Ante esto, algunos científicos –como Stahl, quien “conoció la falta de conformidad de las leyes físicas con las funciones de los animales”³⁵ y toda función vital en general–, postularon la idea de un principio vital –llamado así por Barthez– que permitiera explicar los fenómenos vitales pero que resultaba no ser otra cosa que “una abstracción”³⁶. El desafío de Hegel ante este panorama era, por supuesto, enorme. ¿Cómo explicar el fenómeno de la vida sin contrariar las leyes de la física, pero sin reducirlo a ellas?

Lo que se expone en este capítulo no es más que el intento de Hegel en su *Filosofía de la Naturaleza* por explicar conceptualmente, esto es, filosóficamente, el paso desde lo más abstracto de la naturaleza –espacio, tiempo y materia en un nivel mecánico– hasta llegar a lo vivo como el fin último de la naturaleza misma, la frontera a partir de la cual surge el Espíritu (*Geist*). En este intento Hegel va discutiendo con cada una de las ciencias naturales, tomando ante ellas una postura y apropiándose de lo más valioso para lograr su objetivo: explicar cómo la naturaleza misma lleva un proceso interior de autoproducción que la lleva a manifestar aquel fenómeno tan interesante como misterioso que es la vida, cuya posibilidad está puesta ya en una de las primeras manifestaciones aún abstractas y casi vacías que es el tiempo. Es importante aclarar que no se pretende aquí ir explicando todos los pasos de la filosofía de la naturaleza de Hegel –que no son ni siquiera siempre los mismos en sus distintas exposiciones

³⁴ Xavier Bichat, *Anatomía general aplicada a la fisiología y a la medicina*, vol. 1, p. 39.

³⁵ *Ibid.*, p. 40.

³⁶ *Idem.*

desde los cursos jenenses hasta la *Enciclopedia*–, sino sólo los más relevantes para mostrar el surgimiento de lo orgánico, de su interioridad y subjetividad. Lo que se pretende resaltar son sólo los momentos de la naturaleza que conllevan una manifestación subjetiva importante para la unión entre tiempo y organismo vivo.

1.1 El tiempo como abstracta subjetividad de la naturaleza:

Hegel aborda el estudio del concepto de tiempo en la primera parte de su *Filosofía de la Naturaleza*: la Mecánica. Considerando que el objeto de estudio de la mecánica –según la ciencia moderna– es la determinación de la materia en cuanto es móvil, el análisis del tiempo así como del espacio resulta indispensable en tanto que ambos conceptos son condiciones de posibilidad de la materia y del movimiento. La mecánica, según la filosofía de la naturaleza hegeliana, debe estudiar la primera manifestación de la Idea (*Idee*) que, en su máxima exterioridad (*Äußerlichkeit*)³⁷, da lugar –y en este orden– al espacio, al tiempo, al movimiento y a la materia. No es arbitrario que Hegel comience la mecánica –y con ella toda la *Filosofía de la Naturaleza*– con los conceptos de espacio y tiempo: se trata de penetrar con el pensamiento hasta lo más abstracto, lo más pobre, lo más carente de concepto (*Begriff*) y de interioridad en la naturaleza misma. Y el espacio resulta ser de los dos conceptos el más abstracto, el límite último con el que el pensamiento se topa al pensar la naturaleza.

El espacio (*Raum*) es definido por Hegel como la primera e inmediata abstracción de la naturaleza, carente de mediación, puro ser ‘partes extra partes’ o ser uno-junto-a-otro (*Nebeneinander*), sin ninguna determinación³⁸. Dicho de otro modo, el espacio es la absoluta indiferencia de la exterioridad natural; indiferencia porque nada hay aún determinado en él, o sea, es mera posibilidad continua o cantidad pura. En uno de sus primeros textos en los que Hegel comienza a esbozar lo que será su sistema, nos dice que el espacio es “el concepto inmanente como inmediato o en el elemento de la indistinción.”³⁹ Pero si se pretende dar cuenta de las determinaciones naturales –y, en general, de toda determinación real– resulta

³⁷ Vid. *Enz.*, § 247.

³⁸ Vid. *ibid.*, § 254.

³⁹ *Philosophiam realem*, 10.

necesario postular algo más que la mera indistinción espacial, es necesario buscar aquello primero que niega esa abstracta inmediatez del espacio y que dará lugar a un segundo momento que será el de la mediación. Retomando ciertas tesis pitagóricas, el punto (*Punkt*) será para Hegel ese primer ser-puesto (*Gesetzsein*) del espacio, su propia negación, negación del espacio puesta en el espacio mismo⁴⁰, la primera y más abstracta aparición de la individualidad en el vacío continuo, el momento primero de toda determinación. Con esto no se quiere decir que el espacio esté constituido de puntos, sino más bien que a partir del punto se desarrollan las siguientes determinidades espaciales, a saber: la línea –en cuanto punto superándose a sí mismo (*sich aufhebend*)– y la superficie –en cuanto es un estar-siendo afuera de sí (*außer sich seiend*) de la línea⁴¹.

Ahora bien, si el punto es negación del espacio (*Negation des Raums*) –en cuanto primera determinación que aparece frente a la indiferencia espacial y que se desarrolla en línea y superficie–, entonces debe haber detrás una negatividad (*Negativität*) que posibilite su aparición: esa negatividad es el tiempo (*Zeit*)⁴². Con el punto como negación espacial del espacio aparece el tiempo como lo otro negativo del espacio: en otras palabras, frente a la quietud e indiferencia espacial aparece la inquietud y la diferencia temporal que se manifiesta primeramente como punto. Es por esto que Derrida, en su texto *Ousía y grammé*, dice: “De una cierta manera siempre es demasiado tarde para plantear la cuestión del tiempo. Éste ya ha aparecido. El ya-no-ser y el ser-todavía que ponían en contacto la línea y el punto y la superficie con la línea, esta negatividad en la estructura de la *Aufhebung* que producía la

⁴⁰ *Vid. Enz.*, § 254-255. Para lo relacionado con la visión hegeliana sobre el punto y su consecuente desarrollo en línea, superficie y volumen dentro de la doctrina pitagórica, véanse las *Lecciones sobre la historia de la filosofía 1*, FCE, pp. 206-207. En cuanto a la consideración de la teoría pitagórica de una música universal, resultado de los movimientos de las esferas celestes, me parece interesante la siguiente observación hegeliana para el tema que aquí nos ocupa: según narra Aristóteles, los pitagóricos creían que los sonidos producidos por dichas esferas eran irreconocibles al oído humano debido a que estábamos inmersos en ellos –como el herrero está inmerso al sonido de su martillo– en tanto que formábamos parte de los movimientos celestes; al respecto, Hegel niega la posibilidad de dichos sonidos, ya que, por una parte, no hay frotamientos entre los cuerpos celestes que produzcan sonidos como consecuencia de la elasticidad de la materia, y por otra parte, “el espacio puro y el tiempo puro, que son los momentos del movimiento, sólo cobran voz propia y viva en el cuerpo animado y sólo en el verdadero animal alcanza el movimiento esta individualidad fija y peculiar.” (p. 211). El principal objetivo de esta tesis justo es demostrar cómo particularmente el tiempo logra realidad consistente en el fenómeno de la vida, hecho que se hace manifiesto en la voz que expresa el dolor del viviente.

⁴¹ *Vid. Enz.*, §255.

⁴² *Vid. ibid.*, § 257.

verdad de la determinación anterior, era el tiempo.”⁴³ El tiempo fue lo que acompañó al punto en su aparición como negación espacial del espacio; mejor aún, el tiempo, en cuanto negatividad, fue lo que posibilitó esa negación del espacio que es el punto. Siguiendo nuevamente a Derrida, para Hegel se torna necesario pensar el punto –como negación primera del espacio– y el tiempo –en tanto está presentado aquí como la negatividad abstracta de la naturaleza– en mutua relación: “El punto y el tiempo son pensados en esta circularidad que los pone en contacto entre sí.”⁴⁴

Con lo dicho hasta aquí se pretende destacar dos cosas: 1) el carácter abstracto que en común tienen espacio y tiempo, y 2) la diferencia esencial que en su abstracción tiene el tiempo frente al espacio –diferencia que en este nivel aún no subsiste pero que, sin embargo, es de gran importancia para su relación con la vida. En efecto, como se ha visto, tanto espacio como tiempo son las primeras abstracciones naturales: el espacio es la abstracta exterioridad natural y el tiempo –en tanto es negación del espacio– la abstracta negatividad. Este carácter abstracto de espacio y tiempo lleva a Hegel a favorecer –no sin reservas– la definición kantiana que los toma como idealidades o formas puras (*reine Formen*)⁴⁵, definición que niega el carácter substancial-absoluto del espacio y del tiempo que Newton, en sus *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, les había otorgado: “El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo fluye uniformemente [...] El espacio absoluto, tomado en su naturaleza, sin relación a nada externo, permanece similar e inmóvil.”⁴⁶ Pensados así como absolutos, el espacio y el tiempo, que Newton considera verdaderos, son independientes tanto uno frente al otro como frente a

⁴³ J. Derrida, “Ousía y grammé”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 76.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁵ Idealidades en cuanto carentes de toda otra determinación, no como idealidades de una subjetividad trascendental según el sentido kantiano.

⁴⁶ *Principia*, Definiciones, Escolio. Cabe aclarar aquí que dicha concepción newtoniana está inserta en la tradición neoplatónica inglesa que opuso su peculiar idea del espacio frente a la cartesiana, sobre todo en la disputa que mantuvieron por correspondencia Henry More y René Descartes y que muy probablemente influyó en Newton. More insiste en la distinción entre el espacio puro inmóvil y los entes materiales que se mueven en el espacio, otorgando al espacio puro o absoluto características de los entes espirituales (ser uno, simple, indivisible, eterno, incorpóreo, infinito, necesario, etc.) llevándolo a la identificación con la propia extensión divina, lo que permitirá explicar fenómenos naturales que no pueden ser explicados de un modo meramente mecánico –según pretendía la filosofía cartesiana– como la propia gravedad, por ejemplo. Acerca del pensamiento de More y de su discusión con Descartes, véase de Alexandre Koyré, “Extensión indefinida o espacio infinito (Descartes y Henry More)” y “Dios y espacio, espíritu y materia (Henry More), en *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, pp. 107-146.

los entes espacio-temporales: estos vendrían a caer en el espacio y en el tiempo como en una especie de contenedor distinto a ellos. Sin embargo, para Hegel no es posible aislar los distintos elementos de la realidad, ya que cada momento del sistema sólo lo es gracias a todos los demás; él pretende mostrar que todo momento remite a todos los otros y sin ellos no sería posible. Aquí en concreto hace ver que no es posible pensar el espacio sin el tiempo, pues no hay en la realidad un espacio si no es un espacio inquietado, móvil, afectado por el tiempo. El verdadero espacio no es el espacio inmóvil, sino el espacio temporalizado o, dicho en otras palabras, el espacio halla su verdad en su otro negativo: el tiempo. De igual modo, no es posible pensar el tiempo sin un espacio al cual inquietar. Por otro lado, el verdadero modo de pensar esta unidad de espacio-tiempo es sólo considerándola como una abstracción de los mismos entes espacio-temporales, lo que quiere decir en todo caso que ni espacio ni tiempo tienen realidad fuera de dichos entes. Respecto del tiempo dice Hegel –frente a la consideración newtoniana: “En el tiempo, *se dice*, surge y perece todo. [...] Pero no es en el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese devenir, ese surgir y perecer, el abstraer que-está-siendo; es Cronos que lo pare todo y devora sus partos.”⁴⁷ Pensado como abstracción o como forma pura no es posible que se dé el tiempo en la realidad natural sin los entes temporales como su propio contenido. Y aquí es preciso señalar en qué sentido Hegel se distancia también del mismo Kant.

Kant aborda el problema del espacio y del tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*, obra en la que pretende, a grandes rasgos, hacer un estudio trascendental del conocimiento humano, es decir, analizar el modo *a priori* en el que el ser humano conoce algo⁴⁸, delimitando cada una de las facultades cognitivas y estudiando sus respectivas funciones. Lo anterior es con el fin de ver los alcances y límites de la razón humana en su acto de conocer y saber, finalmente, si la metafísica tiene cabida dentro de esos límites y constituye, por tanto, un campo legítimo del conocimiento⁴⁹. Ahora bien, si según lo visto no todos los elementos del conocimiento objetivo provienen de la experiencia sensible –ya que una parte de él se da *a priori*, es decir,

⁴⁷ *Enz.*, §258. La cursiva es mía. Me parece importante subrayar en la cita ese “se dice” con el que Hegel contrasta lo que habitualmente se cree que es el tiempo y lo que, a su parecer, es en verdad el tiempo. Contraste por demás interesante considerando que la definición hegeliana del tiempo iría, según lo visto, contra la definición newtoniana que pretendía ser la verdadera frente a la que Newton consideraba la concepción vulgar. De este modo, Hegel desplaza la pretendida definición verdadera del tiempo –y, claro está, del espacio también– de Newton a una concepción igualmente vulgar.

⁴⁸ *Vid. KrV*, B25-26.

⁴⁹ *Vid. ibid.*, Prólogos a la primera y segunda edición.

por la intervención necesaria de la actividad de las facultades cognitivas–, sí es verdad que todo conocimiento comienza con dicha experiencia. Dicho en otras palabras, todo conocimiento comienza cuando se produce una sensación en el sujeto cognoscente, es decir, cuando se ve afectada la sensibilidad del sujeto. La sensibilidad es definida por Kant como “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones”⁵⁰ y dos son las condiciones de posibilidad para la ordenación objetiva de dichas representaciones: espacio y tiempo. En este sentido, espacio y tiempo son formas puras (*reine Formen*) –*a priori*, claro está– de la sensibilidad, o sea, son condiciones de posibilidad para la representación sensible y objetivable de fenómenos u objetos: el espacio posibilita la representación de fenómenos como exteriores u objetos espaciales –y por esto es forma pura del sentido externo⁵¹– y el tiempo es condición de los fenómenos interiores o de la intuición de sí mismo –y por ello es forma pura del sentido interno⁵². Pero si para Kant espacio y tiempo sólo son formas puras de la sensibilidad o condiciones subjetivo-trascendentales para la representación sensible de fenómenos, para Hegel espacio y tiempo son, antes que nada, formas puras de la naturaleza misma o, para decirlo de otro modo, son condiciones absolutas –y aquí con ‘absoluto’ se debe pensar en algo que no es ni subjetivo ni objetivo pero que, sin embargo, abarca a ambos– de todo ente natural.

Ahora, lo interesante aquí es el modo en que Hegel relaciona la distinción que hace Kant, desde su filosofía crítico-trascendental, entre espacio y tiempo –según la cual el primero es forma pura de la exterioridad objetiva y el segundo es forma pura de la interioridad subjetiva– con la distinción que él mismo hace, desde su filosofía del absoluto, entre dichos conceptos. Si bien al nivel de abstracción en el que Hegel trabaja y analiza los conceptos de espacio y tiempo no es posible aún pensar como tal en términos de objetividad y subjetividad, Hegel se vale de la distinción kantiana para sentar las bases de lo que dialécticamente se irá determinando como objetivo y subjetivo. Así, para Hegel el espacio será condición natural de toda objetividad mientras que el tiempo será condición natural de toda subjetividad: “así como al espacio no le concierne la distinción entre la objetividad y una conciencia subjetiva que se le enfrente, tampoco la tal distinción concierne al tiempo. Si estas determinaciones

⁵⁰ *KrV*, A19 (B23).

⁵¹ *Vid. ibid.*, A22-30 (B37-45).

⁵² *Vid. ibid.*, A30-41 (B46-58).

[de objetividad y subjetividad] se aplicaran al espacio y al tiempo, el espacio sería la objetividad abstracta y *el tiempo la abstracta subjetividad*.”⁵³ Siguiendo la distinción kantiana entre espacio y tiempo, pero desde el punto de vista de lo absoluto, tenemos que el espacio es la forma pura de la exterioridad material –objetividad– de todo ente natural mientras que el tiempo es la forma pura de toda interioridad –subjetividad– que pueda manifestarse en la materialidad de un cuerpo.

Resulta de lo anterior que si el tiempo es la abstracta subjetividad (*abstrakte Subjektivität*) de la naturaleza, entonces “el tiempo es el mismo principio que el YO=YO de la autoconciencia pura, pero es el Yo o el concepto puro todavía en su total exterioridad y abstracción”⁵⁴. Y en cuanto aún exterior a este nivel en que se piensa la naturaleza, el tiempo no logra todavía subsistencia: el tiempo es el espacio (o sus dimensiones no pueden ser explicadas sino sólo espacialmente). Así, el pasado es pensado como espacio ya determinado –lo sido– y el futuro como espacio por determinar –lo que será–, por lo que el espacio es considerado en este sentido como “el ser de las diferencias del tiempo”⁵⁵. Ahora, tal identificación en la naturaleza del tiempo con el espacio se expresa en una unidad llamada “lugar”⁵⁶ (*Ort*): un aquí-ahora, un espacio determinándose. De este modo, las tres dimensiones temporales pueden ser pensadas bajo el concepto de lugar: “el [lugar] que es ahora, el que será ocupado y el abandonado.”⁵⁷ Y lo que permite el cambio de un lugar a otro es el movimiento, que no es pensado ni como predicado ni como estado de las cosas –o de la materia–, sino como lo verdaderamente real en el mundo, y que es definido por Hegel como “espacio verdaderamente diferenciado precisamente por el tiempo”⁵⁸ –diferenciándose como un aquí-ahora, un aquí-pasado y un aquí-futuro. La distinción subsistente de las dimensiones temporales sólo será posible “en la representación subjetiva, en el recuerdo y en el temor o esperanza”⁵⁹, es decir, sólo en la conciencia del ente vivo el tiempo logrará diferenciarse por completo de su ser espacial.

⁵³ *Enz.*, § 258. La cursiva es mía.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Philosophiam realem*, 15.

⁵⁶ *Vid. Enz.*, § 261.

⁵⁷ *Philosophiam realem*, 17.

⁵⁸ *Ibid.*, 18. Así como el devenir (*Werden*) es verdaderamente la primera categoría lógica, aquella donde ser y nada tienen lugar (*vid. WdL*, 11:44), así el movimiento es lo verdaderamente real en la naturaleza.

⁵⁹ *Enz.*, § 259. *Vid. infra*, capítulo 2 (nota 307).

La consideración hegeliana del espacio y el tiempo en esta primera parte de la *Filosofía de la Naturaleza* desemboca en la determinación del movimiento (*Bewegung*) y de la materia (*Materie*), es decir, espacio y tiempo son vistos como principios de la materia con movimiento. Se suele pensar la materia como un “espacio lleno”, pero bajo esta simple representación no es posible ir más allá. Pensar la materia como espacio lleno es pensarla sólo como disuelta absolutamente en la infinitud espacial, pero así simplemente no podría explicarse cómo se da el movimiento. Sin embargo, “el concepto real de la materia” es, para Hegel, el de una materia que tiene formas, límites –es decir, no disuelta– y que oscila entre esas formas y límites, o sea, que es determinada y que tiene movimiento. Si el concepto de una materia disuelta en el espacio conlleva el concepto de una abstracta objetividad, entonces es necesario, para pensar la materia determinada y con movimiento, el momento de la abstracta subjetividad: aquello que Hegel designa con el término latino *mens* en su obra *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum* y que será expresado después en el concepto de tiempo. Sólo entonces el concepto real de materia devendrá inteligible: “Para que la materia nos devenga inteligible, es necesario añadir a la noción abstracta del espacio la forma contraria, la de la subjetividad, que designaremos con la palabra más usual en latín de “mens”, o con el nombre de punto.”⁶⁰ En este sentido, la materia no sólo es espacial, sino que es también esencialmente temporal⁶¹ (pues los momentos posteriores en el desarrollo del sistema incluyen en sí a los anteriores, integrándolos en su realidad-concepto). Podríamos decir entonces que la materia conlleva ya en sí el momento de la subjetividad –por cuanto es materia limitada, con formas múltiples, determinada– y, por tanto, conlleva ya en sí el mismo principio de la vida. En adelante, lo que Hegel intentará hacer en su filosofía de la naturaleza será reconocer momentos de subjetividad en los fenómenos naturales –esto es, de la materia– hasta llegar al fenómeno del organicismo, es decir, al cuerpo vivo constituido ya como sujeto. Todo el proceso de la naturaleza será, por exigencia de la Idea, pasar de la máxima exterioridad que representan el espacio-tiempo-materia en este nivel mecánico hasta la interioridad o saber de sí que se da en el sentimiento animal, desde el que se dará el salto al

⁶⁰ *De Orbitis*, 390.

⁶¹ *Vid. Enz.*, § 261. Para Hegel sólo puede hablarse de materia eterna e inmutable cuando de la materia se abstrae el tiempo, es decir, el momento de la subjetividad, lo que posibilita que la materia tenga formas; sin embargo, puesto que el concepto real de materia para la filosofía hegeliana es el de una materia determinada y con movimiento, esta está afectada esencialmente por el tiempo.

Espíritu. Como se ha visto, el inicio de esa interioridad o interiorización tiene lugar en el tiempo como abstracta negatividad-subjetividad de la naturaleza.

1.2 La concepción dinámica. Las fuerzas como subjetividad de la materia:

La representación de la materia como espacio lleno, pero considerando a la vez que la materia no está meramente dispersa en el espacio sino que es materia determinada, conlleva la siguiente cuestión: cómo la materia llena un espacio en particular. En este punto es donde la noción de fuerza (*Kraft*) cobra suma importancia dentro del concepto mismo de materia. Las fuerzas mediante las cuales se construye la materia –como materia individualizada– manifiestan ya una forma de subjetividad aún inmediata y primaria cuya posibilidad está puesta en el tiempo; en otras palabras, las fuerzas serían el primer momento de interiorización de la negatividad del tiempo que tiende y apunta hacia la subjetividad orgánica y viva. Es así que, bajo influencia kantiana, Hegel concibe a la materia como producto de dos fuerzas fundamentales de la naturaleza: la fuerza de atracción (*Attraktivkraft*) y la fuerza de repulsión (*Repulsivkraft*). La materia se manifiesta como unidad o singularidad de ambas fuerzas –que se presentan como momentos de la materia y del movimiento– por cuanto la materia mantiene cierta dispersión espacial o repulsión (*Repulsion*) a la vez que mantiene cierta continuidad o atracción (*Attraktion*)⁶². Dicho de otro modo: la materia es continua a pesar de ser materia diferenciada, esto es, con formas determinadas. Ahora bien, es necesario analizar a grandes rasgos lo que Hegel critica de Kant al respecto, no sin antes exponer en breve la exposición kantiana sobre la materia.

En un pequeño texto titulado *Fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Kant se propone llevar a cabo “la construcción de los conceptos que pertenecen a la posibilidad de la materia en general”⁶³, es decir, analizar el concepto de materia –un concepto que es de suyo empírico, o sea, no puro– *a priori* o “desde su simple posibilidad”⁶⁴, lo que equivale a analizar los principios metafísicos de la materia y del movimiento –por cuanto la

⁶² Vid. *ibid.*, § 262.

⁶³ *MAdN*, 472. Todas las citas de este texto kantiano son traducciones mías de la edición en inglés de Michael Friedman.

⁶⁴ *Ibid.*, 470.

ciencia de la naturaleza es una teoría del movimiento y éste es la determinación esencial de la materia. La concepción de la materia como lo móvil que llena un espacio⁶⁵, según la definición que da la Dinámica analizada por Kant como una ciencia natural en la segunda parte del texto en cuestión, lleva a postular ciertas fuerzas motrices (*bewegende Kräfte*) como las causantes de ese llenar el espacio y, por lo tanto, como las causantes del movimiento material. Estas fuerzas son las ya mencionadas: la de atracción o fuerza de compresión, causa del acercamiento entre materias; y la de repulsión o fuerza expansiva, causa del alejamiento entre materias⁶⁶. De ellas, la fuerza de repulsión es la que se nos manifiesta de forma inmediata a nuestra sensibilidad, debido a la impenetrabilidad que experimentamos en la impresión (*Gefühl*) que nuestros sentidos captan en el momento del impacto de nuestro propio cuerpo (*Leib*) con algún otro cuerpo material. La fuerza de atracción, aunque no es objeto de nuestra sensación, se deduce necesariamente como fuerza fundamental de la materia, ya que con la pura fuerza repulsiva no es posible llenar un espacio –pues habría sólo materia disuelta. Así, la fuerza de atracción es la que da posibilidad de que exista un volumen en la materia, es decir, lo que posibilita la no disolución de un cuerpo. De este modo se obtiene cierta cantidad de materia –o conjunto material móvil– en un espacio determinado⁶⁷, a lo que se denominará como masa (*Masse*). Una masa con una forma ya determinada es lo que la Mecánica –ciencia natural analizada en la tercera parte del texto kantiano– llama cuerpo (*Körper*).

Aunque el trabajo de Kant no constituye una labor del todo original –pues la idea de la materia como producto de una fuerza estaba ya planteada en la filosofía atomística de Leucipo⁶⁸–, Hegel reconoce que gracias a esta consideración metafísica de la naturaleza se logra dar “el impulso a la moderna filosofía de la naturaleza, o sea a la filosofía que no

⁶⁵ Vid. *ibid.*, 496.

⁶⁶ Resultan sumamente interesantes los términos en el texto original en alemán (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) usados por Kant para referirse a ambas fuerzas: *Zurückstößungskraft*, que bien podría traducirse literalmente como fuerza de choque, de empuje, fuerza que lanza de vuelta, que aleja; y *Anziehungskraft*, que se traduciría como fuerza que atrae, que tensa, que cohesiona –lo que señala justo la idea de posibilitar un volumen definido o solidez en un cuerpo y no sólo la dispersión material en el espacio.

⁶⁷ Vid. *ibid.*, 537.

⁶⁸ Para Hegel, la fuerza de atracción es agregada por la física moderna –ciencia que habla de partículas y moléculas más que de átomos– a la ya postulada, por los atomistas antiguos, fuerza de repulsión, la cual es identificada con el vacío en el que los átomos se mueven; si la formación de cuerpos materiales se logra es debido a la casualidad con la que los átomos se juntan. Vid. *Enz.*, § 98.

convierte en fundamento de la ciencia a la naturaleza, entendida como algo sensiblemente dado a la percepción, sino que conoce sus determinaciones a partir del concepto absoluto.”⁶⁹ Sin embargo, hay tres puntos principales en la construcción conceptual de la materia en la obra kantiana que Hegel critica: 1) que a partir de la presuposición de “la representación de materia”⁷⁰, Kant postula las fuerzas que la determinan, en vez de deducir de ellas a la materia misma, por lo que su trabajo termina siendo más bien analítico que constructivo; 2) dicha presuposición lleva a Kant a concebir las fuerzas como independientes una frente a la otra y, por tanto, exteriores a la materia, lo que lleva a consecuencias indeseables para la filosofía hegeliana respecto de la relación entre materia y movimiento; y 3) Kant, al igual que Newton, cae en la confusión entre la fuerza atractiva y la gravedad⁷¹. Los dos primeros puntos serán analizados conjuntamente para dar paso posteriormente al tercer punto de crítica.

Para Hegel, Kant comete el error de presuponer lo que debería demostrar: la materia. Tal error lo conduce a admitir las fuerzas motrices –independientes entre sí– como causantes de la acción de la materia en el espacio, de su movimiento, como si ellas fueran entonces, al parecer de Hegel, exteriores a la materia: “Aquellas están expuestas pues aquí como fuerzas, pero no como tales que por su medio viniera a darse la materia por vez primera, sino tales que por su medio ésta, ya lista, no sería sino puesta en movimiento.”⁷² Para Hegel, sin embargo, la materia vendría a ser el resultado de la acción de estas dos fuerzas, es decir, la manifestación fenoménica de ellas, considerando que una fuerza no es ya exterior por sí misma, sino “más bien la acción de poner la exterioridad que aparece como existencia”⁷³. Pero estas fuerzas, al ser concebidas en la filosofía kantiana como autosuficientes en su acción una frente a la otra, vienen a confluir en la materia como un tercer momento a su vez independiente de ellas, “de tal modo que materia resulta ser lo que debe ser atraído y repelido”⁷⁴, es decir, lo que debe ser movido. Puesto así, el mismo movimiento le vendría añadido a la materia exteriormente y no estaría pensado como determinación esencial de ella.

⁶⁹ *WdL*, 11:103.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ Cabe dudar hasta qué punto o en qué sentido Newton confundió la fuerza atractiva con la gravedad, ya que él señala que la gravedad (tanto la terrestre –la que atrae a los cuerpos al centro de la Tierra– como la universal –la que hace girar a planetas y otros astros en órbitas–) es sólo un tipo de fuerza centrípeta, así como también lo es el magnetismo. *Vid. Principia*, Definición V.

⁷² *WdL*, 11:107.

⁷³ *Ibid.*, 11:361.

⁷⁴ *Enz.*, § 262.

Aunado a ello, para Hegel repulsión y atracción, pensadas como determinaciones lógicas, son conceptos que se traspasan uno al otro y se presuponen, lo que implica que, como determinaciones naturales, ambas fuerzas sean dependientes una de la otra: por una parte, sólo es pensable una acción repulsiva de puntos de atracción a la vez que sólo es pensable una acción atractiva allí donde hay materias repelidas; por otra parte, la repulsión implica que al menos dos cuerpos se pongan en contacto, lo que conlleva la idea de continuidad –es decir, de atracción o de la inexistencia del vacío entre materias –, así como la atracción implica un contacto entre las materias atraídas sin que estas se penetren unas a otras logrando así conformar un conjunto con volumen específico –por lo que la repulsión estaría al interior del mismo punto de atracción⁷⁵.

No obstante, Hegel reconoce el intento de Kant por conocer conceptualmente la materia y su pretensión a partir de ello de “desterrar el modo corriente y mecánico de representación”⁷⁶, un modo que comprende las fuerzas como afectando exteriormente a la materia y que, por tanto, “presupone ya de siempre al movimiento como algo presente, sin pensar en captarlo como algo interior ni en concebirlo a él mismo en la materia, sino aceptando ésta como algo de por sí carente de movimiento e inerte.”⁷⁷ Tal concepción de la materia como producto del juego entre las fuerzas conlleva ya una idea de interioridad y subjetividad material que, contra la visión mecanicista, reconoce en la naturaleza una acción inmanente de autoproducción, como afirmaba ya Hegel en su juventud: “Con la pobreza de las fuerzas de atracción y repulsión, tal ciencia de la naturaleza ha enriquecido ya demasiado a la materia, pues *la fuerza es algo interno*, que produce algo externo, es *un ponerse a sí mismo*, = *yo*.”⁷⁸ El asunto a destacar aquí es que tal intento kantiano está realizado bajo la influencia de la dinámica leibniziana –y en contra del mecanicismo, principalmente el cartesiano. El hecho mismo de que Kant analice en su texto la Mecánica como ciencia natural después de la Dinámica (sección en la que se postulan las fuerzas motrices como causas de la materia y del movimiento), implica que la Mecánica –ciencia que define a la materia justo

⁷⁵ Vid. *WdL*, 11:105-106.

⁷⁶ *Ibid.*, 11:104. Para Hegel, Kant termina cayendo muy a pesar suyo en este modo mecánico tras haber cometido el error señalado de presuponer a la materia, lo que supuestamente tendría que haber sido demostrado. Sin embargo, habría que anotar que en gran parte la crítica de Hegel a Kant es errada por cuanto este último presupone en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* lo expuesto en la *Monadología física*, a saber, que la materia efectivamente se construye por medio de las fuerzas.

⁷⁷ *Ibid.*, 11:105.

⁷⁸ *Differenz (GW)*, 69. Las cursivas son mías.

como lo móvil que tiene una fuerza motriz⁷⁹– tiene su fundamento en la Dinámica y sin ésta es incompleta⁸⁰. Kant trata el tema de las fuerzas de la materia desde una perspectiva dinámica desde su primer texto de 1746 *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*, pero de modo ya más riguroso en su texto de 1756 *Monadología física*, en el que se propone, según deja ver ya el título mismo, reconciliar las tesis newtonianas acerca de las fuerzas con las tesis leibnizianas sobre las mónadas⁸¹. En dicho texto Kant sostiene la idea de que la materia está compuesta de partes primitivas o elementos simples, es decir, indivisibles, a las que llama mónadas⁸², las cuales definen con su presencia un espacio determinado –o sea, una extensión– debido a la actividad que en él ejercen⁸³. De este modo Kant señala lo que ya Leibniz había apuntado, que “en lo corpóreo hay algo más que extensión”⁸⁴, a saber, actividad, fuerza o energía. Y no de otra cosa trata la Dinámica leibniziana, sino de las fuerzas de la materia. En palabras del mismo Leibniz, la Dinámica es la “ciencia que enseña las reglas de las fuerzas, principalmente las corpóreas.”⁸⁵

Considerando lo anterior, podría verse ya en qué sentido la fuerza de atracción no es idéntica a la fuerza de gravedad. La fuerza de atracción, según se ha visto, es una fuerza a partir de la cual es posible que la materia –o sea, cada cuerpo particular de la naturaleza– se construya delimitando el espacio que ocupa; es decir, la fuerza de atracción, junto con la fuerza de repulsión, trabaja en la particularidad material, en la formación de cuerpos materiales. La fuerza de gravedad, en cambio, es una fuerza que trabaja en la totalidad de cuerpos ya formados, es decir, en un sistema de cuerpos materiales: la fuerza de gravedad es, en este sentido, una fuerza sintética de las dos anteriores, es unidad de atracción y repulsión o, dicho en otras palabras, estas fuerzas motrices sólo son efectivas en la gravedad. “Sólo la materia grave es la totalidad y [es] lo real donde puede tener lugar la atracción y la

⁷⁹ Vid. *MAdN*, 536.

⁸⁰ Por lo tanto, para Kant las fuerzas no son exteriores a la materia, como criticaba Hegel, sino que la constituyen. En esto sigue a la dinámica de Leibniz frente a la inercia de Newton.

⁸¹ Lo que equivaldría, para Kant, a reconciliar la geometría con la metafísica, la física con la filosofía trascendental. Vid. *Monadologie*, 475.

⁸² Vid. *ibid.*, Propositiones 1 y 2.

⁸³ Vid. *ibid.*, Propositiones 6 y 7. En la *Monadología* de Leibniz, las mónadas son inextensas y, sin embargo, son causa de la extensión material. Tal extensión material se lograría, para Kant, gracias al diámetro de actividad en el espacio definido por la mónada. Aquí es donde queda claro que la materia que vemos en el espacio está construida por medio de fuerzas.

⁸⁴ Leibniz, “Espécimen de dinámica”, en *Escritos de dinámica*, p. 56.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.

repulsión”⁸⁶, dice Hegel por influencia de Schelling, quien ya había señalado tal distinción: “La fuerza de gravedad no es ella misma idéntica a la de atracción, aunque ésta se incorpora necesariamente a ella.”⁸⁷ Ahora bien, puesto que no trabaja en la particularidad material sino en la totalidad de un sistema de cuerpos, la gravedad (*Schwere*) se muestra para Hegel como una singularidad ideal (*ideelle Einzelheit*) de la naturaleza –frente a la singularidad material de un cuerpo surgido gracias a la acción de la atracción y la repulsión–, esto es, se muestra como “una única subjetividad que es sin embargo enteramente abstracta.”⁸⁸ En cuanto abstracta, la fuerza de gravedad no se manifiesta en un centro (*Mittelpunkt*) físico, sino que es un centro ideal, sin localización espacial. Puesto así, la materia que es “esencialmente grave (*wesentlich selbst schwer*)” tiende hacia un centro fuera de ella, fuera de la materia misma. Por ello mismo, señala Hegel que “no es el centro, sino la tendencia hacia él lo que es inmanente a la materia”⁸⁹.

El hecho de que los cuerpos tengan inmanentemente la tendencia (*Streben*) hacia un centro gravitatorio implica, para Hegel, que la materia por sí misma –en cuanto exterioridad– no es autosuficiente o, en otras palabras, que la materia tiene su verdad en lo ideal. Hegel ve en el fenómeno de la gravedad la búsqueda por parte de los cuerpos materiales de una subjetividad que cae fuera de ellos y a la cual se someten: un cuerpo grave es aún un cuerpo carente de mismidad (*selbstlosen Körper*). Sólo en este nivel puede hablarse de la inercia (*Trägheit*) de la materia y no antes: “en la gravedad la materia existe como inerte.”⁹⁰ Si por inercia se comprende la capacidad de un cuerpo de mantenerse ya sea en reposo o en movimiento según

⁸⁶ *Enz.*, § 262. Aquí sí hay una gran diferencia con Kant, pues mientras este construye la materia sólo mediante dos fuerzas, Hegel, siguiendo en ello a Schelling, la construye mediante tres, acorde en eso con su dialéctica triádica.

⁸⁷ *System 1800*, 444. Esta distinción entre las fuerzas de atracción y la de gravedad la había planteado ya Schelling –al parecer por influencia del teólogo Franz von Baader, según apunta Rivera de Rosales– desde su escrito de 1799 titulado *Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza*, en donde señala que la fuerza de gravedad es una tercera fuerza de la materia que sintetiza a la atracción y a la repulsión como opuestas (*vid.* Schelling, “Introducción al Proyecto...”, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, p. 170). Hegel retoma esta tesis schellingiana sobre las fuerzas aunque la ubicación dentro del sistema sea muy distinto al que propone Schelling, pues mientras para este último la cuestión de las fuerzas tiene lugar en una primera época del Yo (referente a la construcción de la materialidad) que antecede al aparecer del tiempo en una segunda época del Yo (referente a la génesis de la inteligencia), para Hegel el problema de las fuerzas surge en cuanto que ellas implican un momento aún muy inmediato de la subjetividad de la materia cuya posibilidad está puesta en el tiempo como el momento subjetivo más abstracto de la naturaleza y, por tanto, primero y anterior.

⁸⁸ *Enz.*, § 262.

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ *Philosophiam realem*, 37.

la aplicación de una fuerza exterior, entonces la inercia no tiene cabida aun cuando se habla de un cuerpo como producto particular de las fuerzas motrices, puesto que tiene el principio del movimiento intrínseco a él; sin embargo, en cuanto tal cuerpo forma parte de un sistema de cuerpos que tienden todos hacia un centro gravitatorio común al cual responden y se ven, por tanto, afectados unos a otros, entonces podrá decirse que dicho cuerpo es un cuerpo inerte (*träge Körper*)⁹¹. No obstante, puesto que la tendencia es inmanente al cuerpo –por lo cual sigue teniendo el principio del movimiento interno a él, manteniendo una mismidad–, no parece resultar del todo correcto seguir sosteniendo la idea de inercia: “De manera inmediata la gravitación contradice la ley de la inercia, puesto que en virtud de aquélla la materia tiende por sí misma hacia otra materia.”⁹²

Lo importante a destacar de lo dicho es que tanto el centro interno de un cuerpo –alrededor del cual los elementos se cohesionan gracias a la fuerza de atracción y a la de repulsión– como la tendencia inmanente al cuerpo hacia un centro fuera de él expresan ya un principio de subjetividad en la materia que se desarrollará hasta devenir vida orgánica. Y no hay duda de que la posibilidad de pensar dicho desarrollo está dado gracias a la Dinámica leibniziana que, frente al mecanicismo newtoniano, concibe las fuerzas y los fenómenos que ellas conllevan como existencias físicas reales, más allá de un interés meramente matemático, lo que será punto de ataque por parte de Hegel hacia Newton. En sus *Principia* Newton afirma:

...utilizo las palabras atracción, impulso o propensión de cualquier tipo hacia un centro de modo indiferente e intercambiable, pues *considero esas fuerzas no física, sino matemáticamente*. El lector no debe imaginar que mediante esas palabras pretendo definir la especie o modo de las acciones, ni sus causas o razones físicas, ni que atribuyo fuerzas en un sentido físico y auténtico a *centros (que son sólo puntos matemáticos)* cuando aludo a centros dotados de capacidad atractiva.⁹³

El asunto por el cual Newton no se compromete con la existencia física de las fuerzas es porque se encuentra inmerso en una discusión que ya hacía tiempo venía dándose respecto de la fuerza de atracción: podía concebirse que una fuerza actuara al momento del contacto

⁹¹ *Vid. Enz.*, § 264.

⁹² *Ibid.*, § 269.

⁹³ *Principia*, Definición VIII. Las cursivas son mías. Por supuesto que nos hallamos aquí con las bases de una manera particular de hacer ciencia, cuyo interés es ante todo matemático: una ciencia enfocada en construir teorías que permitan hacer mediciones y cuantificaciones precisas, pero que no necesariamente se compromete ontológicamente con la realidad físico-material.

entre dos cuerpos, como es el caso de la fuerza repulsiva; pero el caso de la fuerza atractiva implicaba un gran problema para los pensadores de la época al ser una fuerza actuante a distancia. ¿Cómo era posible que una fuerza actuara no en el contacto entre cuerpos, sino estando estos distantes? ¿Qué es lo que permitía que esta fuerza actuara sin que los cuerpos tuvieran un contacto físico? La respuesta estaba puesta en una instancia metafísica de la que Newton quería librarse al menos para su teoría. Es así que basta para Newton con que sea posible hacer cálculos precisos dentro de la teoría para la postulación de la fuerza de atracción –y de las que son de este tipo como la gravedad y el magnetismo⁹⁴– sin tener que sostener un compromiso ontológico con la existencia de las fuerzas en la realidad material. En palabras de Koyré: “la filosofía natural, buena y empírica no excluye de la trama del mundo y de la composición de los cielos las fuerzas inmateriales o transmateriales. A lo único que renuncia es a la discusión de su naturaleza y, ocupándose de ellas tan sólo como causas de los efectos observables, las trata –puesto que es una filosofía natural matemática– como causas o fuerzas matemáticas, es decir, como conceptos o relaciones matemáticas.”⁹⁵ La aceptación de la existencia de la fuerza de atracción hubiese implicado la aceptación, dentro de la teoría, de la existencia de un ente suprasensible, o sea, Dios, lo que Newton no pretende hacer⁹⁶. Pero, ¿cómo pensar a una fuerza matemáticamente?

Para Hegel, el concepto de fuerza es un concepto esencialmente físico, por lo que le resulta algo chocante que se intente dar un trato meramente matemático a las fuerzas cuando estas expresan un modo de ser de la realidad material. Por ello apunta el joven Hegel: “Remarquemos, por el momento, que si Newton quería desarrollar relaciones matemáticas, resulta extraño que utilice la palabra ‘fuerza’, porque las cantidades de los fenómenos son

⁹⁴ Vid. *ibid.*, Definición V.

⁹⁵ A. Koyré, “Dios y el mundo: espacio, materia, éter y espíritu (Isaac Newton)”, en *op. cit.*, p. 198.

⁹⁶ Resulta interesante en este asunto la discusión que por medio de cartas mantuvo Newton con Bentley. En una carta de enero de 1693 Newton rechaza, frente a los cuestionamientos de Bentley, que la gravedad sea una fuerza esencialmente inherente a la materia: “Usted a veces habla de la gravedad como esencial e inherente a la materia. Le ruego que no me atribuya esa teoría a mí, pues lo que no pretendo conocer es la causa de la gravedad.” Un mes después y tras la insistencia de Bentley en sus cuestionamientos, Newton acepta que en la realidad física es absurdo pensar que la fuerza de un cuerpo pueda tener una acción sobre otro cuerpo a distancia sin la mediación de algo más, por lo que por fin se atreve a afirmar que “la gravedad debe ser causada por un agente que actúe constantemente de acuerdo con ciertas leyes, aunque he dejado a la consideración de mis lectores si este agente es material o inmaterial.” Como se ve, Newton aún se muestra renuente a aceptar abiertamente la necesidad de la existencia de Dios para la postulación de la gravedad como fuerzas existente físicamente. Vid. Isaac Newton, *Cuatro cartas al Dr. Bentley*, Editorial Complutense.

asunto de las matemáticas pero el conocimiento de la fuerza es propio de la física.”⁹⁷ Desde el *De Orbitis* y a lo largo de sus obras Hegel evidencia el hecho de que la ciencia de su época, la predominante, se haya convertido a partir de las pretensiones meramente matemáticas de Newton en un tipo de ciencia a la que denomina ciencia cuantitativa. La crítica de Hegel va hacia el hecho de que esta ciencia cuantitativa, principalmente la mecánica, no reconozca las bases sobre las que construye sus teorías matemáticas: por una parte los conceptos metafísicos de los que se vale (conceptos como fuerza, potencia, infinito, etc.⁹⁸) y por otra parte los mismos fenómenos naturales de cuya existencia física pretende después mantenerse al margen. Como dice Félix Duque, “lo que Hegel está pues denunciando aquí no es tanto la aplicación de constructos matemáticos sobre los fenómenos físicos cuanto el escamoteo de estos últimos a manos de conceptos del entendimiento. [...] Así, la mecánica newtoniana no explicaría la realidad física, sino que la usurparía.”⁹⁹ En este sentido, Henry Paolucci señala que “la preocupación de Hegel en todo esto es indicar que la mecánica newtoniana... es esencialmente una doctrina materialista.”¹⁰⁰

Si reconociera sus bases y presupuestos filosóficos, tal ciencia cuantitativa devendría en ciencia cualitativa, esto es, en una ciencia que reconoce la existencia misma de los fenómenos físicos¹⁰¹: “Si los matemáticos pudieran tomar otro enfoque como para desarrollar una matemática de relaciones de cantidad cualitativas, Hegel observa, el resultado sería un instrumento magnífico para el avance de una verdadera física distinta de una ciencia mecánica abstracta.”¹⁰² Esta ciencia cualitativa, demandada por Hegel, sería capaz de penetrar en el concepto de las cosas mismas: así, en vez de representarse a un cuerpo sólo como un punto matemático según pretende la mecánica, concebiría al cuerpo en tanto cuerpo, con sus determinaciones físicas.

⁹⁷ *De Orbitis*, 355.

⁹⁸ *Vid. Enz.*, § 259.

⁹⁹ Félix Duque, “Todo el saber del mundo: G. W. F. Hegel”, en *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, p. 381.

¹⁰⁰ Henry Paolucci, “Hegel and the celestial mechanis of Newton and Einstein”, en *Hegel and the sciences*, p. 62. La traducción es mía: “Hegel’s concern in all of this is to indicate that the Newtonian mechanics... is essentially a materialist doctrine.”

¹⁰¹ De hecho, el concepto de cualidad en Kant, como categoría del entendimiento (*Verstand*), implica exigencia de realidad de los fenómenos.

¹⁰² H. Paolucci, *op. cit.*, p. 65. La traducción es mía: “If mathematicians could take another approach so as to develop a mathematics of qualitative quantity-ratios, Hegel observes, the result would be a magnificent instrument for the advancement of a truly physical as distinct from an abstractly mechanical science.”

Siguiendo la crítica de Hegel, en gran parte lo que se les escapa a las ciencias cuantitativas –la geometría y la mecánica principalmente, que sólo reconocen determinaciones matemáticas– es el tiempo mismo como determinación esencial de la materia. La geometría, de hecho, ni siquiera considera el tiempo como determinación esencial de su objeto, como lo hace con el espacio; de este modo, Hegel denuncia que “frente a la ciencia del espacio, la geometría, no hay una ciencia semejante del tiempo.”¹⁰³ La mecánica, por su parte, se representa al tiempo como una determinación externa, absoluta e independiente, de la materia; y sin embargo, al parecer de Hegel, presupone, sin darse cuenta, al tiempo como intrínseco a ella desde el momento en que utiliza la noción de ‘punto’: “Cuando la física mecanicista habla de ‘puntos’ materiales en el espacio (como Newton hace), el concepto de tiempo, explica Hegel, está incidentalmente introducido. Pues el punto matemático, que no tiene dimensión, es obviamente una negación del espacio, y eso es precisamente lo que el tiempo es.”¹⁰⁴

De hecho, esa representación mecanicista del tiempo como exterior y absoluto es lo que lleva a representaciones consecuentes como la de las fuerzas independientes entre sí e independientes a la materia misma, así como a la representación de una materia cuyo movimiento le viene causado de afuera, es decir, de una materia inerte que no es más que “la abstracción de un punto material simple, concebido como no teniendo el tiempo en sí mismo.”¹⁰⁵ Este rechazo del tiempo –el momento de la subjetividad– como determinación esencial de la materia implicaría el rechazo de una posible vitalidad de la materia, lo que ocasionaría problemas al momento de intentar explicar el fenómeno de la materia viva y orgánica. Es por esto que, para Hegel, estas ciencias que sólo reconocen determinaciones cuantitativas en los fenómenos “no pueden ocuparse de esa inquietud pura de la vida ni de esa diferenciación absoluta.”¹⁰⁶

¹⁰³ *Enz.*, § 259.

¹⁰⁴ H. Paolucci, *op. cit.*, p. 74. La traducción es mía: “When mechanistic physics speak of material ‘points’ in Space (as Newton does), the concept of Time, Hegel explains, is incidentally introduced. For the mathematical point, having no dimension, is obviously a negation of Space, and that is precisely what Time is.”

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 78. La traducción es mía: “Inert matter is the abstraction of a single material point, conceived as having no time in itself.”

¹⁰⁶ *PhG*, 34.

1.3 Intensidad como mismidad de la materia. El paso de lo químico a lo orgánico:

No obstante la crítica a Newton, Hegel reconoce la trascendencia de la gravedad para la reflexión filosófica: “Hay que reconocer que la gravitación universal es de suyo un pensamiento profundo, aunque la atención y el crédito los haya conseguido, sobre todo, por la determinación cuantitativa que acompaña a este pensamiento.”¹⁰⁷ Pensamiento profundo por cuanto manifiesta una idea de totalidad de cuerpos –es decir, que estos no son entidades aisladas, sino que están en relación mutua– y por cuanto presupone, detrás de su modo cuantitativo de proceder, una noción de impulso en el cuerpo que hubiera podido ser más indagada de haberse analizado desde una perspectiva cualitativa. Hegel seguirá insistiendo, pues, en la necesidad de esta consideración cualitativa que dé cuenta de los cuerpos como existentes físicamente. La ciencia mecánica encuentra su verdad en lo que se consideraría un punto de vista realmente físico. El objetivo de esta ciencia física sería el de estudiar a los cuerpos cuyos centros activos les proporcionan cierta unidad: la materia con individualidad (*Individualität*) –lo que implica la presencia de cierta actividad subjetiva anterior a la orgánica. Esto hace que Hegel otorgue gran importancia dentro de su *Filosofía de la Naturaleza* a ciencias como la química que aún no gozaban de gran prestigio en la época.

Tal ciencia física repara entonces en la materia individualizada, esto es, en la materia que supone una actividad interior que la lleva a determinarse a sí misma y que la arranca de la gravedad¹⁰⁸. Que la materia individualizada sea arrancada de la gravedad quiere decir que, a pesar de ser parte de un sistema de cuerpos –o materias individuales–, conlleva acciones internas que la determinan confiriéndole su propia individualidad. Dicho de otro modo, la individualidad material supone que un cuerpo tiene, citando a Charles Taylor, “una vida distinta de su relación con otros en la gravedad.”¹⁰⁹ Esto implica la idea de un centro de acción interior al cuerpo que se contrapone al centro gravitatorio ideal y abstracto o, en otras palabras, el cuerpo niega su exterioridad afirmando frente a ella su propia interioridad. Así lo dice Hegel: “Ahora, mediante la individualidad puesta de la materia, ésta es, en su misma exterioridad mutua, un centro opuesto a esa exterioridad y opuesto a su búsqueda de la

¹⁰⁷ *Enz.*, § 269.

¹⁰⁸ *Vid. ibid.*, § 272.

¹⁰⁹ Charles Taylor, “La idea en la naturaleza”, en *Hegel*, p. 308.

individualidad; una centralización que difiere de la centralización ideal [propia] de la gravedad; un determinar inmanente de la espacialidad material distinto del determinar mediante la gravedad.”¹¹⁰ Este centro interno al cuerpo como contrapuesto a la gravedad externa sugiere la posibilidad inmanente al cuerpo mismo de una subjetividad que no debería ser buscada afuera. De hecho, la individualidad de la materia evoca ya una subjetividad posible del cuerpo mismo, una vida aún aletargada.

Ahora bien, que la materia individualizada tenga un centro interno de actividad implica que tiene, frente a la gravedad universal, una gravedad específica (*spezifische Schwere*)¹¹¹ y, por tanto, una densidad (*Dichtigkeit*). La misma idea de una tendencia (*Streben*) inmanente al cuerpo sugeriría ya esta idea de gravedad específica manifestada en un peso (*Gewicht*) corporal¹¹² –causante de la caída (*Fall*) del cuerpo, o sea, de su movimiento. Aquí la materia “deja de ser relleno uniforme del espacio y opone al abstracto uno-fuera-de-otro un ser-dentro-de-sí específico.”¹¹³ Esta interioridad específica (*spezifische Insichsein*), que da cohesión (*Kohäsion*) a los elementos materiales conformando la individualidad del cuerpo, expresa justo lo que Leibniz en su propuesta dinámica observaba ya acerca de que en un cuerpo había más que mera extensión material¹¹⁴: es decir, un cuerpo tiene, además de una magnitud extensiva, una magnitud intensiva (*intensive Größe*) –o actividad. Hegel da el mérito a Kant de haber puesto en discusión para la ciencia y la filosofía, desde la perspectiva dinámica-cualitativa de la materia, la idea de una intensidad (*Intensität*) corporal con la postulación de las fuerzas motrices como causas de la formación de cuerpos: “Kant opuso ya la intensidad a la determinación cuantitativa del número y en lugar de más partes en el mismo volumen, puso un número igual de partes, pero con un grado más fuerte de impleción del

¹¹⁰ *Enz.*, § 290.

¹¹¹ Aunque Valls Plana traduce en este caso particular el término *Schwere* por ‘peso’, justo para hacer la distinción con la gravedad universal que implicaría más una noción de exterioridad de la materia, he preferido dejar la traducción de dicho término como ‘gravedad’ con el objetivo de resaltar aquí el contraste entre esta gravedad interior del cuerpo contrapuesta a la gravedad exterior del sistema. Véase la nota 533 de la *Enciclopedia* en la edición de Alianza para la interesante información del término alemán y su justificación que al respecto da Valls Plana.

¹¹² Ya el mismo Kant definía al peso como “la tendencia a moverse en la dirección de mayor gravitación”, y este constituía una característica interna al cuerpo. *Vid. MAdN*, 518.

¹¹³ *Ibid.*, § 293.

¹¹⁴ *Vid. supra*, nota 84.

espacio e inició así una física llamada dinámica.”¹¹⁵ Sin embargo, dada la confusión kantiana entre fuerza atractiva y gravedad, la idea de intensidad en Hegel parece estar mucho más cercana a la idea de ‘fuerza viva’ postulada por Leibniz en su Dinámica.

Justo con la intención de ir en contra de la representación mecánica de las fuerzas como causas externas del movimiento de la materia –que conlleva también la representación de la materia como mera extensión– Leibniz establece el concepto de ‘fuerza viva’ (*vis viva*) como ínsita no sólo a la materia sino a su mismo movimiento. Esto implica evidentemente la distinción entre la fuerza muerta y la fuerza viva. Una fuerza muerta es aquella que ocasiona el movimiento de la materia y, por tanto, se da previo a dicho movimiento: “en ella no existe el movimiento, sino tan sólo la instigación al mismo.”¹¹⁶ Las fuerzas centrífugas o centrípetas (de atracción y repulsión), en cuanto fuerzas motrices, son de este tipo¹¹⁷. En cambio, la fuerza viva es aquella que sobreviene una vez que el movimiento del cuerpo se ha dado, es decir, es la fuerza que el mismo cuerpo en un movimiento acelerado mantiene en su interior; desde esta perspectiva, la fuerza viva surge una vez que el movimiento ha sido causado por las fuerzas muertas, por lo que, en definición de Leibniz, la fuerza viva es “nacida de las infinitas impulsiones continuadas de la fuerza muerta.”¹¹⁸ Por esto Leibniz identifica a las fuerzas muertas con la sollicitación, mientras que a la fuerza viva la identifica con la impetuosidad de un cuerpo¹¹⁹. Puesto que la Mecánica se ha encargado de las fuerzas muertas¹²⁰ como su objeto de estudio, su Dinámica pretende estudiar la fuerza viva como surgida de las muertas –y con ello completar e incluso corregir el punto de vista mecánico.

El concepto de intensidad en Hegel resulta ser afín al de fuerza viva en Leibniz por lo siguiente: Hegel introduce el concepto de intensidad cuando habla de los cuerpos graves, es decir, de los cuerpos pesados; en otras palabras, el concepto de intensidad tiene lugar cuando se habla de la gravedad –y de cuerpos ya formados– y no cuando se postulan las fuerzas motrices como causas de la materia. Puesto así, la intensidad en Hegel presupone como ya dadas a las fuerzas de atracción y repulsión en el cuerpo formado –así como la fuerza viva

¹¹⁵ *Enz.*, § 293. No hay indicios, al parecer, que demuestren que Hegel haya conocido directamente la obra de Leibniz en la que se propone abiertamente una perspectiva dinámica de la materia, seguida posteriormente por Wolff y por Kant. De ser así, eso explicaría por qué Hegel atribuye la Dinámica a Kant y no a Leibniz.

¹¹⁶ Leibniz, “Especimen de dinámica”, en *op. cit.*, p. 63.

¹¹⁷ *Vid. ibid.*, p. 64.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁹ *Vid.* “El ensayo de dinámica sobre las leyes del movimiento”, en *ibid.*, p. 105.

¹²⁰ *Vid.* “Especimen de dinámica”, en *ibid.*, p. 65.

en Leibniz es consecuencia de las fuerzas muertas. Aunque Hegel probablemente no haya conocido la obra leibniziana en donde se postula la fuerza viva¹²¹, la afinidad entre sus conceptos puede venir de una fuente común: Leibniz identifica su fuerza viva con la fuerza de percusión estudiada por Galileo¹²² a partir de su teoría de la velocidad uniformemente acelerada de los cuerpos, teoría aceptada por Hegel en el concepto de ‘caída’¹²³. A grandes rasgos, para Galileo un cuerpo tiene la capacidad de ocasionar un daño a otro dependiendo de su velocidad y de su masa: esta capacidad se da justo por la fuerza de percusión interna al cuerpo mismo. Diciéndolo desde la perspectiva hegeliana, los cuerpos tienen cierta “magnitud intensiva concentrada en un punto”¹²⁴ –que constituye el peso de dicho cuerpo– que se manifiesta en el choque o impulsión (*Stoß*) con otro cuerpo, mostrándole su mismidad (*Selbstischkeit*) y su resistencia (*Widerstand*). De este modo quedan expuestos los dos modos de ser de un cuerpo: su ser externo y extensivo y su ser interno e intensivo. “La materia conlleva el momento de su ser para otro; lo que es para sí es la fuerza de su centro o su hermetismo en sí.”¹²⁵ Sin embargo, en este nivel el cuerpo se muestra aún como impenetrable, como cerrado al otro, como una mismidad que no cede ante la mismidad del otro, aferrándose a la suya, estremeciéndose en sí: surge así el sonido (*Klang*) como manifestación de esa interioridad del cuerpo frente a otro.

Este “temblor del cuerpo en él mismo”¹²⁶ que caracteriza al sonido implica, pues, el paso de la exterioridad a la actividad interior del cuerpo, esto es, el “paso de la espacialidad material a la temporalidad material.”¹²⁷ Así, el cuerpo se muestra en ese temblor suyo frente a otro cuerpo como masa que no renuncia a sí misma; contrapone a su ser exterior (a su ser-para-otro) su interioridad (su ser-en-sí). Aquí el tiempo se muestra “como idealidad suya en el temblor”¹²⁸ y su fuerza interior se manifiesta y se convierte “en existente... convirtiéndose en sujeto.”¹²⁹ En el sonido se hace ya más evidente la interiorización de aquella negatividad de la naturaleza –el tiempo, que en su nivel más abstracto y pobre se mostraba aún como

¹²¹ *Vid. supra*, nota 115.

¹²² *Vid.* “Especimen de dinámica”, en *op. cit.*, pp. 64-66.

¹²³ *Vid. Enz.*, § 267.

¹²⁴ *Ibid.*, § 266.

¹²⁵ *Philosophiam realem*, 35.

¹²⁶ *Enz.*, § 299.

¹²⁷ *Ibid.*, § 300.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Philosophiam realem*, 52.

idéntico al espacio por la exterioridad de sus momentos o dimensiones— por cuanto el sonido es, en palabras de Hegel, “la vibración del cuerpo... el tiempo de la masa, su simple infinitud... es *el germen de su vida*.”¹³⁰ El cuerpo comienza ya a mostrar signos de vitalidad, de subjetividad; pero mientras el cuerpo se mantenga hermético, cerrado, no podrá aún conformarse como cuerpo orgánico. Para ello hace falta la apertura de su interioridad a lo exterior que lo rodea y envuelve.

Hegel no olvida que los cuerpos, aunque individuales, están dentro de una totalidad, dentro de un sistema de cuerpos, y ve en la relación entre la interioridad del cuerpo con el exterior la posibilidad de la organicidad y de la vida. “Los cuerpos mantienen una referencia a los elementos con arreglo a su particularidad determinada, pero en cuanto totalidades configuradas entran también en relación unos con otros, en cuanto individualidades físicas.”¹³¹ Para Hegel, la apertura de un cuerpo desde su interioridad hacia lo exterior comienza con la manifestación de la electricidad (*Elektrizität*). La electricidad indica el comienzo de la superación de la diferencia entre materias por cuanto en el chispazo eléctrico, que sucede en el contacto entre dos cuerpos, se revela no sólo la mismidad de cada uno de los cuerpos, sino la posibilidad de perder esa mismidad, de unir sus materias en una sola; el chispazo eléctrico es, de este modo, el inicio de la “superación de la separación.”¹³² Tal superación (*Aufhebung*) —que cobra realidad ya en el calor (*Wärme*)— será totalmente evidente en el proceso químico, reluciendo nuevamente aquí la influencia de Schelling al respecto: pues para Schelling, “magnetismo, electricidad y proceso químico son las categorías de la originaria construcción de la naturaleza [de la materia]”¹³³, categorías entre las cuales se irá pasando en un desarrollo que va desde la diferencia a la indiferencia material.

Resulta sumamente interesante la importancia otorgada por Hegel —y antes por Schelling— a la química como ciencia natural en un tiempo en el que ella no era aún bien vista por la comunidad científica que privilegiaba a ciencias como la mecánica, la matemática pura y la geometría. El mismo Kant todavía desdeñaba la química dándole el estatuto de arte o técnica más que de ciencia, debido a que en ella no se dan, al parecer de Kant, afirmaciones apodícticas —o proposiciones sintéticas *a priori*, exigidas por Kant para que una ciencia sea

¹³⁰ *Ibid.*, 46. La cursiva es mía.

¹³¹ *Enz.*, § 323.

¹³² *Ibid.*, § 324.

¹³³ Schelling, “Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza”, en *op. cit.*, p. 165.

ciencia¹³⁴– y no se da una matematización; el saber de la química es un saber meramente empírico y por tanto sin el carácter de necesidad: “Mientras no haya aún para las acciones químicas de la materia entre sí un concepto descubierto que pueda ser construido, es decir, mientras no se dé una ley [...], entonces la química no puede ser nada más que un arte sistemático o una doctrina experimental, pero nunca una ciencia propiamente, porque sus principios son meramente empíricos y no admiten presentación *a priori* en la intuición.”¹³⁵

En un texto sobre la química en la época de Hegel, Dietrich von Engelhardt divide entre dos tipos las ciencias naturales predominantes en el siglo XIX: las ciencias naturales teóricas –entre las que están la física y la química– y las ciencias de historia natural –la mineralogía, la botánica y la zoología¹³⁶. La química –definida como “la ciencia de elementos, componentes, fuerzas y procesos”¹³⁷–, en cuanto ciencia aún emergente y en constitución, se presentaba con dos posibilidades: o como ciencia de sustancias y, por tanto, como ciencia de elementos y componentes; o como ciencia de fuerzas y procesos¹³⁸. Esta última era la más popular pero la que ofrecía más dificultades para los científicos acostumbrados a tratar con sustancias y no tanto con procesos: “la química no estaba considerada como una ciencia exclusivamente geométrica y estática de los elementos y sus compuestos; más bien, era sobre todo una teoría de fuerzas y procesos.”¹³⁹ Ante esto, Hegel haría el intento en su *Filosofía de la Naturaleza* de conciliar ambos puntos de vista: “la filosofía de la química de Hegel es un sistema unificado de la química empírica: sustancia, fuerza y proceso son combinados para formar una unidad real y conceptual.”¹⁴⁰ En el proceso químico (*chemische Prozeß*) los elementos materiales pierden su particularidad y se muestran sólo como momentos de dicho proceso, por lo que los elementos “no son, sólo devienen”¹⁴¹: el proceso cobra relevancia, pues, sobre las materias. Las materias pierden frente a sí mismas

¹³⁴ Vid. *KrV*, B14 y ss. Que un juicio sea sintético *a priori* quiere decir que, a pesar de que alguna información se agrega a un concepto ya dado (muchas veces desde la experiencia, como en el caso de la física), tiene carácter de necesidad y universalidad, o sea, de ley.

¹³⁵ *MAdN*, 470-471.

¹³⁶ Vid. Dietrich von Engelhardt, “The chemical system of substances, forces and processes in Hegel’s philosophy of nature and the science of his time”, en *Hegel and the sciences*, p. 42.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 43. La traducción es mía.

¹³⁸ Vid. *ibid.*, p. 45.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 44. La traducción es mía: “chemistry was not regarded as an exclusively geometrical and static science of the elements and their compounds; rather, it was above all a theory of forces and processes.”

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 46. La traducción es mía: “Hegel’s philosophy of chemistry is a unified system of empirical chemistry: substance, force and process are combined to form a real and conceptual unity.”

¹⁴¹ *Philosophiam realem*, 71.

su individualidad dentro del proceso, sea del tipo que sea: proceso de neutralización, en donde se da la “indiferenciación de sustancias diferentes”; proceso de separación, en donde se da la “diferenciación de sustancias indiferentes”; o proceso total, en donde se da la “indiferenciación de sustancias indiferentes.”¹⁴²

El proceso se muestra como la mediación en la que los elementos pierden su inmediatez –su individualidad: “El proceso es el todo en el que ninguna diferencia es autónoma.”¹⁴³ El proceso químico, para Hegel, demuestra que la realidad material misma es una realidad atravesada de sí, mediada por sí, y esto será en gran parte la vida. Como dice Taylor al respecto, “la química nos muestra la relatividad de las sustancias y las propiedades inmediatas.”¹⁴⁴ Todo se encuentra mediado en el proceso químico, todo se muestra como el momento de una totalidad que los pone en relación y en donde esa totalidad se revela como **fin (der Zweck)** –concepto que será fundamental para analizar la vida desde el horizonte del tiempo. Con esto se presenta la idea de organicidad, es decir, la idea de un cuerpo que es productor de sí mismo y, en este sentido, el proceso químico es ya para Hegel un proceso de vitalidad corporal: “El proceso químico es precisamente, en general, *la vida*; el cuerpo en general viene superado en su inmediatez como producido; de esta manera el concepto ya no permanece como necesidad interior, sino que aparece fenoménicamente.”¹⁴⁵ Si durante el proceso el cuerpo no logra mantenerse a sí y se separa de sí mismo, hablamos aún de materia inorgánica en donde el inicio (*Anfang*) del proceso no corresponde con el fin (*Ende*). En cambio, un cuerpo orgánico será aquel que, abierto a la exterioridad, asimila en su mismo proceso interior toda materia o propiedad que se le añade estimulándose y manteniéndose a sí mismo, en donde el todo del proceso en el cuerpo se ha constituido ya como **la finalidad (der Zweckmäßigkeit)**¹⁴⁶, proceso dirigido y organizado por el concepto interno.

Así pues, la química resulta ser la mediadora entre los conceptos mecánicos de la naturaleza y el concepto de vida –que se presenta como la cúspide de la *Filosofía de la Naturaleza*: “El concepto de química es el resultado de la realidad del magnetismo y la

¹⁴² Vid. Dietrich von Engelhardt, *op. cit.*, p. 47.

¹⁴³ *Loc. cit.*.

¹⁴⁴ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 309.

¹⁴⁵ *Enz.*, § 335. La cursiva es mía. La idea hegeliana de que la vida surge como superación y subsunción (*Aufhebung*) del proceso químico tiene también su antecedente en la idea schellingiana de la vida como potenciación de lo químico: “El proceso de la vida debe por tanto ser a su vez la potencia superior del proceso químico.” Schelling, “Introducción al Proyecto...”, en *op. cit.*, p. 167.

¹⁴⁶ Vid. *ibid.*, § 335-336. Vid. *infra*, capítulo 3.

electricidad –y la realidad química hace emerger un concepto cuya realidad es lo orgánico.”¹⁴⁷ En tanto mediadora, la química se constituye como una ciencia física cualitativa que demuestra la organicidad, vitalidad y subjetividad de la naturaleza misma. Hegel no está en contra del carácter empírico de esta ciencia, pues considera que la experiencia sensible con lo natural –y, más aún, la experimentación con lo natural– es necesaria para el saber; lo que exige es que esos datos que resultan de lo empírico y experimental sean pensados desde sus mismos conceptos: “la relación tecnológica con la naturaleza recibe la aprobación de Hegel, y está aún justificada como un integral momento de la relación filosófica con la naturaleza –pero es rechazada como la sola guía de la investigación.”¹⁴⁸ Desde esta perspectiva, la química debe ser vista sólo como un momento de la filosofía de la naturaleza, el momento que implica el paso de lo inorgánico a lo orgánico, el momento en que se revela la interiorización del tiempo –la negatividad pura– en un cuerpo constituyéndolo como cuerpo vivo. Hegel analiza la química como un momento anterior a lo orgánico porque ve en ella la característica esencial de la vida: que es proceso, actividad, mediación y producción de sí. “La vida en cuanto sujeto y proceso es esencialmente actividad que está-mediándose consigo”¹⁴⁹, dice Hegel.

Hasta aquí Hegel expone todo el desarrollo de la naturaleza inorgánica, la cual está puesta y producida como condición de la vida (*Leben*). Todos los momentos, desde los más abstractos de la mecánica hasta los momentos del quimismo, desembocan por superación y subsunción (*Aufhebung*) en el organismo geológico (*geologische Organismus*), esto es, la Tierra (*Erde*) como el cristal de la vida (*Kristall des Lebens*)¹⁵⁰ que, aunque “no existe como viviente”¹⁵¹, se convierte en el presupuesto de la vida, su condición y subsistencia, el lugar dentro del vasto universo donde la vida brota y tiene lugar: “Así la tierra firme, y en particular

¹⁴⁷ Dietrich von Engelhardt, *op. cit.*, p. 52. La traducción es mía: “The concept of chemistry is the result of the reality of magnetism and electricity –and chemical reality makes a concept emerge whose reality is the organic.”

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 53. La traducción es mía: “The technological relationship to nature receives Hegel’s approval, and is even justified as an integral ‘moment’ of the philosophical relationship to nature –but it is rejected as the sole guideline for research.” *Vid. supra*, introducción, p. 12.

¹⁴⁹ *Enz.*, § 338. La vida es, de este modo, analizada por Hegel a partir de tres procesos vitales: el proceso de figuración (en el que se considera al ente vivo en relación consigo mismo, con su cuerpo orgánico), el proceso de asimilación (en el que se considera al ente vivo en su relación con el mundo exterior inorgánico) y el proceso de género (en el que se considera al ente vivo en su relación con otros vivientes).

¹⁵⁰ *Vid. ibid.*, § 341.

¹⁵¹ *Ibid.*, § 338.

el mar, como posibilidad real de la vida, retoña infinitamente en todos los puntos en una vitalidad puntual y transitoria.”¹⁵² La tierra es, pues, vitalmente fecunda; ella hierve en infinita vitalidad (*Lebendigkei*t): en ella surgen variedades de plantas, distintas especies de animales y tiene lugar el surgimiento del espíritu, es decir, la construcción del mundo de la libertad.

¹⁵² *Ibid.*, § 341.

CAPÍTULO 2

EL TIEMPO COMO FORMA PURA DE LA INTUICIÓN EN EL ENTE VIVO

Si el concepto comienza a adquirir verdadera determinación en el tiempo –que se presenta como negatividad frente a la indistinción del espacio, lo casi carente de concepto–, y puesto que el tiempo se presenta en este sentido como la condición de posibilidad de toda manifestación de subjetividad en la naturaleza, resulta entonces que el concepto alcanza su más pleno desarrollo natural en los entes vivos: “La vitalidad en cuanto natural se divide precisamente en la multitud indeterminada de vivientes que son, sin embargo, organismos subjetivos en sí mismos.”¹⁵³ La subjetividad orgánica y viva aparece como la cumbre de la naturaleza¹⁵⁴, allí donde la negatividad del tiempo se ha interiorizado distinguiendo sus determinaciones de las del espacio. Que el tiempo esté interiorizado en la subjetividad orgánica no implica que ésta sea una subjetividad cerrada al mundo exterior, sino que, contrariamente, el tiempo ya subjetivado es lo que permite al ente vivo mantener un estado de apertura posibilitando la recepción sensible de todo fenómeno y con ello cierto modo de conciencia –esto es, cierto modo de enterarse del mundo y de sí: el tiempo pasa a ser en el viviente forma pura de su sensibilidad.

En este capítulo se analizará, desde la filosofía de Hegel, la posibilidad de conciencia en los entes vivos, con especial enfoque en los animales que son por esencia los vivientes sensibles, ya que la posesión de sensibilidad es lo que permite que un ente pueda tener un saber al menos vago de su estar inserto en el mundo. El animal puede, pues, enterarse por su capacidad sensitiva tanto de aquello que le rodea como incluso de sí mismo (como ente finito), por lo que también se verá en este capítulo la posibilidad de una autoconciencia sensible en el animal. Puesto que el animal es capaz de conciencia y autoconciencia sensible, se relaciona de un modo particular con el mundo en el que se mueve libremente y en el que tiene que sobrevivir, habituándose a las condiciones de dicho mundo, transformándolo y asimilándolo según sus fines (que no llegan a ser los mismos en los animales meramente sensitivos que en los ya racionales o humanos), tema con el que terminará este capítulo.

¹⁵³ *Enz.*, § 337.

¹⁵⁴ Pues todo el proceso de la naturaleza tiene como objetivo el que la realidad llegue a saber de sí. Este saber inicia entonces con lo vivo, especialmente con el animal.

2.1 Tiempo, alma animal y conciencia sensible:

En la tercera parte de su *Filosofía de la Naturaleza*, la dedicada al estudio del ente vivo, y más en concreto en su tercer momento dedicado al organismo animal, Hegel define el alma (*Seele*) del siguiente modo: ella es la “subjetividad como idealidad efectivamente real” del animal (*Tier*) que tiene “el dominio *sobre* la idealidad abstracta de tiempo y espacio.”¹⁵⁵ La idea aquí es que el animal logra dominar aquella abstracta idealidad del espacio y el tiempo mecánicos, lo cual se manifiesta en su automovimiento (*Selbstbewegung*). Pero si tal dominio físico resulta posible es porque el animal tiene la capacidad de intuir dichas idealidades, por lo que el alma del animal posee la estructura trascendental que permite esa intuición. En otras palabras, el alma posee las formas puras (*reine Formen*) para la recepción sensible por parte de la subjetividad animal, es decir, posee espacio y tiempo que son los dos elementos básicos trascendentales que posibilitan a esta subjetividad una apertura sensible al mundo. Al hacer esta referencia, Hegel está ya pensando en los animales como singularidades subjetivas que poseen en sí algunas condiciones *a priori* de representación de fenómenos, al menos las condiciones de la sensibilidad: espacio y tiempo. Que así lo está considerando se deja ver en una nota al margen de sus lecciones jeneses sobre filosofía de la naturaleza, donde afirma que en el animal “espacio y tiempo son las formas puras de su intuición”¹⁵⁶, lo que ocasiona que el animal tenga “sobre todo sentimiento”¹⁵⁷. Siendo así, para Hegel hay entes vivos –los animales– que pueden representarse tanto fenómenos exteriores a sí mismos como fenómenos interiores: los animales, pues, pueden representarse objetos espaciales y tener intuición sensible de sí mismos. En este nivel de la *Filosofía de la Naturaleza* el tiempo ya no es visto como aquella negatividad natural –enfrentada al espacio como primera determinación de la naturaleza– que se postulaba como la condición misma de toda manifestación subjetiva en la realidad, sino que ahora el tiempo es visto como la forma pura

¹⁵⁵ *Enz.*, § 351. La cursiva es mía. Aquí difiero de la traducción de Valls Plana que dice que el alma es “el dominio de la idealidad abstracta de tiempo y espacio”, ya que ese ‘de’ traduce el término alemán ‘über’, el cual sería mejor traducido como ‘sobre’.

¹⁵⁶ *Philosophiam realem*, 165 (nota al margen).

¹⁵⁷ *Enz.*, § 351.

del sentido interno en el viviente animal: considerando a los cuerpos ya organizados y vivos en los animales, el tiempo aparece como negatividad interiorizada, idealidad subjetiva que logra tener dominio sobre la idealidad abstracta del tiempo y el espacio mecánicos, y que posibilitará la intuición de sí además de cierto estado de conciencia.

Hegel estaría presuponiendo entonces que hay algún tipo de conciencia en los animales al conceder que poseen las condiciones trascendentales *a priori* necesarias para la percepción sensible y la representación (*Vorstellung*)¹⁵⁸ de fenómenos que Kant sólo adjudicaba a los humanos¹⁵⁹. Espacio y tiempo, considerados como condiciones trascendentales –idealidades subjetivas– mediante las cuales el alma domina la idealidad abstracta de espacio y tiempo, supondrían en el organismo animal (*der tierische Organismus*) –siguiendo el esquema kantiano de las facultades representativas– la posesión de sensibilidad y la consecuente capacidad de recibir sensaciones –es decir, de ser afectado–, así como de poder representarse espacio-temporalmente aquello que le afecta: el animal tendría la capacidad de enterarse del mundo que le rodea y en el que se inserta, sería un ente consciente.

Ahora bien, para Kant el modo en que el humano logra conciencia de su mundo se da gracias al trabajo conjunto y simultáneo realizado por todas sus facultades cognitivas que incluyen sensibilidad (*Sensibilität*), imaginación (*Einbildungskraft*) y entendimiento (*Verstand*), y puesto que el entendimiento es la facultad cuyos productos son los conceptos, resulta de esto que la conciencia humana es una conciencia conceptual: “Y como no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo entendimiento –o al menos el del entendimiento humano– es un conocimiento conceptual, discursivo, no intuitivo.”¹⁶⁰ Sin embargo, no parece que la conciencia que podamos atribuir a los animales sea de un tipo conceptual como el humano (quizás debido a la ausencia de un lenguaje significador¹⁶¹ que para Hegel sería solamente humano en tanto

¹⁵⁸ Siguiendo la etimología alemana, una representación sería el poner (*stellen*) en frente (*vor*) mentalmente un objeto o fenómeno.

¹⁵⁹ Vid. *KrV*, A42 (B59). Dice Kant respecto de la percepción subjetiva de los objetos que “sólo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesariamente ha de convenir a todos los seres. Nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir.” Kant se encargará de recalcar en varias partes de esta obra que todo su estudio trascendental sólo aplica para el caso humano.

¹⁶⁰ *KrV*, A68 (B93).

¹⁶¹ Vid. *Enz.*, § 458.

es “obra del entendimiento”¹⁶²), por lo que tendríamos que recurrir a otro modo de darse la conciencia en estos entes vivos que no sea el conceptual. De acuerdo a las capacidades cognitivas que Hegel atribuye a los animales y considerando que, según Kant, sólo hay dos elementos en el conocimiento (el intuitivo o sensible y el conceptual o discursivo), correspondería entonces al animal un conocimiento sensible de su mundo: la conciencia animal sería, pues, una conciencia meramente intuitiva. No obstante, la multiplicidad de datos sensibles queda caótica y ciega sin reglas de síntesis (*Synthesis*). Dos síntesis son las que posibilitan el conocimiento según Kant: la síntesis del entendimiento, antecedida por la síntesis de la imaginación¹⁶³. Bien podría pensarse que el animal se queda en esta síntesis imaginativa, sin pasar a lo conceptual¹⁶⁴.

Teniendo en cuenta la presuposición por parte de Hegel del esbozo kantiano de la actividad cognoscitiva del sujeto, el tiempo jugaría un rol importante en el desarrollo de la conciencia en animales: estos no podrían enterarse del mundo que les rodea si sus representaciones de fenómenos exteriores –posibles gracias al sentido externo que permite, mediante su forma pura, la espacialización de fenómenos– no estuvieran referidas a su propia interioridad, esto es, a su sentido interno –y a la forma de dicho sentido que es el tiempo. Según Kant, el tiempo, en cuanto forma del sentido interno, es lo que da posibilidad de unidad

¹⁶² *Ibid.*, § 459.

¹⁶³ Sobre la síntesis trascendental de la imaginación como previa a la síntesis intelectual o del entendimiento, *vid. KrV*, B151 y ss. La distinción que hace Kant entre forma de la intuición e intuición formal en una de las notas al § 26 de la Deducción trascendental supone la distinción entre la multiplicidad de datos sensibles y la unidad sintética –imaginativa– de dichos datos: así, la forma de la intuición, espacio-tiempo, “sólo suministra variedad a la representación”; mientras que la intuición formal, ya ordenada por leyes de combinación, “proporciona la unidad” (B161). En seguida afirma Kant que esta unidad es anterior a la conceptual, de lo cual se sigue que es la síntesis imaginativa. Más adelante ya presupone Kant que “el esquematismo del entendimiento... se desarrolla por medio de la síntesis trascendental de la imaginación.” (A145, B185).

¹⁶⁴ Paloma Hernández Rubio, en su tesis de maestría, hace un llamado a considerar el particular caso de los animales como una indicación de otros modos de representación no lingüísticos y, por tanto, no conceptuales. De este modo cuestiona la aseveración kantiana que afirma que las intuiciones sin conceptos son ciegas (*vid. KrV*, A51). Sin embargo, habría que hacer la precisión, por un lado, de que Kant sólo se refiere al particular modo de conocer humano, sin tomar en cuenta a los animales; por otro lado, habría que señalar que, aun no llegando al concepto, la multiplicidad de datos sensibles necesita de un proceso sintético por medio del cual ordenar la información recibida, por lo que podríamos atribuirle a los animales imaginación trascendental y sus esquemas –para que, de este modo, sus intuiciones no queden ciegas. Así, ella se propone rastrear en las fuentes de la obra de Alberto Magno –a quien está dedicada su tesis– cómo se ha tratado el problema de los contenidos cognitivos no-conceptuales (y su relación con los contenidos conceptuales) a través de la noción de ‘intencionalidad’ entendida como la capacidad mental de dirigirse hacia los objetos y hacerse representación de ellos. Véase: Paloma Hernández Rubio, *Intencionalidad de la percepción sensible en Alberto Magno: una interpretación a partir de sus fuentes*, (tesis de maestría), UNAM, 2013.

relacional a la diversidad de representaciones sensibles; y el modo general en que a un sujeto le advienen representaciones –ya sean de fenómenos externos a él, ya de los internos– es temporal. Que todas las representaciones se produzcan según la forma del sentido interno, esto es, según el tiempo, quiere decir, para Kant, que se producen como sucediéndose unas a otras: de este modo las “representaciones son sucesivas” y sólo se tiene “conciencia de ellas como situadas en una secuencia temporal.”¹⁶⁵ Así, “toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno” y de esto resulta que “el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos”¹⁶⁶, tanto de los externos como de los internos.

Lo que Hegel hace en esta última parte de su *Filosofía de la Naturaleza* es ampliar el alcance del ‘Yo’ kantiano –reducido, al menos en la *Crítica de la razón pura*, al ámbito de lo humano– a otros entes vivientes y trasladar así algunas de las estructuras cognoscitivas trascendentales hacia ellos: los animales poseerían al menos la facultad sensible con sus formas puras. Cabe recordar que esta labor fue llevada a cabo anteriormente por Schelling, quien absolutiza al ‘Yo’ con el objetivo de exponer la génesis de la autoconciencia humana –explicada en las filosofías de Kant y Fichte– y ampliar así los límites del idealismo tal y como hasta entonces se había presentado¹⁶⁷. Para Schelling hay un Yo puro que, como señala Rivera de Rosales, “es toda la realidad”¹⁶⁸ y que constituye tanto a la naturaleza como al espíritu humano potenciándose a sí mismo, presentándose de este modo como fundamento de la autoconciencia humana. “El acto eterno de la autoconciencia, no concebido en el tiempo, al que denominamos Yo, es lo que otorga existencia a todas las cosas”¹⁶⁹, dice Schelling. El fenómeno de la vida se hace manifiesto en una de las potenciaciones de ese Yo absoluto posterior al surgimiento de espacio y tiempo y antecediendo a la subjetividad humana. Partiendo de dos actividades originarias del Yo –una ideal y la otra real, ambas infinitas¹⁷⁰– que se contraponen, se constituye la mera y abstracta materialidad (*Stoff*)¹⁷¹, pasando después a la construcción de la materia (*Materie*) y de los objetos inorgánicos del

¹⁶⁵ *KrV*, A37 (B54). Nota de Kant.

¹⁶⁶ *Ibid.*, A34 (B50).

¹⁶⁷ *Vid. System 1800*, 330.

¹⁶⁸ Jacinto Rivera de Rosales, “Introducción” al *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, p. 24.

¹⁶⁹ *System 1800*, 376. Este Yo puro, en tanto acto eterno, es anterior al tiempo mismo. El tiempo, de hecho, será constituido en una de las potenciaciones del Yo.

¹⁷⁰ *Vid. ibid.*, 398.

¹⁷¹ *Vid. ibid.*, 400.

mundo a través de la fuerza de atracción y repulsión¹⁷² como actividades del Yo en una potenciación mayor. Finalmente se manifiesta el organismo vivo como producto de dos actividades intuyentes del Yo en una tercera potenciación –una actividad simple que da como resultado la intuición interna (el tiempo) y la otra compuesta que da como resultado la intuición externa (el espacio)¹⁷³: “Ahora podemos distinguir en la naturaleza tres potencias de la intuición, la simple, sustrato material (*Stoff*) [...] en segunda, la materia (*Materie*) [...] y finalmente la tercera, que está señalada por la organización.”¹⁷⁴ De este modo la naturaleza puede ser considerada para Schelling como un Yo en devenir, en la que pueden reconocerse teóricamente momentos de subjetividad, labor que pretendió realizar en su *Naturphilosophie*. Aunque en Hegel la actividad del Yo puro será sustituida por la actividad de lo que él llama la Idea (*die Idee*) y el camino recorrido no será exactamente el mismo (distanciándose así de muchos de los presupuestos de Schelling), no hay que perder de vista que el proyecto de búsqueda de momentos subjetivos en la naturaleza (que para Hegel comienza con el tiempo en cuanto negatividad y concluye con el organismo vivo) le viene de Schelling, viendo ambos en el organismo animal un ente que posee desarrolladas algunas estructuras cognitivas –las estructuras de la sensibilidad– que le permitirán relacionarse con su mundo¹⁷⁵.

Ahora bien, el hecho de estar dotado de un aparato cognitivo *a priori* implica un estado de apertura subjetiva hacia el mundo, es decir: dicha estructura trascendental “constituye precisamente la acción del sujeto por la cual éste se abre a las cosas y se hace posible la experiencia”¹⁷⁶, señala Rivera de Rosales respecto a Kant. Los animales, en tanto poseedores de sensibilidad y capaces de recepción según Hegel, son entes cuya interioridad está abierta a la realidad externa manteniendo con ella una relación de arraigamiento. Para Hegel, este estado de apertura al mundo externo por parte de la interioridad del viviente y de su aparato

¹⁷² Siguiendo en esto la construcción kantiana de la materia presentada en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, aunque distinguiendo la fuerza de atracción de la gravedad y postulando esta última como una tercera fuerza constitutiva de la materia. *Vid. ibid.*, 440.

¹⁷³ *Vid. ibid.*, 456-500.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 496.

¹⁷⁵ Ya en el siglo XX, el biólogo Jakob von Uexküll, principalmente en su obra *Theoretische Biologie*, procederá de un modo semejante a Schelling y Hegel en cuanto a extender el alcance de las estructuras cognitivas trascendentales expuestas por Kant al ámbito de lo animal, intentando explicar con ello el modo en que los animales se relacionan con su exterior –a partir precisamente de una experiencia espacio-temporal– y conformando así el concepto –tan usado actualmente en cuestiones ecológicas– de *Umwelt* (medio ambiente o medio circundante).

¹⁷⁶ J. Rivera de Rosales, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, Ediciones Xorki, p. 46.

cognitivo requiere de ciertas condiciones corporales, es decir, tal apertura se traduce en términos de materialidad orgánica en la posesión de tres sistemas –componentes de la figura (*Gestalt*) del cuerpo orgánico– que contribuyen a la capacidad de recepción sensible en el animal: el sistema nervioso, el sistema circulatorio y el digestivo¹⁷⁷. Tales sistemas corporales no son más que la expresión en la materialidad orgánica de tres momentos o determinaciones esenciales del concepto de lo animal que confieren a éste el carácter unitario de subjetividad: sensibilidad, irritabilidad y reproducción¹⁷⁸.

En primera instancia, el sistema nervioso (*Nervensystem*) –con ayuda de los cinco sentidos corporales– resulta ser lo que da realidad a la sensibilidad (*Sensibilität*), en la cual “la determinidad efectivamente real está inmediatamente asumida como particularidad en lo universal”¹⁷⁹. Es decir, la sensibilidad se ve afectada por un objeto exterior, real y determinado, y dicha afección se presenta como inmediata particularidad que se asume en la universalidad subjetiva. Esta universalidad subjetiva, esta interioridad, es asumida a su vez “en inseparable identidad del sujeto consigo mismo”¹⁸⁰, lo que quiere decir que la subjetividad mantiene su identidad por medio de aquella particularidad sensible: la identidad subjetiva no se comprende si no es frente a la afección sensible, esto es, manteniéndose abierta al mundo.

En cuanto al sistema circulatorio (*Blutsystem*)¹⁸¹, éste es el que posibilita la irritabilidad (*Irritabilität*) en el animal, es decir, gracias al sistema circulatorio es posible la “excitabilidad desde fuera y viceversa como reacción hacia afuera procedente del sujeto afectado”¹⁸². El animal no es solamente afectado en su sensibilidad, sino que además reacciona corporalmente a la afección recibida, por lo que se da un “simple cambio de la receptividad en reactividad”¹⁸³ manifestada corporalmente en el músculo¹⁸⁴. Esta reacción que se expresa en el músculo del organismo es posible gracias a un “automovimiento vivo cuyo material es solamente un fluido, la sangre viva”¹⁸⁵. Hegel da un peso relevante a la pulsación (*Pulsieren*) sanguínea en los primeros esbozos de su sistema. Para Hegel la sangre (*Blut*), en tanto

¹⁷⁷ *Vid. Enz.*, § 354.

¹⁷⁸ *Vid. ibid.*, § 353.

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ Literal, el sistema de la sangre o sistema sanguíneo.

¹⁸² *Enz.* § 353.

¹⁸³ *Ibid.*, § 354.

¹⁸⁴ *Vid. idem.*

¹⁸⁵ *Idem.*

posibilita la reacción del organismo frente al mundo que lo afecta, es lo que causa el movimiento del animal, llevando a Hegel a identificar materialmente en la sangre al *vóυς* griego: “El *vóυς*... es la esencia del mundo, es decir lo general, lo simple que es la unidad de opuestos, y por consiguiente inmóvil, pero que mueve. Esto es la sangre; la sangre es el sujeto.”¹⁸⁶ Ahora bien, Hegel ve una relación de reciprocidad entre la sangre y el corazón (*Herz*), puesto que, por un lado, el movimiento de la sangre es posibilitado por el palpitir del corazón pero, por otro lado, dicho palpitir es posible por la circulación de la sangre misma: “el corazón mueve la sangre y el movimiento de la sangre es a su vez lo que mueve el corazón; es un ‘perpetuum mobile’.”¹⁸⁷ Así, este proceso circular de la pulsación sanguínea se muestra para Hegel como la “totalidad irritable que se concluye consigo misma.”¹⁸⁸

Finalmente, la reproducción (*Reproduktion*) del organismo –o sea, de los miembros que lo componen–, posible en parte gracias al proceso sanguíneo¹⁸⁹, tiene su verdad en el sistema digestivo (*Verdauungssystem*). Dicho sistema lleva a cabo un proceso de asimilación real de la naturaleza inorgánica (*reelle Assimilation der unorganischen Natur*)¹⁹⁰, por medio del cual el organismo logra mantenerse y reproducirse a sí mismo: el proceso de la digestión (*Verdauung*). Sin desarrollar en profundidad sus ideas, Hegel se limita a señalar que este sistema se divide en glándulas que permiten una “reproducción inmediata y vegetativa”¹⁹¹ y en vísceras por las cuales se da una “reproducción que se media.”¹⁹²

Con estos tres sistemas el concepto de lo animal desarrolla sus determinaciones materialmente, esto es, el organismo animal se constituye esencialmente como animal gracias a la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción, procesos que trabajan conjuntamente. Aquí Hegel tiene en cuenta las tesis de Bichat respecto de la distinción entre lo meramente orgánico y lo específicamente animal¹⁹³. Para Bichat hay dos tipos de funciones vitales: unas mediante las cuales el viviente sólo existe en sí mismo sin mayor relación con lo exterior y

¹⁸⁶ *Philosophiam realem*, p. 159.

¹⁸⁷ *Idem*.

¹⁸⁸ *Enz.*, § 354.

¹⁸⁹ “[...] este círculo [el proceso sanguíneo] es también proceso inmanente en cuanto entrega universal a la reproducción de los miembros restantes, ya que éstos toman su alimento de la sangre.” *Idem*.

¹⁹⁰ Sobre la distinción entre asimilación real y asimilación formal de la naturaleza por parte del animal, *vid. infra*, p. 61.

¹⁹¹ *Idem*.

¹⁹² *Idem*.

¹⁹³ *Vid. ibid.*, § 355.

otras que permiten una relación más dinámica y compleja con el mundo. Las primeras funciones –que son funciones simplemente orgánicas– caracterizan a las plantas, mientras que las segundas –en conjunto con las primeras– caracterizan a los animales. Dice Bichat:

Dirijamos una mirada sobre dos individuos de cada uno de estos dos reinos vivientes, y veremos que uno no existe sino dentro de sí, ni tiene con lo que le rodea otras relaciones que las de nacer, nutrirse y perecer fijo en el suelo que recibió su germen; el otro une a esta vida interior de que goza en alto grado, otra exterior que establece infinitas relaciones entre él y los objetos que le rodean; enlaza su existencia a la de los otros seres, alejándole de ellos o aproximándole según sus temores o sus necesidades, y de esta suerte parece que apropiándose para sí todo lo que hay en la naturaleza lo refiere a su existencia aislada.¹⁹⁴

Para Hegel, el organismo animal es tal en cuanto es la síntesis de estos dos tipos de funciones vitales: las funciones orgánicas representadas por los sistemas digestivo y circulatorio, y las funciones animales representadas por el sistema nervioso. Así, con ambos tipos de funciones, el animal se caracteriza por tener simultáneamente dos modos de vida: una en la que se mantiene en sí y otra en la que mantiene desde sí relaciones con el mundo exterior. En palabras del mismo Hegel: “La figura se distingue con arreglo a la diferencia abstracta en las dos direcciones hacia dentro y hacia afuera.”¹⁹⁵

La pretensión de Hegel al nombrar estos sistemas es demostrar que los cuerpos orgánicos vivos tienen que ser pensados sobre todo como cuerpos en proceso: “En cuanto viviente, la figura es esencialmente proceso”¹⁹⁶, proceso en el que los tres sistemas mencionados, trabajando conjuntamente, permiten al sujeto animal (*animalische Subjekt*) enterarse del mundo en el que se inserta, es decir, tomar conciencia de su exterior y de todo objeto que se le enfrenta como un objeto producido *idealiter* por él. Así, el organismo animal, en cuanto es unidad tanto de su interioridad como de su ser externo (su cuerpo o figura), “es espacio y tiempo [...] el organismo general es esta intuición; intuye algo que es espacial y temporal, es decir: que es diferente de él, otro, y a la vez inmediatamente no lo es.”¹⁹⁷ Ahora bien, si se

¹⁹⁴ *Recherches*, pp. 17-18. Es evidente que esta distinción entre las funciones meramente orgánicas y las funciones animales se mantiene fiel a la clásica distinción establecida por Aristóteles en *De Anima* entre alma vegetativa y alma sensitiva.

¹⁹⁵ *Loc. cit.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, § 356.

¹⁹⁷ *Philosophiam realem*, 291.

ha hablado de la posibilidad de conciencia en los animales desde la perspectiva de Hegel, considerando que esta conciencia sería no conceptual, sino de carácter sensible, ¿habría posibilidad también de hablar de un modo de autoconciencia animal según los lineamientos de Hegel? En otras palabras, ¿podríamos decir, desde la filosofía hegeliana, que el sujeto animal, además de enterarse del mundo, de algún modo se entera también de sí mismo?

2.2 El problema de la afección y el sentimiento de sí:

Si bien para Bichat los entes vivos en general tienen una relación con la naturaleza distinta de la que pudiera tener cualquier objeto material inerte (las plantas tienen funciones orgánicas y los animales tienen otras, además de las orgánicas, posibilitadas por la posesión de sensibilidad según Hegel), la relación que ejercen especialmente los animales con su exterior es aún mucho más compleja por cuanto tienen la capacidad de acercarse o alejarse de determinados lugares o entes, es decir, por cuanto tienen capacidad de moverse libremente por el mundo. Los entes vivos, y especialmente los animales, tienen un modo de ser originario distinto al del resto de entes naturales, modo de ser que Kant había ya vislumbrado en el caso humano –pues la experiencia, a su parecer, no permite saber si tal modo originario de ser corresponde también a otros entes¹⁹⁸– pero que Schelling y Hegel extienden hacia el resto de los vivientes: los animales son entes autónomos e interiormente activos.

Tal actividad interior –actividad ideal– es la que Kant postula como espontaneidad (*Spontaneität*) y tiene que ver con el hecho de elaborar idealmente las representaciones que son dadas a la sensibilidad. De este modo dice Kant: “Nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo: la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos).”¹⁹⁹ Sólo que, como se ve en la cita, esta espontaneidad es conceptual –proviene de la facultad del entendimiento– y el conocimiento animal no parece ser conceptual según lo ya señalado. La

¹⁹⁸ Tal posibilidad será apenas planteada hasta la *Crítica de la facultad de juzgar*, cuando Kant se pregunta si es posible que la subjetividad esté ya en la naturaleza, especialmente en la naturaleza viva. *Vid. infra*, capítulo 3.

¹⁹⁹ *KrV*, A50 (B74).

actividad ideal en el animal, actividad que caracteriza su modo originario de ser frente a otros entes naturales, tendría que ser de otro tipo; pero Hegel no deja claro si habría alguna espontaneidad de carácter no conceptual en este viviente (por ejemplo, una facultad imaginativa, la cual podría suponerse, pues de otro modo la multiplicidad de datos sensibles quedaría sin interpretar). Sin embargo, queda claro que así como ocurre en el caso del Yo humano según Kant, que para enterarse tanto del mundo como de sí mismo debe ser no sólo pasivo y afectado sino “ha de ser también activo y espontáneo”²⁰⁰ –como señala Rivera de Rosales al respecto–, igualmente ha de suceder con el animal si decimos que éste también se entera de algún modo del mundo y de sí. Hegel ha de conceder, pues, una instancia ideal activa –y no sólo pasiva– en el alma del animal, esa “subjetividad como idealidad efectivamente real (*Subjektivität als wirkliche Idealität*)”²⁰¹.

A partir de ese modo originario de ser, el viviente animal desempeña una especial relación con el resto de entes naturales; él no es un mero objeto corporal entre el resto de objetos físicos sosteniendo con ellos meras relaciones mecánicas. El animal es afectado en su sensibilidad por los objetos y además –y esto es lo importante– se entera de esa afección, es decir, se percata de que esa afección es suya. Hegel admitiría para la subjetividad animal al menos dos de los presupuestos postulados por Kant y desarrollados por Fichte respecto de la actividad y espontaneidad del Yo: 1) que el modo de ser originario de la subjetividad es el querer²⁰² que al ser limitado produce un sentimiento, y 2) que para enterarse de esa limitación y llevar a cabo los fines de su querer, el sujeto debe poner idealmente el límite, es decir, producirlo desde sus propias estructuras cognitivas –ideales– *a priori*²⁰³.

Fichte señala que, en tanto que es un querer originario, el Yo quiere realizar su propio ser, es decir, quiere realizarse en el mundo: hay en el Yo, según Fichte, un “impulso a la

²⁰⁰ J. Rivera de Rosales, *El punto de partida de la metafísica trascendental*, p. 77.

²⁰¹ *Enz.*, § 351.

²⁰² *Vid.* J. Rivera de Rosales, *El punto de partida...*, p. 79: “el sujeto es un querer originario.” Como se verá, este querer originario significa, en un sentido puro y primario, querer ser toda realidad. Las particularidades del querer (querer esto, querer aquello) son un momento posterior o secundario en las que se expresa aquel querer originario. Estas particularidades del querer se manifiestan en el animal en sus necesidades más básicas e instintivas: querer comer, querer beber, querer aparearse.

²⁰³ Rivera de Rosales relaciona los dos proyectos de la subjetividad postulados en la filosofía kantiana, el teórico y el práctico, en donde el primero está posibilitado por el segundo y a él queda subordinado: “Así como el proyecto práctico (el fundamental o básico) del sujeto es ser libre, realizar su originariedad, el teórico se centra en el conocimiento de la realidad que él no protagoniza pero con la que tiene que habérselas para dicho proyecto práctico.” *Ibid.*, p. 71. Fichte, observando esto, dará preeminencia a la razón práctica sobre la teórica, una preeminencia o primacía en los fines que ya se encuentra en Kant.

realidad”²⁰⁴. Pero resulta que este mundo le opone a su actividad obstáculos para su plena realización: la acción libre del sujeto se topa con límites que le impiden hacer plenamente real su ser, el Yo se topa con un No-Yo; ocurre, según Fichte, un choque (*Anstoß*) sobre la actividad subjetiva que de este modo es “reflexionada o repelida hacia adentro”²⁰⁵. Esta actividad pura subjetiva, que revierte hacia sí, es llamada por Fichte “tendencia” o “apetito”²⁰⁶. En este sentido, el apetito podría ser definido como el impulso limitado o impedido –reflexionado– del Yo a realizar su propio ser originario; tal limitación produce en el Yo un sentimiento (*Gefühl*) de dolor, ocasionando con este “sentir originario” una “primera apertura o conciencia de la finitud.”²⁰⁷ Esta primera apertura o conciencia, en cuanto sensible aún, estaría ya dada para Hegel en el viviente animal. El animal tendría ya experiencia del dolor (*Schmerz*) causada por la limitación impuesta a la actividad subjetiva, limitación a la que Hegel llama carencia (*Mangel*) en tanto que se da en un ente vivo, es decir, en tanto que el ente vivo experimenta la limitación –ese punto en el que se es a la vez que se deja de ser²⁰⁸– en sí mismo y no como si fuera un espectador externo a ella: “Donde hay una limitación, ésta es una negación sólo para un tercero, para una comparación exterior. Pero carencia lo es en tanto se da en uno solo el estar más allá, la contradicción como tal es inmanente y está puesta en él.”²⁰⁹ En este sentido, la limitación como tal refiere a las relaciones mecánicas entre los entes materiales inertes, mientras que “sólo un viviente siente carencias.”²¹⁰ Así como para Fichte el apetito es el impulso limitado y repelido del Yo, así para Hegel el “sentimiento de la deficiencia” es lo que se llama apetencia o menesterosidad (*Bedürfnis*)²¹¹.

Ahora, lo más interesante a considerar del pensamiento fichteano, para el asunto que desde la filosofía de Hegel se está tratando aquí, es cómo explica el modo en que surge el sentimiento en el Yo a partir de la limitación. El sentimiento no es una mera afección que le

²⁰⁴ *Grundlage*, § 5, II. Fichte supo ver bien en sus lecturas de los textos kantianos que el Yo es originariamente acción y que, por tanto, posee primariamente una facultad práctica –que posibilita, incluso, a la facultad teórica.

²⁰⁵ *Ibid.*, § 4, Deducción de la representación, I.

²⁰⁶ *Vid. ibid.*, § 5, II.

²⁰⁷ J. Rivera de Rosales, “La relevancia ontológica del sentimiento en Fichte”, en *Fichte. 200 años después*, pp. 64-65.

²⁰⁸ Referente al límite, *vid. WdL*, 11:74: “El límite que así constituye la determinación de algo, mas de tal modo que al mismo tiempo está determinado como no ser de éste, es limitación.”

²⁰⁹ *Enz.*, § 359.

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ *PhEO*, § 124. *Vid. Enz.*, § 360.

venga al Yo desde afuera como si el Yo fuera solamente pasivo. Es verdad que en un primer momento, según Fichte, el Yo es determinado pasivamente por la actividad del No-Yo –que es en primera instancia una actividad real, esto es, independiente del Yo– al momento del choque, pero en la absoluta pasividad el Yo no se enteraría de tal, no habría sentimiento. Ese límite impuesto *realiter* por el No-Yo debe ser puesto *idealiter* por el Yo para enterarse de él a través de una representación, por lo que en un segundo momento el Yo se vuelve de nuevo activo²¹²: sólo así el Yo sería capaz de sentimiento. Ahora bien, dicho sentimiento es la expresión “de un constreñimiento, de un no-poder.”²¹³ La actividad del Yo, al toparse con el límite dado *realiter* por el No-Yo, se ve impedida en su querer originario: quiere, pero no puede realizarse plenamente, su impulso a la realidad se ve limitado y es esto lo que el Yo siente. El Yo, según Fichte, no siente directamente el objeto que le limita, sino más bien su propia actividad limitada: el Yo se siente a sí mismo como limitado. En el sentimiento “sólo es sentido el Yo”²¹⁴, mientras que el objeto es “intuido, esto es, construido idealmente, imaginativamente.”²¹⁵ O como al respecto lo dice el mismo Hegel: “la limitación es por lo demás algo inmanente, puesto que es el yo que se limita a sí mismo. Los objetos son puestos sólo con vistas a aclarar esta limitación”²¹⁶. Esta inmanencia del límite en la subjetividad –el hecho de que el límite esté puesto *idealiter* en y por el sujeto mismo– es lo que provoca para Hegel el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*), característico en el animal.

En términos corporales, Hegel deriva el sentimiento de sí en el animal a partir del trabajo realizado conjuntamente por los sistemas nervioso, circulatorio y digestivo. Dicho de otro modo, si el sistema nervioso es el que posibilita directamente la capacidad de sensación en el viviente, pero este sistema se sostiene gracias a la estabilidad que al organismo aseguran los sistemas circulatorio y digestivo, entonces en ellos está puesta corporalmente la capacidad del viviente para enterarse del mundo y de sí. Por eso, el proceso que lleva a cabo la figura

²¹² “¿Cómo debe convertirse entonces el fundamento real en un fundamento ideal? Pues es preciso que lo llegue a ser, si un padecer debe ser puesto en el Yo y llegar por la representación a la conciencia.” *Grundlage*, § 4, E. El Yo es activo ya en sí mismo; pero, tras el momento de pasividad debido al límite real impuesto a su actividad originaria, el Yo reactiva su acción ideal. Hay que señalar que este segundo momento sólo es tal en el discurso trascendental y en la deducción genética, pues en verdad son momentos de una síntesis que se dan simultáneamente, a la vez.

²¹³ *Ibid.*, § 7.

²¹⁴ *Ibid.*, § 9, II.

²¹⁵ J. Rivera de Rosales, “La relevancia ontológica...”, pp. 69-70.

²¹⁶ *Differenz (GW)*, 44.

del organismo animal (el de los tres sistemas ya mencionados) “es el proceso que tiene como resultado el simple e inmediato sentimiento de sí.”²¹⁷ La posibilidad de que el animal tenga sentimiento, cosa que implica que pueda enterarse del mundo y de sí mismo, está puesta no sólo en las determinaciones del concepto de lo animal, sino sobre todo en que tales determinaciones estén expresadas en el cuerpo orgánico de este viviente –o, en otras palabras, que la multiplicidad de miembros de la corporeidad orgánica estén referidas al concepto: “El animal tiene sentimiento, en cuanto sus momentos orgánicos sin más sólo tienen su determinación y significado en la unidad de la vida, pero tienen además, al mismo tiempo, un ser fuera-de-sí externo.”²¹⁸

Pero si el sistema nervioso –con ayuda de los sistemas circulatorio y digestivo– es el que hace posible el sentimiento, para ello debe de valerse de ciertos mecanismos corporales: los sentidos (*die Sinne*)²¹⁹. Los sentidos son condiciones necesarias para la sensación del animal y Hegel considera los cinco conocidos: el sentido del tacto, el del olor, el del sabor, la vista y el oído. Por medio de ellos el animal es capaz de percatarse de todo aquello que le rodea y, a partir de esto, percatarse de su propia existencia finita; es decir, puede llevar a cabo un “comportamiento ideal (*ideelle Verhalten*)” al que Hegel llama “proceso teórico (*theoretische Prozeß*)”²²⁰. Los cinco sentidos resultan ser para Hegel los mediadores corporales-orgánicos para la recepción ideal –espacio-temporal– de fenómenos, es decir, para la afección, y la consecuente producción ideal de los mismos. Desde esta perspectiva, Hegel no se aleja aquí de la exposición kantiana del proceso de autoconciencia empírica –salvo que la autoconciencia en los animales es sólo sensible, un mero sentimiento de sí– en donde la relación con el tiempo, en cuanto forma pura del sentido interno o negatividad interiorizada, es esencial. Así quedaría expuesto el proceso de autoconciencia en el animal: la conciencia de la propia existencia, determinada en el tiempo –por cuanto el tiempo es la forma del sentido interno– estaría condicionada por la experiencia de cosas externas –determinadas espacialmente–, pues la determinación temporal supone algo permanente que no está en la propia subjetividad sino fuera de ella²²¹.

²¹⁷ *Enz.*, § 356.

²¹⁸ *PhEO*, § 126.

²¹⁹ *Vid. Enz.*, § 358.

²²⁰ *Ibid.*, § 357.

²²¹ *Vid. KrV*, B275-276. Esta exposición de la autoconciencia empírica está desarrollada en una sección titulada “Refutación del idealismo” agregada en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Allí Kant pretende

Hay que señalar que para Kant “toda representación [...] corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno”²²², y por esto mismo toda representación de fenómenos es temporal: “todos los fenómenos se hallan en el tiempo.”²²³ Esto quiere decir que el modo en que un sujeto experimenta fenómenos de la realidad es por medio de representaciones que se suceden unas a otras. Pero en ese transcurrir de fenómenos –en ese cambio– se requiere necesariamente de algo permanente que no puede ser hallado en el sentido interno puesto que su forma es el tiempo –y esta forma sólo permite la representación de lo simultáneo y lo sucesivo²²⁴, mas no de lo permanente–; por tanto, hay que hallarlo en el sentido externo cuya forma, el espacio, permite la representación de lo permanente en los fenómenos exteriores: la sustancia²²⁵ o, más específicamente, la materia²²⁶. De este modo se garantiza una experiencia unitaria y no fragmentada²²⁷ que llevará a la conciencia de sí: conciencia del estar situado en un lugar determinado en el mundo de la experiencia, esto es, una objetivación de la propia finitud²²⁸. Por esta necesidad de lo permanente en la experiencia, que se traduce en la necesidad de la experiencia de lo exterior, es por lo que Fichte postula el choque del Yo con el No-Yo como la *conditio sine qua non* de la autoconciencia: no hay conciencia de sí sin la experiencia de lo otro que limita la actividad subjetiva y la revierte; mejor aún, el Yo ha de abrirse y contraponerse a lo otro de sí.

eliminar el fundamento del idealismo cartesiano, según el cual las cosas espaciales fuera de nosotros es “dudosa e indemostrable”, a diferencia de la experiencia interna –el *cogito*– que se muestra como certeza “indudable para Descartes”. Contrariamente, para Kant la experiencia de cosas externas es condición para la experiencia del sí mismo.

²²² *Ibid.*, A34 (B50).

²²³ *Ibid.*, A182 (B224).

²²⁴ *Vid. idem.*

²²⁵ *Vid. idem.*

²²⁶ *Vid. ibid.*, B278.

²²⁷ “Si ellos [los objetos] estuvieran aislados entre sí y no tuvieran que ver nada los unos con los otros, no habría una experiencia objetivada en cuanto una, sino tantas y tan diferentes como objetos, pues sería imposible una síntesis, ni el trasvase de una experiencia a otra, ni ciencia, ni sabríamos a qué atenernos, etc., de modo que no sería posible la subjetividad.” J. Rivera de Rosales, *El punto de partida...*, p. 131.

²²⁸ *Vid. ibid.*, p. 134. Rivera de Rosales señala aquí la importancia –no estimada por Kant– de la identificación del yo empírico con el cuerpo propio a partir del cual, por una parte, poder localizarse en un lugar determinado entre los objetos espaciales y, por otra parte, poder entrar en relación con ellos. Véase al respecto su artículo “Versuch, den Begriff des eigenen Körpers in die *Kritik der reinen Vernunft* einzuführen”, publicado en el libro *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants* (Walter de Gruyter, Berlín, 2013, pp. 109-130). O bien su artículo „Heidegger and Kant’s <Refutation of Idealism>”, en el libro *Objectivity after Kant* (Olms, Hildesheim, 2013, pp. 249-278).

Presuponiendo este esquema en el particular caso animal, para Hegel el sentimiento de sí es la experiencia de su mismidad en cuanto limitada que supone, por tanto, una apertura sensible a lo otro que restringe su propia acción. En el sentimiento de sí hay pues experiencia de lo otro no en tanto lo que ese otro es en sí, sino en tanto que eso otro limita la acción originaria del sujeto animal. Sin embargo, de no ser por el sentimiento de esa limitación o negación de sí, el animal no llegaría a tener certeza (*Gewißheit*) de su ser originario. En el sentimiento de sí se da “el sentimiento de la exterioridad como sentimiento de la negación del sujeto, el cual a la vez es la referencia positiva a sí mismo y su certeza frente a esta negación suya.”²²⁹ El sentimiento de sí conlleva entonces un doble sentimiento: el que le da la noticia de que hay algo exterior a él que le niega y el que refiere a sí a través del sentimiento de aquella negación. En este sentido, la conciencia sensible de sí está aunada a la conciencia sensible de lo otro, y no se da la una sin la otra. Puesto así, la subjetividad animal es ya una subjetividad reflexionada: “el animal es en lo orgánico la esfera del ser-para-sí.”²³⁰ Siendo subjetividad reflexionada, es capaz de saberse una subjetividad temporal²³¹, por lo que tiene un “sentimiento de su negatividad, de su vacío ser-para-sí.”²³²

Por medio del sentimiento de sí –que presupone el sentimiento de la exterioridad que le niega– el animal se sabe carente, necesitado, menesteroso; pero en tanto que es un querer originario –en términos fichteanos– el animal también tiene el impulso (*Trieb*) de ir más allá de su carencia y menesterosidad: el animal no sólo tiene “el sentimiento de la carencia”, sino además surge en él también “el impulso a superarla”²³³. El sujeto animal quiere realizar su ser y tiene –como subjetividad– un impulso a la realidad²³⁴. Este impulso ocasiona que el animal tenga una relación práctica (*praktische Verhältnis*) con la naturaleza, relación que es para Hegel instintiva²³⁵ en tanto que el animal no llega a un conocimiento conceptual de su impulso. Por medio de esta relación práctica con la naturaleza el animal lleva a cabo un proceso de conocimiento de su mundo circundante y de sí mismo. En un texto titulado “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana”, Rivera de Rosales destaca principalmente dos modos de

²²⁹ *Enz.*, § 359.

²³⁰ *Philosophiam realem*, 149.

²³¹ *Vid. ibid.*, 164. “El para-sí es tiempo, el de suyo, la figura, es espacio” (nota al margen).

²³² *Ibid.*, 164.

²³³ *Loc. cit.*

²³⁴ *Vid. supra*, nota 202.

²³⁵ *Vid. Enz.*, § 360 y *vid. infra*, capítulo 3.

conocimiento a través de dicha relación práctica e instintiva con la naturaleza que lleva a cabo el animal: la asimilación (*Assimilation*) y la relación sexual (*Geschlechtsverhältnis*).

Hegel distingue dos modos de asimilación de la naturaleza por parte del animal: asimilación formal (*formelle Assimilation*) y asimilación real (*reelle Assimilation*). La asimilación formal es aquella que el animal realiza modificando su entorno según sus propios fines, ya sea para protegerse a sí mismo o para proteger a sus crías, pero sin destruir el carácter objetual de la materia de la que se vale: así, en la asimilación formal el animal “introduce su determinación a las exterioridades, confiere a éstas en cuanto materiales una forma exterior adecuada al fin y deja subsistir la objetividad de esas cosas (como en la construcción de nidos y otras madrigueras)”²³⁶. En cambio, en la asimilación real el animal consume e incorpora a su individualidad orgánica un objeto inorgánico, es decir, se alimenta de él, lo transforma en el interior de su organismo y lo digiere incorporándolo a su propia organicidad; el animal lleva a cabo un proceso de digestión (*Verdauung*) en el que se vale de los jugos gástrico y pancreático, así como de la bilis²³⁷, para la descomposición del objeto consumido: el animal, pues, “aisla las cosas inorgánicas o se comporta con las que ya están aisladas y las asimila consumiéndolas, es decir, aniquilando sus cualidades propias.”²³⁸ Esta asimilación es causada por el ansia (*Begierde*), expresión del sentimiento de sí en el animal, que implica ya un primer modo de conocimiento, según señala José María Ripalda: “Para Hegel el ansia es una primera forma de la conciencia de sí.”²³⁹ En el ansia –que se expresa como hambre y sed– se manifiesta el ser carente del animal, su limitación: el ansia “es un sentimiento de sí, que dice que lo que le falta es él mismo, una interna carencia, hambre, sed.”²⁴⁰ Por medio del ansia del animal y la consecuente asimilación que éste realiza se produce una acción de conocimiento del mundo y de sí: “El hambre y el comer es un proceso real y una necesidad fisiológica, pero lo esencial del mismo para Hegel es el hecho de ser en cuanto tal una acción real de conocer y saber estar en el mundo, un modo de comprensión de sí (*como fin*) y de lo otro (como objeto, útil, mera cosa y a la vez idéntico a sí)”²⁴¹, señala Rivera de Rosales.

²³⁶ *Ibid.*, § 362.

²³⁷ *Vid. ibid.*, § 364.

²³⁸ *Ibid.*, § 362.

²³⁹ José María Ripalda, “Glosario”, en Hegel, *Filosofía real*, p. 357.

²⁴⁰ *Philosophiam realem*, 169.

²⁴¹ J. Rivera de Rosales, “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento”, p. 245 (nota 41). La cursiva es mía.

En cuanto a la relación sexual, es aquella que los animales ejercen en cuanto están inmersos en un proceso vital que va más allá de ellos como individuos, proceso cuya **finalidad** los trasciende: el proceso del género (*Gattungsprozeß*). En este proceso, tercer momento en el estudio del organismo animal, el animal se relaciona ya no sólo consigo mismo ni con la naturaleza inorgánica exterior a él, sino que ahora entra en relación también con otros individuos animales. El género (*Gattung*) está particularizado en especies (*Arten*)²⁴² y cada individuo animal pertenece a una de ellas, por lo que su subjetividad está entregada a la universalidad de este proceso de perpetuación (*Prozeß der Fortpflanzung*) del género, proceso temporal en el que un individuo da lugar a otro y posteriormente perece, dando paso a una mala infinitud (*schlechte Unendlichkeit*)²⁴³. En el proceso del género el animal se sabe finito y se relaciona –sexualmente– con otro individuo de su especie, por lo que Rivera de Rosales apunta que “Hegel comprende también la relación sexual como un modo de conocer: el individuo en cuanto singular no es adecuado al género inmanente, y ese sentimiento de carencia le impulsa a unirse con otro para traer el género a la existencia en el apareamiento.”²⁴⁴ El apareamiento (*Begattung*) es otro modo en el que el animal sabe de sí mismo como individuo limitado en la unión con otro individuo del que también sabe –sabe de ese otro en tanto lo siente y sabe de sí en tanto se siente en el mismo acto–, por lo que el apareamiento es definido por Hegel como “el impulso a conseguir el sentimiento de sí mismo en el otro de su mismo género, de integrarse consigo mediante la unión con él y mediante esa mediación concluir consigo al género.”²⁴⁵

A las dos relaciones prácticas con la naturaleza ya descritas –la asimilación de la naturaleza inorgánica y la relación sexual con los de su especie–, mediante las cuales el animal conoce, habría que agregar una tercera: la enfermedad (*Krankheit*). A diferencia de la asimilación y la relación sexual, en las que el animal se entera de sí y del mundo a partir de la relación con otros entes naturales –inorgánicos o igualmente vivos–, en la enfermedad el animal obtiene tal conocimiento en su relación consigo mismo, por lo que Dietrich von

²⁴² *Vid. Enz.*, § 368.

²⁴³ *Vid. ibid.*, § 369-370. Hegel distingue en *Ciencia de la lógica* la mala infinitud, consistente en ser una sucesión infinita o “progreso infinito” que tiene “la fija determinación de ser un más allá: inalcanzable” (*WdL*, 11:81), de la verdadera infinitud, la cual “consiste en el sobrepasar el ser otro, sobrepasar como retorno a sí misma” (*WdL*, 11:82), como un proceso reflexivo –por ejemplo, el del Yo o la conciencia.

²⁴⁴ J. Rivera de Rosales, “Dolor y muerte...”, p. 247.

²⁴⁵ *Enz.*, § 369.

Engelhardt sugiere considerar la enfermedad como otro modo en el que se da el sentimiento animal: “La enfermedad se distingue de otros estados en los que una carencia es percibida, por ejemplo el del deseo (o apetito). Aquí el sentimiento de lo negativo está dirigido hacia algo extraño, no hacia la propia existencia.”²⁴⁶ Si bien la enfermedad es causada por una potencia inorgánica (*unorganischen Potenz*) exterior, no es esta potencia la que el animal siente, sino el efecto que en el organismo ocasiona: la singularización en su funcionalidad de uno de los órganos o sistemas corporales, es decir, la pérdida de unidad armónica a la que todo el organismo está originalmente sometido (lo que implica un extrañamiento, una pérdida del sentimiento de sí). Así, “el proceso orgánico es convertido en uno interrumpido.”²⁴⁷ Dice Hegel: “En la enfermedad, el animal está enredado con una potencia inorgánica y está fijado en uno de sus sistemas u órganos particulares contra la unidad del vitalismo.”²⁴⁸ Esta interrupción del proceso orgánico provoca en el animal una desazón mediante la cual sabe de sí: “El uno mismo siente malestar, se da cuenta de sí mismo.”²⁴⁹ Ante la enfermedad, se presentan dos posibilidades: la superación de la escisión orgánica –la sanación (*Heilung*), que inicia con la fiebre (*Fieber*)²⁵⁰– o la muerte (*Tod*)²⁵¹. En la enfermedad el animal se enfrenta a su muerte, se sabe un ente finito; “las enfermedades anticipan la muerte”²⁵² y hacen que el viviente se entere de su finitud (su limitación temporal) como una enfermedad originaria (*ursprüngliche Krankheit*) en la que se oculta ya la “semilla de la muerte.”²⁵³

Desenvuelto en estas relaciones prácticas con el mundo natural que le circunda, el animal logra obtener un saber de sí mediado por el saber de lo otro, un saber aún sensible: “sin llegar a pensarse como subjetividad, pero sí a sentirse e intuirse, él es un primer ‘sí mismo’ para sí.”²⁵⁴ Si bien la subjetividad animal no es aún la subjetividad conceptual humana, tampoco es ya aquella subjetividad vegetal que permanece –en sus funcionalidades meramente

²⁴⁶ D. von Engelhardt, “Hegel’s philosophical understanding of illness”, en *Hegel and the sciences*, p. 129. La traducción es mía: “Illness is to be distinguished from other states in which a lack is perceived, for instance that of desire (or appetite). Here the feeling of the negative is directed toward something alien, not toward one’s own existence.”

²⁴⁷ *PhEO*, § 125.

²⁴⁸ *Enz.*, § 374.

²⁴⁹ *Philosophiam realem*, 177-178.

²⁵⁰ *Vid. ibid.*, § 372.

²⁵¹ *Vid. Enz.*, § 374.

²⁵² D. von Engelhardt, “Hegel’s philosophical understanding of illness”, p. 137. La traducción es mía: “illnesses anticipate death.”

²⁵³ *Enz.*, § 375.

²⁵⁴ J. Rivera de Rosales, “Dolor y muerte...”, p. 245.

orgánicas— en sí misma: “el organismo vegetal es la vida sin identidad.”²⁵⁵ Para Hegel la planta (*Pflanze*) es lo individual “que no se siente a sí mismo.”²⁵⁶ En cambio, el animal, poseyendo sensibilidad, es una subjetividad abierta cuya actividad originaria es un constante salir de sí, repelerse a sí y pretender superar e ir más allá del límite a ella inmanente: esta subjetividad se pone ya como un proyecto esencialmente temporal, como automovimiento posibilitado por el sentimiento de dolor. El sentimiento de sí es un modo en el que el animal se entera de sí mismo, de su propio estar en el mundo; por medio del sentimiento de sí este viviente se sabe limitado, esto es, tiene una especie de autoconciencia pre-conceptual, una autoconciencia sensible que se refleja en su conducta.

2.3 Automovimiento y hábito. El animal como “tiempo libre”:

En su *Filosofía de la Naturaleza*, Hegel define la subjetividad animal como un tiempo libre (*freie Zeit*)²⁵⁷. Esto quiere decir que el tiempo se expone no ya como abstracta negatividad natural frente a la exterioridad del espacio que, no obstante, manifiesta aún sus determinaciones en la exterioridad espacial (el punto, por ejemplo, como negación espacial del espacio)²⁵⁸, sino que ahora se muestra como negatividad que se ha interiorizado en la subjetividad del animal —en su alma— y logra el dominio de la idealidad abstracta del tiempo. Como interiorizado, como forma pura de la intuición, posibilita la recepción sensible en el animal (y así un modo de enterarse de sí y del mundo) y causa desde la interioridad subjetiva una respuesta. Esta respuesta surgida desde el interior del sujeto animal se manifiesta en la voz (*Stimme*) y en la capacidad de automovimiento (*Selbstbewegung*)²⁵⁹.

El hecho de que el animal tenga la capacidad de recepción sensible, es decir, de afección, implica la posibilidad de que pueda enterarse de su limitación a través del sentimiento de dolor. Este sentimiento se exterioriza en la voz —que expresa estados subjetivos²⁶⁰— y en el

²⁵⁵ *Philosophiam realem*, 149.

²⁵⁶ *Ibid.*, 129.

²⁵⁷ *Enz.*, § 351.

²⁵⁸ *Vid. ibid.*, § 257-259; y primer capítulo de esta tesis, pp. 20-26.

²⁵⁹ *Vid. ibid.*, § 351.

²⁶⁰ Hegel sigue aquí lo expuesto por Aristóteles en *De Anima*, II, 8: “La voz es un tipo de sonido exclusivo del ser animado.”

automovimiento. Limitado en su querer originario y pretendiendo superar el límite para realizar en plenitud su ser –tarea de antemano abocada al fracaso y que sólo podrá conseguir durante un tiempo limitado en tanto que es un ente espaciotemporalmente finito–, el animal se ve obligado a moverse para poder llevar a cabo la satisfacción de sus necesidades particulares y en general de su carencia esencial: “Dolor y ansia, alegría y satisfacción superan el uno mismo individual; los dos primeros son la conciencia de la contradicción, los dos últimos el estado de vuelta en sí, la igualdad.”²⁶¹ Debido a este automovimiento el animal ejerce una relación práctica con la naturaleza, transformando su medio (asimilación formal) o digiriéndolo (asimilación real) según sus fines. A diferencia de la subjetividad vegetal que se mantiene en sí misma, la subjetividad animal es un constante salir de sí y volver a sí que se hace visible en el automovimiento contingente (*zufällige Selbstbewegung*)²⁶², por medio del cual el animal niega constantemente el espacio en el que se encuentra y “se determina a sí mismo y desde sí mismo a un lugar con arreglo al azar interno.”²⁶³

Siendo tiempo interiorizado y, en este sentido, un tiempo libre, la subjetividad animal, abierta sensiblemente al mundo, “accede al movimiento arbitrario.”²⁶⁴ El animal es capaz de moverse y cambiar de lugar libremente según las afecciones sensibles posibilitadas por el tiempo como forma pura de su intuición –tiempo subjetivado, interiorizado– mediante el cual domina la idealidad abstracta del tiempo mecánico: “El organismo es él mismo el tiempo, el motor de sí mismo; se vuelve a su simple tiempo, se sienta como espacio superado y se mueve. Se trata del simple tiempo como sujeto.”²⁶⁵ Aunadas a las funciones meramente orgánicas poseídas ya por las plantas, los animales gozan de otras funciones –las sensitivas– por medio de las cuales ellos se relacionan de un modo consciente con el mundo natural: gracias a estas últimas funciones, según Bichat, el animal “existe fuera de sí; es habitante del mundo, lo que no sucede al vegetal que lo es sólo del terreno en que nació. Siente y percibe lo que le rodea, refleja sus sensaciones, muda de lugar voluntariamente, según la influencia de ellas, y lo que es más puede comunicar con frecuencia por la voz sus deseos, y sus temores, sus placeres o sus penas.”²⁶⁶ El animal se sabe limitado, esto es, se sabe determinado por el

²⁶¹ *Philosophiam realem*, 170.

²⁶² *Loc. cit.*

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *Philosophiam realem*, 148.

²⁶⁵ *Ibid.*, 292.

²⁶⁶ *Recherches*, Parte primera, artículo I, § I.

espacio específico de su cuerpo, mas no por un espacio específico en el mundo natural del que es habitante y en el que se mueve.

La relación práctica que el animal sostiene con el mundo natural, la cual es posible gracias al automovimiento, tiene como efecto la repetición del sentimiento de la limitación en dicho viviente, lo que ocasiona una habituación del sentimiento de sí. Aunque Hegel habla extensamente del hábito no en la *Filosofía de la Naturaleza*, sino en la *Filosofía del Espíritu*, como un problema a tratar desde el punto de vista de la “Antropología”²⁶⁷, podría cuestionarse si acaso Hegel ve el hábito como algo específico de lo humano que lo distingue del resto de los animales. Por su parte, Catherine Malabou sostiene que, puesto que Hegel basa su estudio del hábito principalmente en el *De Anima* de Aristóteles²⁶⁸, no puede considerarse que el hábito sea meramente humano. Por un lado, el mismo tratado aristotélico sobre el alma no es por sí mismo un tratado antropológico y Hegel lo tenía muy claro: “El *De Anima* no es una antropología. El *ἄνθρωπος* no es tratado como una entidad en sí misma. El humano no es su preocupación.”²⁶⁹ Por otro lado, la cuestión del alma no es exclusiva de la *Filosofía del Espíritu*, sino que ha sido ya introducida –como se ha visto en esta tesis– en la última parte de la *Filosofía de la Naturaleza* que trata sobre el ente orgánico y vivo: “Cuando Hegel reabre el análisis del *De Anima*, ¿implica esto una concepción antropológica del hábito? La *Filosofía de la Naturaleza*, con su concentración sobre la noción de ‘vida orgánica’, inmediatamente invalida tal conclusión.”²⁷⁰ En este sentido, para Malabou el hábito juega un papel muy importante en el “proceso dialéctico que va desde la *Filosofía de la Naturaleza* a la *Filosofía del Espíritu*”²⁷¹, ya que el problema del alma resulta coextensiva tanto a lo natural como a lo espiritual siendo el punto de conexión de ambos momentos de la totalidad de lo real: “La *Filosofía de la Naturaleza* termina con el estudio del alma y sus funciones; la *Filosofía del Espíritu* comienza con el estudio del alma y sus funciones.”²⁷²

²⁶⁷ Con este apartado inicia la primera parte de la *Filosofía del espíritu* que trata sobre el espíritu subjetivo.

²⁶⁸ “Los libros de Aristóteles sobre el alma, con sus tratados sobre distintos aspectos y estados de ella, siguen siendo todavía... la obra más excelente o única con interés especulativo sobre este objeto.” *Enz.*, § 378.

²⁶⁹ Catherine Malabou, *The future of Hegel*, p. 39. La traducción es mía: “*De Anima* is not an anthropology. The *ἄνθρωπος* is never treated as an entity in itself. The human is not its concern.”

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 57. La traducción es mía: “When Hegel reopens the analyses of ‘*De Anima*’ does this entail an anthropological conception of habit? The *Philosophy of Nature*, with its concentration on the notion of ‘organic life’, immediately invalidates such a conclusion.”

²⁷¹ *Ibid.*, p. 25.

²⁷² *Ibid.*, p. 26. La traducción es mía: “The *Philosophy of Nature* ends with the study of the soul and its functions; the *Philosophy of Spirit* begins with the study of the soul and its functions.”

Malabou señala que el término aristotélico que Hegel considera para su análisis del hábito es el de ἔξις²⁷³. Tal término originalmente significa ‘tener’ o ‘estar en posesión de’, y es traducido al latín como *habitus* tomando los sentidos de ‘condición’, ‘estado’, ‘situación’ e incluso ‘conducta’. Según Malabou, la definición aristotélica es “modo de ser o disposición permanente.”²⁷⁴ Hegel ofrece tres traducciones del término ἔξις según se deja ver en la parte que en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* dedica a Aristóteles: hábito, fuerza y cualidad. Estos tres sentidos, en apariencia distintos, son complementarios uno al otro.

Primero, la traducción como hábito está en el comentario al *De Anima*, II, 5, referente a la sensación: puesto que el padecer en la facultad sensitiva implica un paso de la potencia al acto, Aristóteles se propone distinguir al menos dos modos en que se da dicho paso, uno como la ejercitación de lo que ya se posee –por ejemplo, cuando el que domina la gramática demuestra su dominio– y otro como el paso de un estado (ἔξεως) a su contrario o, en palabras de Hegel, “siempre y cuando que se produzca un cambio en un hábito (ἔξις) opuesto”²⁷⁵ –por ejemplo, del estado de ignorancia al de sabiduría en virtud del aprendizaje. Segundo, la traducción como fuerza en el comentario al *De Anima*, III, 5, sobre la distinción entre el intelecto activo y el pasivo: Aristóteles afirma que debe haber en el alma dos principios si ha de ser posible el conocimiento, un principio receptor “capaz de llegar a ser todas las cosas” (el intelecto pasivo) y un principio activo “capaz de hacerlas todas” como una “disposición habitual” o, en términos de Hegel, una “fuerza (ἔξις) eficiente”²⁷⁶. Tercero, la traducción como cualidad, presente en el comentario al *De Anima*, III, 8, que trata sobre la relación entre sensación e intelección: Aristóteles sostiene que no es posible el aprendizaje y la comprensión sin la sensación, ya que para él todas las cosas se dan en las magnitudes sensibles y, por ello, se encuentra ya en las formas sensibles (en las imágenes, por ejemplo) todo lo inteligible –las abstracciones y los objetos que “constituyen estados y afecciones (ἔξεις) de las cosas sensibles” o, según Hegel, “las cualidades (ἔξεις) y las determinabilidades de las cosas sentidas.”²⁷⁷

²⁷³ Vid. *ibid.*, p. 25.

²⁷⁴ *Idem.*

²⁷⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, p. 299.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 307.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 308.

Dado lo anterior, podría ahora definirse el hábito como la adquisición de un estado –es decir, el estar ya en posesión de una cualidad específica– a causa de una constante repetición de cierto sentimiento que modifica y condiciona, como una fuerza activa, la conducta del sujeto animal en un lapso de tiempo. Hegel define el hábito (*Gewohnheit*) como “el mecanismo del sentimiento de sí [...] la determinidad (convertida en mecánica, en naturalidad que-está-siendo) del sentimiento.”²⁷⁸ En otras palabras, el hábito para Hegel es la reducción de “lo particular de los sentimientos” a una determinación ya adquirida y activa en el alma²⁷⁹. Con tal definición Hegel presupone también las ideas expuestas por Bichat acerca del hábito en los animales, otra razón por la que se podría asegurar que Hegel no acotaba el hábito al ámbito humano. Según Bichat, las funciones animales dependen del hábito y reciben influjo de él, siendo de este modo alteradas: “Todo se modifica por el hábito en la vida animal, cada función exaltada o debilitada por él, parece que toma caracteres diferentes enteramente, según las diversas épocas en que se ejerce.”²⁸⁰ Tras distinguir entre sensaciones absolutas (el despedazamiento de un órgano, por ejemplo, causa de modo absoluto un sentimiento de dolor) y sensaciones relativas (la vista de una campiña puede causar placer dependiendo del estado de ánimo)²⁸¹, Bichat afirma que sólo éstas últimas están sujetas “al imperio del hábito”²⁸² reduciendo el placer o el dolor, después de que la sensación ha estado actuando ya por cierto lapso de tiempo, a la indiferencia; es decir, el hábito causa un embotamiento o debilitación del sentimiento. Por esto Hegel considera que una de las formas en la que el hábito se determina es la indiferencia: “los deseos e impulsos se embotan por la costumbre de su satisfacción”²⁸³, lo que manifiesta la finitud de los impulsos mismos.

Ahora bien, si “para Aristóteles el hábito implica la aptitud para cambiar, junto con la posibilidad de preservar las modificaciones inherentes en tal cambio”²⁸⁴, entonces para Hegel –según señala Malabou– el hábito podría estar ya dado en la subjetividad vegetal, pues en ella se observa tal aptitud de cambio o auto-diferenciación en la adaptación al medio que se manifiesta en la asimilación: “Para Hegel, adaptación y auto-diferenciación son fenómenos

²⁷⁸ *Enz.*, § 410.

²⁷⁹ *Idem.*

²⁸⁰ *Recherches*, Parte primera, artículo V, § I.

²⁸¹ *Vid. ibid.*, Parte primera, artículo V, § II.

²⁸² *Idem.*

²⁸³ *Enz.*, § 410.

²⁸⁴ C. Malabou, *op. cit.*, p. 57. La traducción es mía: “For Aristotle, habit implies the aptitude for change, along with the possibility of preserving the modifications inherent in such change.”

visibles ya en el reino vegetal. En la planta, el mecanismo de asimilación del que es dependiente es inseparable de los procesos de adaptación.”²⁸⁵ En efecto, Hegel indica que la planta lleva a cabo ya un proceso de “cambio sustancial” o “transformación inmediata de una materia exterior o particular en otra” que es lo característico de la asimilación “en todo proceso vital, natural y espiritual”²⁸⁶. Más aún, Hegel estima la labor de Goethe quien, “bajo la categoría de la metamorfosis”, puso en evidencia no sólo “la identidad de los órganos” de las plantas, sino sobre todo “la diferencia determinada y la función propia de los miembros, mediante los cuales el proceso vital está puesto”²⁸⁷, y con tal proceso la capacidad adaptativa en dichos entes vivos. Sin embargo, hay que advertir que en la organicidad vegetal, dado lo que dice Malabou, el hábito sería aún muy débil ya que está visto aún desde la perspectiva meramente adaptativa y no como el mecanismo del sentimiento de sí: para Hegel la planta carece de sentimientos en tanto, según sus funcionalidades meramente orgánicas, permanece en sí misma, “como subjetividad enfrentada a su organismo que está-siendo sólo en sí y que no está-siendo aún subjetividad para sí”²⁸⁸, es decir, como una especie de subjetividad viva con conciencia aún cerrada y que, por tanto, no “determina desde ella misma su lugar”²⁸⁹, pues carece de automovimiento. El mismo Bichat señala la independencia de las funciones orgánicas respecto del hábito: “La circulación, la respiración, la exhalación, la absorción, la nutrición, y las secreciones, no son nunca modificadas por él.”²⁹⁰ Si tales funciones fuesen modificadas por el hábito, la vida quedaría en un inminente peligro. Por ello, aunque “para Hegel no es imposible referir a un hábito vegetativo”, Malabou subraya que “es con los animales que el hábito llega a ser algo explícito”²⁹¹, debido a la influencia del hábito sobre el sentimiento –ausente en las plantas²⁹².

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 58. La traducción es mía: “For Hegel, adaptation and auto-differentiation are phenomena visible already in the vegetable kingdom. In the plant, the mechanism of assimilation on which it is dependent is inseparable from the process of adaptation.”

²⁸⁶ *Enz.*, § 345.

²⁸⁷ *Idem.*

²⁸⁸ *Ibid.*, § 344.

²⁸⁹ *Idem.*

²⁹⁰ *Recherches*, Parte primera, artículo V, § IV.

²⁹¹ C. Malabou, *op. cit.*, p. 59. La traducción es mía: “Thus for Hegel it is not imposible to refer to a vegetative habit. However, it is with animals that habit becomes something explicit.”

²⁹² “Todo y cada ser orgánico... es siempre un ser de hábito (each and every organic being... is always a being of habit)”, dice Malabou (*ibid.*, p. 58). ¿Puede hablarse entonces del hábito en todos los seres vivos? ¿Qué relevancia tiene hablar de hábito en las plantas cuando sus funciones orgánicas adaptativas no son por él afectadas como sí lo son las funciones animales?

La adaptación del animal a su medio, esa aptitud de cambio o auto-diferenciación, es causada por las repetidas afecciones sensibles provenientes del exterior que producen un cambio subjetivo interior. La subjetividad animal, sensiblemente consciente, responde a una experiencia que se torna repetitiva. Malabou llama a esta respuesta o alteración “ley de la reversibilidad de energías o transformación recíproca de la pasividad en actividad.”²⁹³ De un modo muy similar a lo que el biólogo Jakob von Uexküll dice²⁹⁴, Malabou explica que la capacidad adaptativa en el animal se da, puesto que éste “llega a ser capaz de interpretar sus signos de alarma y a través de esos signos puede avanzar un paso más allá de su entorno inmediato.”²⁹⁵ Esto queda demostrado en tanto que el animal posee la estructura trascendental *a priori* que le permite tener una experiencia sensible del mundo y de sí: el animal posee en su alma espacio y tiempo como condiciones de recepción sensible –y principalmente el tiempo como forma de todos los fenómenos, tanto internos como externos.

Puestas así las cosas, la cuestión del hábito es de modo general una cuestión del alma. Hegel mismo, según ha sido aquí evidenciado, retoma el problema del tratado aristotélico *De Anima*, pero denuncia también en su época que “en los tratados científicos sobre el alma y sobre el espíritu, el hábito se suele pasar por alto, sea porque se le considera algo despreciable, sea quizá también porque es una de las determinaciones más difíciles.”²⁹⁶ En tanto cuestión del alma, cabría preguntarse, ¿es el hábito algo característico de todo ente vivo? Es decir, ¿el hábito es una cuestión del alma en cualquiera de sus modos –vegetativa, sensitiva y racional– según la distinción de Aristóteles? Lo que es indudable dentro de la filosofía de Hegel es que el hábito es ante todo una cuestión del alma sensitiva –del animal, por tanto–, y más estrictamente una cuestión esencialmente temporal: pues el tiempo es la forma en la que se dan todos los fenómenos que percibe el alma y es esta forma la que juega un papel importante en la adaptabilidad animal y en el hábito. Al respecto dice Malabou que “el hábito del animal funciona ya como un modo de ‘habitar’, y así envuelve una relación particular con la temporalidad.”²⁹⁷ Esta relación puede verse ya en Bichat quien, al igual que

²⁹³ *Ibid.*, p. 62. La traducción es mía: “The law of this alteration is the law of reversibility of energies, or reciprocal transformation of passivity into activity.”

²⁹⁴ *Vid. supra*, nota 21.

²⁹⁵ C. Malabou, *op. cit.*, p. 63. La traducción es mía: “the animal becomes capable of interpreting its warning signs, and through these signs it can advance a step beyond its immediate surroundings.”

²⁹⁶ *Enz.*, § 410.

²⁹⁷ C. Malabou, *op. cit.*, p. 64. La traducción es mía: “the habit of the animal already functions as a way of ‘inhabiting’, and thus involves a particular relation to temporality.”

Hegel, apunta a que el problema del hábito tiene que ser visto como un problema del alma perceptiva, la cual compara las variadas sensaciones que le afectan: “la acción del alma en cada sentimiento de dolor o de placer, nacida de una sensación, consiste en una comparación entre esta sensación y las que le han precedido [...] Cuanta más diferencia haya entre la impresión actual y las pasadas, más viva será la sensación.”²⁹⁸ Así, el hábito es para Bichat la “uniformidad entre las sensaciones presentes y las impresiones pasadas”²⁹⁹, lo que conlleva por parte del animal una expectativa futura de tal uniformidad.

Retomando a Aristóteles, la cuestión del hábito (ἔξις) debe ser aunado al problema de la relación entre alma (ψυχή) y tiempo (χρόνος) expuesto en la *Física*. Puesto que el tiempo no se identifica con el movimiento pero tampoco se da sin él, ya que se tiene la impresión de que hay tiempo sólo cuando el alma percibe un cambio³⁰⁰, el Estagirita se pregunta si acaso podría haber tiempo sin un alma³⁰¹: “si por naturaleza ninguna otra cosa sino el alma o la razón del alma es apta para contar, es imposible que haya tiempo si no hay alma.”³⁰² El tiempo parece ser entonces alguna especie de “movimiento en el alma”³⁰³, o el modo en que el alma percibe. El alma tiene una percepción continua del ahora (νῦν) y logra distinguir entre el antes (el ahora pasado) y el después (el ahora futuro)³⁰⁴. Podría decirse entonces que una ἔξις es obtenida cuando un mismo cambio es percibido en repetidas ocasiones por el alma, habituándose a él: el alma ya no sólo percibe la continuidad del ahora, sino que habiéndose acostumbrado a repetidas percepciones pasadas de un mismo cambio (retención), el alma espera la repetición futura de dichas percepciones (expectativa). “En un cierto sentido la noción de ἔξις define un modo del tiempo dentro del tiempo, como si el tiempo (χρόνος) pudiera [...] exhibir una extraña habilidad para duplicarse.”³⁰⁵ Esta extraña duplicación del tiempo no es más que la expresión de una duplicación de la naturaleza misma –el surgimiento

²⁹⁸ *Recherches*, Primera parte, artículo V, § II.

²⁹⁹ *Idem*.

³⁰⁰ *Vid. Physica*, IV, 11, 218b 20-30.

³⁰¹ *Vid. ibid.*, IV, 14, 223a 20.

³⁰² *Ibid.*, IV, 14, 223a 25.

³⁰³ *Ibid.*, IV, 11, 219a 5.

³⁰⁴ *Vid. ibid.*, IV, 11, 219a 10-20. En su texto “Ousia y gramme”, Derrida defiende la idea de que para Aristóteles, según sus afirmaciones en *Física*, el tiempo es lo que posibilita la experiencia sensible del alma: “En la *aisthesis* une Aristóteles el tiempo y el movimiento [...] El tiempo es la forma de lo que no puede pasar más que en *té psykhé*.” (p. 82).

³⁰⁵ C. Malabou, *op. cit.*, p. 55. La traducción es mía: “In a certain sense the notion of ἔξις defines a kind of time within time, as if time (χρόνος) could [...] exhibit a strange ability to double itself.”

de una segunda naturaleza o el devenir de la naturaleza en espíritu– dada en el hábito: “El hábito se ha llamado con razón una segunda naturaleza. Naturaleza, puesto que es un ser inmediato del alma; segunda, ya que es una inmediatez puesta por el alma.”³⁰⁶ En el animal, en tanto que es definido como tiempo libre, comienza a aparecer ya esta segunda naturaleza.

En el hábito el tiempo adquiere una consistencia de la que carece en la naturaleza inerte. Sólo “en la representación subjetiva, en el recuerdo y en el temor o esperanza”³⁰⁷ las dimensiones temporales (presente, pasado y futuro) obtienen la firmeza que en la naturaleza mecánica –donde siempre es ahora– se pierde. El hábito es así una especie de virtualidad temporal: un hábito ahora **presente** es un hábito que ha sido adquirido en el **pasado** y que conlleva la expectativa de lo que está por venir en el **futuro**. “El hábito es un modo de presencia que no puede ser reducido al tiempo presente del ahora. En este sentido él es temporalmente único.”³⁰⁸ De entrada, tal virtualidad temporal del hábito posibilita la adaptabilidad y la consecuente sobrevivencia del animal: el hábito es una fuerza vital de persistencia frente a la naturaleza inorgánica, y en él la vida manifiesta su plasticidad³⁰⁹. Por medio del hábito el animal adquiere temores y esperanzas que pueden asegurarle la sobrevivencia en el mundo, lo cual evidencia un modo de conciencia de la propia finitud que lo mueve a satisfacer sus necesidades a la vez que es precavido: “Hegel remarca que el animal experimenta una ‘conciencia’ de su propia ‘deficiencia’ (*Mangel*)”³¹⁰, señala Malabou.

Por otro lado, Hegel observa que el hábito podría desempeñar un papel importante en el proceso de figuración del cuerpo orgánico a modo de que una especie animal pueda adaptarse a su medio y sobrevivir en él:

Se ha atendido como asunto principal... a las distintas formaciones del *habitus* como una conexión determinante de la construcción de todas las partes [...] Una parte muy importante de esta consideración consiste en el conocimiento del modo cómo la

³⁰⁶ *Enz.*, § 410.

³⁰⁷ *Enz.*, § 259.

³⁰⁸ C. Malabou, *op. cit.*, p. 55. La traducción es mía: “Habit is a mode of presence that cannot be reduced to the present time of the now. In this way it is temporally unique.”

³⁰⁹ El término ‘plasticidad’ pretende ser el término central dentro de la propuesta ontológica de Malabou, encontrando en la filosofía de Hegel la fuerza conceptual de dicho término.

³¹⁰ C. Malabou, *op. cit.*, p. 64. La traducción es mía: “Hegel remarks that the animal experiences an ‘awareness’ of its own ‘deficiency’ (*Mangel*).”

naturaleza conforma y adapta cada organismo al elemento particular en que lo pone, al clima, al ámbito alimenticio; en una palabra, al mundo en el que es colocado.³¹¹

¿Qué es entonces, desde el horizonte del hábito, lo que diferencia al hombre del resto de los animales? ¿Por qué el hábito es de suma importancia, según la perspectiva hegeliana, dentro de una antropología filosófica? Puesto que el hábito es una fuerza de vida, ésta se ve enervada por el hábito mismo: el animal, habituado a vivir, siente una debilitación de la vida y decae. El hábito se vuelve entonces una fuerza de muerte. No es que el ser humano escape a este destino mortal, de hecho su vida también se torna debilitada por el hábito en tanto que él es un ser finito. Por lo mismo dice Hegel que “es el hábito de vivir lo que nos lleva a la muerte o, dicho de manera enteramente abstracta, es la muerte misma.”³¹² La diferencia radicará en el **fin último** de cada uno de estos entes vivos, fin que implica la entrega de la individualidad a lo universal. El fin último del animal –en tanto viviente meramente sensible– es la perpetuación de la especie mediante el acto sexual; así, tal acto de vida se vuelve repetitivo, el animal se siente agobiado, “su actividad se ha embotado y osificado, y la vida se ha hecho hábito sin proceso, de modo que de esta manera se mata a sí mismo desde sí mismo.”³¹³ En cambio, el fin del ser humano –en tanto viviente autónomo y racional– es la realización de la libertad (*Freiheit*)³¹⁴ a través de la religión, la moralidad, el arte y la filosofía, lo que requiere de una dinamicidad del hábito en tanto que “es lo más esencial de la existencia de toda espiritualidad.”³¹⁵

³¹¹ *Enz.*, § 368. Por ejemplo, el desarrollo o pérdida de una parte del cuerpo como la membrana que los lobos, habituados a caminar en distintos tipos de suelo –rocoso y nevado– mantienen entre los dedos de sus patas, a diferencia de los perros que, siendo animales domesticados, la han perdido al habituarse a caminar en suelos más firmes. Podría pensarse, desde esta perspectiva, que la postura erguida que el ser humano ha tomado a causa del hábito, aunque voluntariamente (*vid. Enz.*, § 410), es un mecanismo también de adaptación y sobrevivencia.

³¹² *Enz.*, § 410.

³¹³ *Ibid.*, § 375.

³¹⁴ *Vid. infra*, capítulo 3.

³¹⁵ *Ibid.*, § 410.

CAPÍTULO 3 TEMPORALIDADES TELEOLÓGICAS Y CORPORALIDAD VIVA

Toda la consideración hegeliana del ente vivo está atravesada por una perspectiva teleológica. Para Hegel el concepto de fin (*Zweck*) es fundamental y esencial al momento de comprender la realidad viva, pues ésta –en tanto que se constituye ya como subjetividad– lleva a cabo acciones finalísticas. Aristóteles es quien evidencia la relevancia especulativa de dicho concepto y lo lleva a su punto más alto precisamente en sus estudios biológicos: “La determinación de la vida que hizo Aristóteles contiene ya la finalidad interna y se coloca por ello infinitamente por encima del concepto de la teleología moderna que sólo tuvo ante sí a la finalidad externa o finita.”³¹⁶ En efecto, la concepción mecanicista de la naturaleza –la cartesiana, principalmente– se había vuelto un paradigma en las ciencias modernas, las cuales pretendían prescindir de toda explicación teleológica porque implicaba una antropomorfización de la naturaleza. Las explicaciones teleológicas sólo tenían cabida en el mundo de lo humano. No obstante, se abría un abismo entre el modo de ser de la naturaleza y el de lo humano que Kant logró vislumbrar. Así, en la segunda parte de su *Crítica de la facultad de juzgar*, el filósofo de Königsberg estudia la posibilidad de considerar teleológicamente la naturaleza, es decir, de ver en ella una finalidad objetiva, material e interna con el fin de cerrar ese abismo³¹⁷. Por esto, Hegel señala que Kant, “entendiendo que lo vivo debe considerarse como fin de sí mismo, resucitó a su manera este concepto.”³¹⁸

Puesto que el concepto de fin ha estado en el fondo de lo desarrollado en los dos capítulos anteriores, se torna necesario analizarlo como concepto fundamental en el enlace entre el tiempo y la vida. De hecho, la misma idea de finalidad (*Zweckmäßigkeit*) sugiere siempre la idea de temporalidad y de finitud, pues sólo un ente finito se pone fines a lograr y actúa conforme a ellos. Desde esta perspectiva se estudiará primero cómo explica Hegel el desarrollo de un cuerpo orgánico en sus distintas partes –cada una con una función propia–, por lo que aquí el concepto de fin estará muy relacionado con el de funcionalidad. Después

³¹⁶ *Enz.*, § 204.

³¹⁷ Como se verá más adelante, el tema principal era la necesidad de que la libertad se hiciera naturaleza manifestándose en los entes vivos y orgánicos y en el cuerpo propio. No obstante, Kant terminó centrando la problemática en el ámbito teórico, estudiando más bien la función de la teleología en el estudio objetivo y científico de los seres vivos.

³¹⁸ *Ibid.*, § 360.

se verá cómo es que el comportamiento de los animales es un comportamiento intencional y, por tanto, finalístico, lo que se manifiesta en el instinto. Finalmente se analizará el modo de actuar de lo humano como ente vivo cuyos fines son distintos al del resto de los animales y que constituirán el mundo del espíritu y el tiempo histórico. El cuerpo vivo, como se verá, toma distintas dimensiones en cada uno de estos tres momentos estudiados.

3.1 Finalidad natural y cuerpo orgánico:

Kant señala en su *Crítica de la facultad de juzgar* que si en la naturaleza se da una finalidad interna, objetiva y material³¹⁹, sería solamente en los cuerpos orgánicos y vivos: sólo “puede semejante producto, como ser organizado y organizándose a sí mismo, ser llamado fin de la naturaleza.”³²⁰ Tal finalidad de la naturaleza se determinaría, indica Kant, de tres modos en dichos productos: según la especie (en el hecho de que un individuo engendre a otro igual), según el individuo (en tanto que un individuo es capaz de producirse a sí mismo en el crecimiento) y según la relación recíproca entre las partes del cuerpo (que se torna de este modo como totalidad orgánica)³²¹. Así, para considerar un cuerpo como fin de la naturaleza, se exige que sus partes “se produzcan unas a otras recíprocamente, según su forma tanto como según su enlace, y, así, produzcan por causalidad propia un todo.”³²² Siendo capaz de producirse a sí mismo, este cuerpo “posee en sí fuerza formadora (*bildende Kraft*)”³²³, la cual es capaz de comunicar a otros cuerpos, y por ello mismo puede ser considerado un cuerpo orgánico y un fin natural (*Naturzweck*). Hegel sería hasta aquí muy feliz, de no ser porque esta exposición kantiana tiene, a su parecer, un defecto: todo está planteado desde el punto de vista trascendental del ‘como si’ (*als ob*).

³¹⁹ Esta finalidad implica la posibilidad de pensar no una finalidad de la naturaleza cuyos productos, por un lado, están particularmente arreglados, en sus formas específicas, para la facultad de juzgar humana que los valora, por ejemplo, como bellos –a lo que se llamaría finalidad subjetiva– (*KU*, § 61) o cuyos productos son vistos, por otro lado, como utilizables para el humano o aprovechables para cualquier otro ente –a lo que se llamaría finalidad relativa– (*KU*, § 63); sino una finalidad que, materializada, opera internamente en la naturaleza misma independientemente de la subjetividad humana.

³²⁰ *Ibid.*, § 65.

³²¹ *Vid. ibid.*, § 64.

³²² *Ibid.*, § 65.

³²³ *Idem.*

En efecto, el concepto de fin para Kant no es un concepto del entendimiento (*Verstand*), sino más bien un concepto de la razón (*Vernunft*) en tanto que ella, como voluntad (*Wille*), “es la facultad de obrar según fines.”³²⁴ Así, el concepto de fin exige lo que no está dado y la razón se muestra esencialmente como proyecto y tarea: “El fin no es una categoría del entendimiento pues sobrepasa lo dado, la naturaleza. Esto es así, en primer lugar, porque... es petición de lo que no está presente, de lo que hay que buscar o hacer o inventar”³²⁵, señala Rivera de Rosales. Esto presupone una inteligencia capaz de tener el concepto de un objeto –o sea, de representarse el objeto no dado como posible–, presupuesto no otorgado a la naturaleza, que es concebida más bien, desde el punto de vista trascendental, como actuando por meras leyes mecánicas. Por eso el concepto de fin aplicado a la naturaleza funciona como principio regulativo de la facultad de juzgar reflexionante para la comprensión de los entes orgánicos, pues sucede que ellos no pueden ser comprendidos de una forma meramente mecanicista. La facultad de juzgar (*Urteilkraft*), la cual es “la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”³²⁶, se presenta aquí como reflexionante en tanto que, teniendo un particular dado –a saber, el cuerpo orgánico– sin un universal al que subsumirlo, busca un principio trascendental que se da “sólo a sí misma y no a la naturaleza”³²⁷ para lograr una comprensión más completa de dicho objeto particular: por esto el concepto de fin no puede ser –como las categorías del entendimiento– un principio constitutivo del objeto mismo, sino más bien un principio regulativo del conocimiento basado en una “analogía con nuestra causalidad por fines en general.”³²⁸ Es así que sólo puede juzgarse un cuerpo orgánico *como si* tuviera su causalidad en él mismo o, como dice Hegel, “lo consideramos de tal modo *como si* en lo sensible se albergase un concepto que se asigna como adecuado a sí mismo.”³²⁹ Ese ‘como si’ implica para Hegel la conservación aún de la diferencia absoluta entre concepto y realidad en el que se privilegia el lado subjetivo: “como Kant sólo enfoca estas ideas en su determinación subjetiva, como pensamientos normativos para el juicio, con lo que nada que sea en sí puede postularse, tenemos que vuelve a destacar el lado del concepto, aunque

³²⁴ *Ibid.*, § 64.

³²⁵ J. Rivera de Rosales, *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, p. 39.

³²⁶ *KU*, IV.

³²⁷ *Idem.* A diferencia de la facultad de juzgar reflexionante, en la determinante está dado lo universal y en ello subsume lo particular.

³²⁸ *Ibid.*, § 65.

³²⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, p. 455. La cursiva es mía.

proclame también la unidad del concepto y la realidad; no trata, por tanto, de levantar [*aufheben*] su límite, en el momento en que lo establece como tal límite.”³³⁰

Hegel señala que Kant intuye la unidad entre concepto y ser –entre lo universal y lo particular– en el ente orgánico y vivo, en cuanto éste parece ser un ente teleológico; no obstante, puesto que tal intuición no pasa de ser un modo subjetivo de juzgar a ese ente particular, resulta que para Kant “lo vivo mismo no es así.”³³¹ A diferencia de Kant, Hegel piensa que tal unidad intuita entre concepto y realidad se da *de facto* en el ente orgánico y vivo. “El concepto... está inmediatamente en el elemento del ser, inseparable de éste”, dice Hegel, por lo que “la naturaleza produce inmediatamente.”³³² La vida (*Leben*) es para Hegel “la idea inmediata”³³³, es decir, la manifestación primera de “la unidad absoluta del concepto y de la objetividad”³³⁴ –según su propia definición de ‘idea’ (*Idee*). Así, como señala Daniel O. Dahlstrom en un texto sobre el problema de la teleología en Kant y Hegel, mientras que para el primero la teleología no pasa de ser un principio regulativo de la facultad de juzgar reflexiva para comprender teórico-científicamente el modo de ser de los vivientes, para el segundo la vida es una categoría ontológica –antecedida por la categoría de la teleología³³⁵, cabe destacar– que “caracteriza el estatus de las entidades orgánicas en sí mismas, muy aparte de su relación con un observador o investigador potencial.”³³⁶ En esta medida, podría decirse que mientras en Kant lo vivo es comprendido *como si* fuera un sujeto –según el juicio teleológico– pero sólo con el fin de una objetivación teórica y científica, en Hegel lo vivo es concebido como siendo ya por sí mismo un sujeto.

Ahora bien, aún bajo la reserva del ‘como si’, es importante destacar del planteamiento de Kant que lo orgánico es aquello que se presenta como fin natural. “Una cosa existe como

³³⁰ *Idem.*

³³¹ *Idem.*

³³² *Philosophiam realem*, 119.

³³³ *Enz.*, § 216.

³³⁴ *Ibid.*, § 213.

³³⁵ *Vid. ibid.*, § 204-212.

³³⁶ Daniel O. Dahlstrom, “Hegel’s Appropriation of Kant’s Account of Teleology”, en *Hegel and the Philosophy of Nature*, p. 174. La traducción es mía: “For Hegel life or the Idea in its immediacy is an ontological category, characterizing the status of organic entities in themselves, quite apart from their relation to a potential observer or researcher.” O. Dahlstrom señala que ambos puntos de vista tienen también consecuencias distintas en el contraste entre mecanismo y teleología, pues mientras que para Kant tal contraste implica que hay dos modos de comprender el ente orgánico que lleva incluso a una antinomia (*KU*, § 69-70) cuya resolución debe ser buscada (*KU*, § 71 y ss.), para Hegel mecanismo y teleología son parte de la ontología del ente orgánico mismo.

fin de la naturaleza cuando es causa y efecto de sí misma”³³⁷, dice Kant. Y aquello que cumple tal condición es el cuerpo orgánico, pues él aparece como unidad de concepto y realidad y, por tanto, con un fin como causa suya interior a su materia a partir del cual se produce. Que esto sucede así de hecho y no sólo en apariencia o ‘como si’, es reconocido por Hegel no sin la influencia de Schelling quien ya apuntaba lo siguiente:

Todo producto orgánico lleva el fundamento de su existencia dentro de sí mismo, porque es causa y efecto de sí mismo. [...] Así pues, a todo organismo le subyace un concepto, porque en donde hay una relación necesaria del todo con las partes y de las partes con el todo, hay concepto. Pero este concepto habita en el propio organismo, no puede ser separado de él [...] No sólo su forma, sino su existencia tienen una finalidad.³³⁸

Schelling intentaba identificar sujeto y objeto mediante la conciliación del pensamiento de Kant con el de Spinoza³³⁹. En principio Hegel intentó lo mismo; sin embargo, después de 1802, tras escribir el texto *Fe y saber (Glauben und Wissen)*, según señala O. Dahlstrom, Hegel encontraría en la filosofía de Aristóteles un nuevo horizonte a partir del cual pensar la realidad viva: “La renovada lectura de Aristóteles (y ya no de Spinoza) cierne ahora sobre su interpretación de la consideración de Kant la cual usa como un trampolín para la elaboración de su propia concepción especulativa de la vida.”³⁴⁰ Su insatisfacción con el pensamiento kantiano respecto de lo vivo como fin llevaría a Hegel al estudio de la filosofía aristotélica.

Hegel basará gran parte de su propuesta sobre el desarrollo del cuerpo orgánico –es decir, sobre su organización como totalidad articulada en partes– en los planteamientos de Aristóteles. En *Historia animalium* Aristóteles recoge muchas de sus investigaciones

³³⁷ *KU*, § 64. Rivera de Rosales señala que la traducción más adecuada del término *Naturzweck* es como ‘fin natural’, y no como ‘fin de la naturaleza’ según lo traducción de García Morente, el cual conviene más para traducir la idea de *Zweck der Natur*, “que significaría una intención de la naturaleza.” *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, p. 69 (nota 78).

³³⁸ Schelling, “Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza”, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, p. 97. La naturaleza, en sus productos orgánicos, no es como el artista que trabaja la materia a partir de un concepto que mentalmente se ha hecho y que está fuera de la materia misma, sino que trabaja teniendo el concepto en sí misma: la naturaleza orgánica es, pues, artífice de sí.

³³⁹ Schelling propone así una “física spinocista” o “física especulativa” que concibiera la naturaleza como produciéndose autónomamente. *Vid.* Schelling, “Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza”, en *ibid.*, p. 121-123.

³⁴⁰ D. O. Dahlstrom, *op. cit.*, p. 174. La traducción es mía: “Hegel’s renewed reading of Aristotle (and no longer Spinoza) now looms over his interpretation of Kant’s account which he uses as a springboard for the elaboration of his own speculative conception of life.”

empíricas que resultan por demás interesantes; sin embargo no pasan de ser en general meras explicaciones anatómicas y fisiológicas. Un modo de proceder más especulativo y filosófico se encuentra en la obra *De partibus animalium*³⁴¹, en la que el Estagirita concibe el organismo viviente de manera teleológica; allí Aristóteles explica que si las partes de un organismo tienen ciertas funciones es porque deben procurar el correcto desarrollo del organismo entero: las partes funcionan teniendo un fin en común y ese fin es el organismo. Teniendo en cuenta esto, Hegel parte de la distinción que Aristóteles hace entre forma (εἶδος) y materia (ὕλη), que conduce a la distinción entre fin (τέλος) y necesidad (ἀνάγκη): así como forma y finalidad se identifican³⁴², de igual modo la necesidad es identificada con la materia. “Los dos momentos... de la sustancia, el de forma activa y el de materia, corresponden a estas dos determinaciones [a saber, finalidad y necesidad].”³⁴³ *Grosso modo*, Aristóteles explica el proceso de formación de las partes de un organismo de la siguiente manera: si el organismo debe cumplir una función específica esencial para su sobrevivencia en la naturaleza, entonces es necesario que se den ciertas condiciones materiales para la formación de aquella parte que llevará a cabo tal función. Por lo tanto, si tales partes se han formado y existen en un organismo es porque su función es necesaria y esencial para el buen desarrollo de dicho ente vivo. “El proceso de formación se produce, pues, para la existencia, pero no la existencia para el proceso.”³⁴⁴ Una nariz, por ejemplo, no se explica desde la existencia material ya dada, sino desde el para-qué (τίνος ἕνεκα) se formó: esto es, la respiración como función esencial del organismo. El fundamento no está en la materia, sino en la forma: “la naturaleza

³⁴¹ Los dos textos aristotélicos tratan, como se deja ver en sus títulos, específicamente sobre los animales. A ellos se agregan *De motu animalium*, *De generatione animalium* y *De incessu animalium*. Cabe destacar que se le adjudica a Aristóteles un escrito referente a la naturaleza vegetal titulado *Sobre las plantas*, el cual, desafortunadamente, está perdido. Consideraciones muy cercanas a las aristotélicas respecto de las plantas podrían encontrarse en los textos de Teofrasto *De historia plantarum* y *De causis plantarum*.

³⁴² Tal identificación se encuentra en *Metafísica* VII, 17 y *Física* II, 7-8.

³⁴³ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, p. 273.

³⁴⁴ *De partibus animalium*, 640a 15. Aristóteles retoma aquí una problemática ya planteada por su maestro Platón, quien, considerando dos términos de todas las cosas, a saber, la génesis o proceso y la existencia ya actualizada, se pregunta: “¿cuál de esos términos decimos que es en razón del otro, la génesis en razón de la existencia o la existencia en razón de la génesis?” (*Filebo*, 54a). En otro diálogo Platón hace la siguiente distinción: “una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual no podría nunca ser causa.” (*Fedón*, 99b). Es decir, un propósito o finalidad no podría nunca cumplirse si no están presentes las necesarias condiciones materiales.

según la forma es más importante que la naturaleza material”³⁴⁵, dice Aristóteles, a lo cual comenta Hegel que “lo necesario se da en la materia, y el fin se refiere al fundamento.”³⁴⁶

Ahora bien, todo este proceso de formación del organismo que explica Aristóteles es lo que Hegel ha llamado el proceso de configuración (*Gestaltungsprozess*), el cual es posibilitado por un impulso configurador (*Bildungstrieb*)³⁴⁷ –o lo que Kant llamaba fuerza formadora (*bildende Kraft*). En este proceso el concepto, inmanente a la materia misma, desarrolla una figura (*Gestalt*) exterior, es decir, un cuerpo articulado en partes cuyas funciones estarán sometidas al mantenimiento del todo: “El organismo es unidad de lo interno y externo, de modo que lo interno, el proceso, es figurar [...] El organismo interno pasa a abarcar el organismo externo, es la pura actividad, inmediata unidad simple.”³⁴⁸ En este proceso el cuerpo orgánico se ve envuelto en una relación causal distinta a la de las causas eficientes y afectado por una temporalidad diferente de la temporalidad mecánica. El concepto interior sería causa final (y futura) del cuerpo cuya formación mecánica –dirigida por el concepto– vendría a actualizar dicha finalidad, siendo dicho mecanismo causa eficiente de la final. Así, esta relación causal, en palabras de Kant, “llevaría consigo dependencia, tanto hacia arriba como hacia abajo, y en la cual la cosa que se ha indicado una vez como efecto, sin embargo, merece, hacia arriba, el nombre de causa de la cosa de que es efecto.”³⁴⁹ La relación causal en el cuerpo orgánico no podría representarse como una línea temporal en la que los eventos son sucesivos, siendo cada cosa efecto de algo anterior o pasado; sino que habría doble direccionalidad que iría del mecanismo de desarrollo del cuerpo al fin y de éste a aquel, ambos como causa uno del otro, siendo que tanto lo pasado determina lo porvenir

³⁴⁵ *De partibus animalium*, 640b 25.

³⁴⁶ Hegel, *Lecciones... II*, p. 277. La materia es para Aristóteles un principio indeterminado y, por esto mismo, el fundamento del compuesto no está en ella –aunque es condición necesaria del compuesto–, sino en el principio determinante, lo que da realidad e inteligibilidad al compuesto, la forma. *Vid. Metafísica*, VII, 3.

³⁴⁷ El término *Bildungstrieb* o *nisus formativus* es usado por Johann Friedrich Blumenbach para explicar el proceso de formación de los entes vivos en su obra *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*. Dicho término tiene también influencias en Kant y Goethe. Malabou señala que el término es traducido por Augusto Vera como ‘instinto plástico’, lo que le resulta sumamente pertinente para su propia propuesta ontológica cuyo concepto central es el de plasticidad (*vid. supra*, nota 309).

³⁴⁸ *Philosophiam realem*, 291.

³⁴⁹ *KU*, § 65. Al respecto dice Rivera de Rosales: “Hay una ida-y-vuelta: el efecto es causa de su causa. Claro que no en el mismo respecto, pues sería una contradicción.” (*Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, p. 69). En este sentido, habría, según Kant, una relación recíproca de causa y efecto, por lo que en el organismo vendría a adquirir plena realidad la tercera de las categorías de relación del entendimiento, la de comunidad o acción recíproca (*vid. KrV*, A 80/B 26).

como lo futuro determina lo aún en proceso. Se entiende con esto una de las definiciones que Hegel da de la vida: “La vida es esencialmente esta perfecta, fluida penetración de todas sus partes. [...] El todo es la sustancia general, el fundamento así como la totalidad resultante, y es ésta como realidad.”³⁵⁰ El cuerpo orgánico es, de esta manera, causa y efecto de sí mismo, y lo vivo es a la vez fundamento de sí y resultado de su propio proceso.

Ahora bien, Hegel ofrece en su filosofía de la naturaleza de la *Enciclopedia* dos explicaciones del proceso de configuración del organismo: una al inicio de la parte dedicada a la naturaleza vegetal y otra al inicio de la parte dedicada al organismo animal. La primera dice: “La subjetividad... se desarrolla hacia un organismo objetivo, a saber, la figura como cuerpo que se dota de miembros que son partes distintas entre sí.”³⁵¹ La segunda enuncia: “La individualidad orgánica existe como subjetividad en tanto la exterioridad propia de la figura ha sido idealizada hasta llegar a ser miembros.”³⁵² No parece haber ninguna diferencia en ambas explicaciones, pues las dos describen el trabajo del concepto interno a la materia que dirige la formación de un individuo orgánico y le otorga una figura corporal, proceso al que bien puede llamársele también ‘idealización del cuerpo’. Sin embargo, hay que hacer notar que entre la figura vegetal y la animal hay una diferencia relevante para Hegel. Aunque la planta es el primer individuo que logra conformarse como ente vivo, ella no logra consolidarse del todo como un organismo, esto es, como unidad individual dotada de partes con funciones específicas. Uno bien puede cortar una pequeña parte de cualquier planta, sembrarla y, si las condiciones se dan adecuadamente, esta parte crecerá y se desarrollará como una nueva planta. O bien, uno puede talar un árbol dejando sólo una parte del tronco y, si las condiciones lo permiten, del tronco volverán a crecer nuevos tallos. Por eso dice Hegel que “el proceso de articulación en miembros y del automantenimiento del sujeto vegetal es un venir afuera de sí y un dividirse en muchos individuos, para los cuales el único individuo entero es más su suelo que una unidad subjetiva de miembros. La parte, el capullo, la rama, etc., son también la planta entera.”³⁵³ Puesto así, la planta aún “no posee la fuerza completa de la unidad individual”³⁵⁴, fuerza que sí posee ya el organismo animal.

³⁵⁰ *Philosophiam realem*, 119-120.

³⁵¹ *Enz.*, § 343.

³⁵² *Ibid.*, § 350.

³⁵³ *Enz.*, § 343.

³⁵⁴ *PhEO*, § 122.

A diferencia de la planta, en el animal no sólo hay unidad exterior, sino también unidad interior, esto es, hay una relación intrínseca entre el organismo entero y sus partes: sin sus partes esenciales el organismo no podría sobrevivir y, de este modo, las partes existen para llevar a cabo funciones importantes que tienen como fin la estabilidad del organismo. Las esenciales partes exteriores –materiales– del organismo animal son configuradas si estas son necesarias según el concepto del organismo mismo: “La naturaleza animal posee aquella unidad subjetiva por la que todas las partes orgánicas están sujetas a un todo, que es uno.”³⁵⁵ Las dos ciencias zoológicas que, para Hegel, ofrecen datos importantes al respecto son: la fisiología, que estudia las “funciones de las partes”; y la anatomía comparada, que analiza las “diferentes configuraciones del género”³⁵⁶. Puesto así, aunque de los tres modos de considerar al organismo animal, según sus distintas relaciones, el proceso de figuración es el primero de ellos –pues en dicho proceso se considera el organismo en tanto que se refiere a sí mismo³⁵⁷–, tal proceso se comprende mejor en el proceso de género –tercer modo de considerar el organismo animal en el que éste se relaciona con otros vivientes tanto de su misma especie como de otras³⁵⁸.

Al tener en cuenta a las ciencias zoológicas ya mencionadas, Hegel cree que hay incluso una escala jerárquica en los animales según la complejidad de organización interna que tienen. Así, el género animal se divide en distintas especies que van desde las más simples orgánicamente hasta las más complejas: “el género se particulariza primeramente en especies en general. Las distintas figuraciones y órdenes de los animales... implican distintos escalones de su desarrollo, desde la organización más simple hasta la más perfecta.”³⁵⁹ No cabe duda que aquí Hegel hace referencia a Lamarck, quien en su *Filosofía zoológica* ofrece una taxonomía de las especies animales desde las más simples hasta las más complejas, basándose en una clásica distinción que agrupa en dos a las distintas especies: animales vertebrados y animales invertebrados. Así lo deja ver Hegel cuando se refiere a ciertos investigadores naturalistas franceses, gracias a los cuales “en el mundo de los animales se ha

³⁵⁵ *Ibid.*, § 123.

³⁵⁶ *Idem.*

³⁵⁷ *Vid. Enz.*, § 353-356. Aquí es donde se exponen las tres determinaciones del concepto de lo animal en el cuerpo orgánico: sensibilidad, irritabilidad y reproducción; las cuales hallan su verdad en tres sistemas: el sensitivo, el circulatorio y el digestivo (*vid. supra*, pp. 51-52).

³⁵⁸ *Vid. Enz.*, § 367-376.

³⁵⁹ *Ibid.*, § 368.

adoptado... la contundente distinción de la ausencia o presencia de las vértebras; la división básica de los animales ha sido así esencialmente llevada a aquella que ya vio Aristóteles.”³⁶⁰ En efecto, encontramos ya en Aristóteles tal distinción cuando habla de animales sanguíneos y no sanguíneos, en donde “todos los animales sanguíneos tienen una columna vertebral, ya ósea, ya espinosa.”³⁶¹ Hegel afirma que los biólogos franceses, entre ellos Lamarck, parten de esta distinción para sus investigaciones. Reconociendo que nada digno acerca de los animales apareció desde Aristóteles hasta Linneo, Lamarck dice:

En efecto, Aristóteles dividió primariamente a los animales en dos cortes principales, o, según él, en dos clases, a saber: 1. Animales que tienen sangre: cuadrúpedos vivíparos, cuadrúpedos ovíparos, peces, aves; 2. Animales privados de sangre: moluscos, crustáceos, testáceos, insectos. [...] Algunos naturalistas modernos han creído perfeccionar la distinción de Aristóteles, dando a los animales de su primera división el nombre de sangre roja, y a los de la segunda el de animales de sangre blanca. [...] Según mi opinión, los fluidos esenciales a los animales dejan de merecer el nombre de sangre cuando no circulan por los vasos arteriales y venosos. [...] en mi primer curso en el Museum en la primavera de 1794 (año II de la República), dividí la totalidad de los animales conocidos en dos secciones perfectamente distintas, a saber: animales con vértebras, animales sin vértebras. Hice notar a mis alumnos que la columna vertebral indica, en los animales que están provistos de ella, la posesión de un esqueleto más o menos perfeccionado, y de un plan de organización que les es relativo.³⁶²

La posesión de columna vertebral implica la posesión de un esqueleto que soporta el cuerpo. Al respecto, Aristóteles dice: “Todos los huesos dependen de uno solo y constituyen un sistema continuo como las venas. No existe ningún hueso aislado de los otros. El punto de partida lo forma la columna vertebral.”³⁶³ Asimismo, ya en el siglo XVIII Lamarck repite esta idea: “Se sabe que la columna vertebral es la base esencial del esqueleto, que no puede existir sin ella”³⁶⁴, y más adelante agrega que “es evidente que cualquier animal provisto de un esqueleto tiene la organización más perfeccionada que los que están desprovistos de él.”³⁶⁵

³⁶⁰ *Idem.*

³⁶¹ *Historia animalium*, 516b 20.

³⁶² Lamarck, *Filosofía zoológica*, Mateu, pp. 113-115.

³⁶³ *Historia animalium*, 516a 7.

³⁶⁴ Lamarck, *op. cit.*, p. 128.

³⁶⁵ *Idem.* La idea de un perfeccionamiento orgánico en aquellos animales vertebrados y de una degradación en los invertebrados parece ser más lamarckiana que aristotélica, es decir, a pesar de la división que Aristóteles plantea entre animales sanguíneos y no sanguíneos no parece plantear tan claramente que unos sean más perfectos que otros, aunque la idea podría estar presupuesta.

Pero, ¿cuál es la importancia de poseer columna vertebral? La columna vertebral es el centro de unión de varios de los más importantes órganos de los animales que la poseen: sin ella no habría pulmones, ni tráquea ni laringe (y, por tanto, el animal no gozaría de la voz³⁶⁶), y la pérdida de los sistemas muscular y nervioso así como del cerebro comienza a ser inminente. Algunos de estos órganos están ya perdidos en los peces, últimos animales vertebrados en la escala de Lamarck, quienes apenas poseen un sistema óseo imperfecto; los otros órganos se van perdiendo poco a poco según la degradación de las especies hasta los insectos: “Así termina en los insectos el importante sistema de la sensibilidad: el que, en cierto grado de desarrollo, da lugar a las ideas y que, en su mayor perfección, puede producir todos los actos de la inteligencia; en fin, el que representa la fuente de la acción muscular y sin el cual parece que no podría existir la generación sexual.”³⁶⁷

Dado lo anterior, no cabe de que Lamarck –influido por las consideraciones filosóficas y especulativas de Aristóteles respecto de los entes vivos– llevó a cabo un análisis teleológico de los organismos animales, al considerar las partes y sus respectivas funciones en relación al organismo entero el cual es fin. “Las partes más importantes y que deben proporcionar las principales relaciones son, en los animales, las que son esenciales para la conservación de su vida.”³⁶⁸ Esto significa para Hegel un gran avance de las ciencias de la vida y, muy particularmente, de la zoología: “entre las ciencias empíricas difícilmente se encontrará una que tanto haya avanzado, mediante su ciencia auxiliar, la anatomía comparada, como la zoología, no sobre todo por la cantidad de observaciones (ya que eso no le ha faltado a ninguna ciencia), sino que lo ha logrado por el lado de elaborar sus materiales mirando al concepto.”³⁶⁹

³⁶⁶ “El pulmón es el único órgano respiratorio que puede dar al animal la facultad de tener voz.” *Ibid.*, p. 147. La voz en el animal indicaría, en este sentido, un mayor desarrollo orgánico.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 159. El desarrollo de órganos sexuales bien definidos y distinguidos (órganos femeninos y órganos masculinos) es indicador también de perfección orgánica en los animales para Hegel.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 66.

³⁶⁹ *Enz.*, 368. Hegel no tendría, pues, ningún problema en reafirmar que el trabajo de Lamarck es, efectivamente, una filosofía zoológica en el sentido de que su estudio no es sólo empírico, sino también especulativo al considerar a los organismos animales teleológicamente. Hegel también considera, por cierto, a Cuvier como “el gran iniciador de la anatomía comparada”, quien, valiéndose igualmente de la distinción aristotélica entre animales vertebrados e invertebrados, “se pudo gloriarse de poder conocer a partir de un solo hueso la naturaleza esencial del animal entero.” *Idem.*

3.2 Finalidad instintiva y cuerpo sentido (cuerpo propio):

John Findlay señala que lo universal, esto es, el concepto inmanente al organismo animal, posibilita tanto el proceso de figuración del cuerpo orgánico como el proceso mediante el cual el animal logra tener sentimientos: “En el animal el momento de la universalidad está presente en dos modos: por un lado, en la organización fluida de partes y funciones, las cuales no tienen condición fija y separada; por otro lado, en una especie de subjetividad rudimentaria, involucrando sentimiento centralizado más que cognición.”³⁷⁰ Esto quiere decir que lo universal, o el concepto (*Begriff*), no sólo trabaja inmanentemente como fin en la formación del cuerpo vivo, sino que además el sujeto animal es capaz de sentir esa universalidad –su ser originario– y saberse fin de sí mismo. Puesto que se ha tratado ya el asunto referente a la formación u organización del cuerpo, se pasará ahora a analizar lo referente al sentimiento desde la perspectiva teleológica.

En vista de que el automovimiento (*Selbstbewegung*) estaría posibilitado por la sensibilidad, la pérdida del sistema nervioso implicaría la pérdida de la función de la locomoción. Lamarck lo explica así: el sistema nervioso es el sistema de la sensibilidad, es decir, debido al sistema nervioso el animal tiene la facultad de sentir; el animal es afectado por diversas sensaciones del mundo exterior y éstas son captadas por los nervios, los cuales conducen el dato recibido al centro de este sistema, a saber, el cerebro. “Efectivamente, para que una sensación pueda tener lugar, es necesario primero un órgano para recibirla (nervios), y seguidamente tiene que existir un foco cualquiera (un cerebro o una médula longitudinal nudosa) al que pueda ser conducida esa sensación.”³⁷¹ Una vez que este centro o foco –el cerebro– recibe el dato de aquella impresión, responde a ésta y la respuesta es mandada nuevamente por los nervios que causan así el movimiento muscular: por lo tanto, para Lamarck los sistemas nervioso y muscular están estrechamente relacionados. Aunque Hegel incluye el músculo como parte del sistema circulatorio, su relación con el sistema nervioso sería también muy estrecha en tanto que en él se da la “irritabilidad abstracta (sensible), el

³⁷⁰ John N. Findlay, “Hegelian treatment of biology and life”, en *Hegel and the sciences*, p. 95. La traducción es mía: “In the animal the moment of Universality is present in two fashions: on the one hand in the fluid organization of parts and functions, which have no fixed, separate character, on the other hand in a sort of rudimentary subjectivity, involving centralized feeling rather than cognition.”

³⁷¹ Lamarck, *op. cit.*, p. 169.

simple cambio de la receptividad en reactividad.”³⁷² El músculo reacciona a las afecciones sensibles captadas por el sistema nervioso. A este respecto dice Lamarck que “sin la influencia nerviosa no puede tener lugar ninguna acción muscular”³⁷³, por lo que en aquellos animales “donde ya no hay nervios, el sistema muscular no existe.”³⁷⁴ Tales animales (los radiados, los pólipos y los infusorios), en vez de músculos, poseen una fibra irritable; es así que estos animales tienen la facultad de la irritabilidad, esto es, “la facultad de producir movimientos, que remplacen a los de los músculos, aunque con menos energía.”³⁷⁵

Ahora bien, un organismo solamente irritable es un organismo cuyos movimientos sólo son respuesta de excitaciones exteriores y ajenas al organismo mismo; no hay, por tanto, movimientos voluntarios en los animales irritables. Estos organismos, además de responder con movimientos débiles a impresiones exteriores, tienden también a dirigirse hacia donde está la luz –acción realizada también por las plantas³⁷⁶. En cambio, los animales que gozan de sensibilidad gozan también de voluntad. Tenemos con esto una diferencia fundamental entre estos dos tipos de animales: los irritables están sometidos a las condiciones exteriores de su medio; los sensibles, en cambio, al ser afectados por el medio exterior que les rodea, tienen la capacidad de responder a dicha afección mediante movimientos voluntarios y cambiar incluso de lugar de ser necesario. Puesto así, un animal irritable moriría al instante si las condiciones ambientales le son adversas, mientras que un animal sensible seguramente se movería hacia otro sitio más apropiado³⁷⁷ –como sucede con el fenómeno de la migración.

Para Lamarck, como se ha visto, el sistema de la sensibilidad (el sistema nervioso) es el sistema que permite la formación no sólo de sensaciones, sino también de representaciones e ideas en los organismos más desarrollados. Así, Lamarck distingue cuatro tipos de animales: 1) los que se mueven sólo por irritabilidad; 2) los que además gozan de sensaciones

³⁷² *Enz.*, § 354.

³⁷³ Lamarck, *op. cit.*, p. 93.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 163.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 165.

³⁷⁶ A diferencia de estos animales más simples, para Lamarck las plantas no se mueven ni por irritabilidad siquiera (*Vid.* Lamarck, *op. cit.*, pp. 100, 166). Hegel explica el crecimiento de la planta como siendo solicitada desde el exterior por la luz: “La planta es más bien estirada por la luz como su sí mismo exterior, trepa en su búsqueda ramificándose en una multiplicidad de individuos.” *Enz.*, § 347.

³⁷⁷ Ya el mismo Aristóteles observaba que existían dos tipos de animales según su modo de vida: los animales sedentarios y los que se mueven. Ubicaba a los sedentarios en el agua, como las ostras y las esponjas que sólo vivían adheridas a un solo lugar; en cambio, afirmó no conocer algún animal terrestre que no se desplazase. *Vid. Historia animalum*, 487b y ss.

y, por tanto, de un oscuro sentimiento de su existencia, pero que tienen una voluntad aún dependiente del exterior; 3) los que tienen un sentimiento más claro de su existencia y pueden formarse algunas confusas ideas –o representaciones–, además de tener una voluntad más determinante aunque aún guiada por inclinaciones; y 4) los que pueden formarse ideas claras de los objetos, combinarlas hasta formar juicios complejos y que tienen, por tanto, la capacidad de pensar teniendo además una voluntad más libre en sus acciones³⁷⁸. Efectivamente, tal como se estudió en el segundo capítulo de esta tesis, los animales, al estar dotados de sensibilidad, tienen la capacidad de formarse representaciones de su mundo exterior a partir del dato sensible que es mandado por los nervios al foco del sistema nervioso. Esto implica que dichos animales logran formarse un sentimiento de su propia existencia a partir del sentimiento de la exterioridad, lo que Hegel llama sentimiento de sí (*Selbstgefühl*), que se manifiesta como resultado del “proceso de configuración”³⁷⁹.

Este sentimiento de sí en el animal, surgido de dicha configuración, no es más que el doloroso sentimiento de no serlo todo, de estar determinado y encerrado en los límites que lo separan del resto del mundo, lo que lo moverá a negar en su relación práctica con la naturaleza (*praktische Verhältnis zu der Natur*) –mediante la asimilación (*Assimilation*)– todo aquello que él no es, pretendiendo afirmar su mismidad y realizar su ser originario: “El sentimiento de sí de la singularidad es también, sin embargo, inmediatamente excluyente.”³⁸⁰ Al tener un sentimiento de sí mismo, vuelve como fin suyo el contenido de su propia mismidad, el cual buscará afirmar en cada uno de sus actos excluyendo todo lo otro en un impulso por realizar su ser originario: “El impulso es la actividad de superar la carencia de esa determinidad, es decir, la forma de ser primeramente algo subjetivo. *En tanto el contenido de la determinidad es originario*, se mantiene en la actividad y sólo mediante ella se consigue; *ese contenido es fin*, y el impulso en tanto se da en el meramente vivo es instinto.”³⁸¹ Hegel ve en el instinto (*Instinkt*) el modo en que los animales actúan conforme a fines: “El instinto es la actividad finalística que actúa de manera inconsciente.”³⁸² Inconsciente por cuanto su saber no está aún mediado por el concepto, es decir, por cuanto no tiene un saber conceptual, sino sólo sensible

³⁷⁸ Vid. Lamarck, *op. cit.*, pp. 92-93.

³⁷⁹ *Enz.*, § 356.

³⁸⁰ *Ibid.*, § 357.

³⁸¹ *Ibid.*, § 360. Las cursivas son mías.

³⁸² *Idem.*

e imaginativo. Ahora bien, esta explicación teleológica del modo de actuar de los animales tiene dos sentidos: 1) cada acto instintivo del animal es para alcanzar fines particulares que éste llega a satisfacer, y 2) estos fines particulares tienen como fin general la afirmación de la propia subjetividad del animal.

El instinto es el impulso del animal hacia un fin determinado, el modo en que este viviente –poseedor de una conciencia al menos sensible– actúa en la naturaleza. “El instinto es un comportamiento práctico frente a la naturaleza”³⁸³, la cual es asimilada por el viviente animal tanto formal como realmente:

En tanto el instinto procede a una asimilación formal, introduce su determinación a las exterioridades, confiere a éstas en cuanto materiales una forma exterior adecuada al fin y deja subsistir la objetividad de esas cosas (como en la construcción de nidos y otras madrigueras). Pero proceso real lo es en tanto aísla las cosas inorgánicas o se comporta con las que ya están aisladas y las asimila consumiéndolas, es decir, aniquilando sus cualidades propias.³⁸⁴

En el instinto se hace evidente para Hegel aquella “determinación que Aristóteles captó del viviente, a saber, que hay que considerarlo como actuando con arreglo al fin.”³⁸⁵ Efectivamente, el Estagirita nos dice en *De motu animalium* que “todos los animales mueven y son movidos para algo, de modo que eso para lo que se mueven es para ellos el término de todo movimiento.”³⁸⁶ Es decir, una vez logrado el fin, el para-qué, se concluye el movimiento que iba dirigido a ese fin. En seguida agrega Aristóteles: “Vemos que lo que mueve al animal es la inteligencia, la imaginación, la elección, la voluntad, el apetito.”³⁸⁷ El animal se mueve ya sea para lograr concretizar una idea particular en su mente –en el caso de los animales racionales– o porque la sensibilidad y la imaginación le presentan un objeto que es apetecido por el viviente. Hay, pues, un objeto deseado al cual se tiende: “De hecho, cuando uno actúa con vistas a aquello que atañe a la sensación o a la imaginación o a la razón, hace en seguida lo que desea. [...] Debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente.”³⁸⁸ Todos estos fines particulares conforme

³⁸³ *Ibid.*, § 361.

³⁸⁴ *Ibid.*, § 362.

³⁸⁵ *Ibid.*, § 360.

³⁸⁶ *De motu animalium*, 700b 15.

³⁸⁷ *Idem.*

³⁸⁸ *Ibid.*, 701a 30.

a los cuales actúa el animal, al ser instintivamente satisfechos, ayudan a aliviar instantáneamente aquel doloroso sentimiento de carencia (*Gefühl des Mangels*). Por ello, los impulsos instintivos, al ser satisfechos, se agotan en su externalización inmediata.

Como se ve, la sensibilidad y la imaginación, es decir, las facultades representativas, desempeñan un papel importante en este modo de actuar finalístico del animal que es el instinto. En primer lugar, la sensibilidad permite que el animal se entere de su ser finito, de que hay algo distinto a él que limita su actividad. Gracias a la sensibilidad el animal se sabe carente. De este modo se puede decir que el actuar instintivo del animal conlleva ya un sentimiento de carencia, lo que lo mueve a luchar y esforzarse por mantenerse en la existencia, por conservarse en vida: “el instinto de conservación –que precisamente es el organismo entero refiriéndose a sí– siente con precisión su carencia.”³⁸⁹ En segundo lugar, el esquematismo de la imaginación elabora *idealiter* el dato que le es proporcionado por la sensibilidad mediante la forma de su sentido interno, el tiempo, y que refiere a un objeto enfrentado al animal. El animal no puede ansiar aquello de lo cual no se entera, de lo que no es consciente; debe poder representarse el objeto que le hace frente –ponerlo idealmente– antes de tender hacia él para consumirlo: “El ansia animal es el idealismo de la objetualidad, la certeza de que lo objetual no es algo extraño. Sólo como ansia a través de este uno ideal se da la referencia a otro.”³⁹⁰ El animal no se mueve, como los entes inorgánicos e inertes, por causas mecánicas, esto es, exteriores a él, sino que la causa de su propio movimiento está en sí mismo –en su idealidad interior– y los objetos del mundo sólo fungen, en tanto excitadores sensibles, como condiciones de su movimiento. Por ello dice Hegel: “Es un paso importante en la representación verdadera del organismo que, para éste, la determinación de ser excitado por potencias exteriores haya sustituido a la actuación de causas extrínsecas. Aquí comienza el idealismo, en que nada en absoluto puede tener una referencia positiva a lo vivo cuya posibilidad no resida en éste en sí y para sí.”³⁹¹ Así se construye ya en el animal una temporalidad pragmática³⁹² en donde, a diferencia del eterno ahora (*jetzt*) de la naturaleza mecánica, se diferencian y determinan sus dimensiones: hay un sentimiento de carencia

³⁸⁹ *Philosophiam realem*, 182.

³⁹⁰ *Ibid.*, 169.

³⁹¹ *Enz.*, § 359.

³⁹² Tomo la idea de ‘temporalidad pragmática’ de Jacinto Rivera de Rosales en su libro *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*.

presente que se manifiesta en el ansia o apetencia, la cual se busca satisfacer a futuro; una vez conseguido el propósito –la satisfacción– el ansia queda como algo pasado, agotado.

Ahora bien, cada uno de los actos instintivos del animal expresan el saber que este tiene de sí mismo como ser originario frente a la naturaleza inorgánica asimilada –formal o realmente– como algo puesto para él. El animal tiene entonces conciencia sensible de sí como fin en sí mismo –como puesto por sí mismo– y de lo inorgánico como fin para otro –como no puesto por sí. Como señala Findlay, “el sistema viviente teleológico [...] es consciente del abismo entre sí mismo y el medio ambiente no-teleológico en la experiencia de la necesidad y el dolor, y se pone en marcha a partir de esto para asimilar el medio ambiente a sí mismo, para que sea lo que quiere que sea.”³⁹³ Qué acciones lleve a cabo instintivamente el animal tendrá que ver con los fines particulares que quiera conseguir; pero lo que es verdad es que el animal, cierto de sí mismo como ente teleológico, se ha de comportar con la naturaleza como si ella estuviera allí para sus fines, para la realización de su propio ser: “La modificación precisa infligida sobre el medio ambiente depende del carácter instintivo del organismo, pero que debe tener instintos dirigidos para remodelar el medio ambiente es categorial, no eliminable, necesario.”³⁹⁴

Así, todos los actos instintivos llevados a cabo por el animal tienen un fin en común: el adecuado desarrollo de sí mismo en la naturaleza, esto es, la afirmación de sí mismo o del contenido de su mismidad –subjetividad– en tanto que dicho contenido ha sido puesto como su fin. En otras palabras, el animal no es más que el propio proceso de creación de sí mismo o de re-afirmación de su propio ser: el animal “existe como fin que se produce a sí mismo.”³⁹⁵ El animal es un ente orgánico que, como tal, se pone siempre como fin y resultado de sí mismo, como causa –su fin es conservar su mismidad en la naturaleza– y efecto –que de hecho logre conservarse: “solamente como esto que se reproduce, no como ente, el viviente es y se conserva; sólo es haciéndose lo que es; es fin que se anticipa el cual por su parte sólo es el resultado.”³⁹⁶ Si el animal consume objetos inorgánicos y los asimila mediante la

³⁹³ J. N. Findlay, *op. cit.*, p. 90. La traducción es mía: “The living teleological system [...] is aware of the gulf between itself and the non-teleological environment in the experience of need and pain, and it launches out from this to assimilate the environment to itself, to make it as it wants it to be.”

³⁹⁴ *Idem*. La traducción es mía: “The precise modification inflicted on the environment depends on the instinctual make-up of the organism, but that it should have instincts directed to remoulding the environment is categorial, ineliminable, necessary.”

³⁹⁵ *Philosophiam realem*, 149.

³⁹⁶ *Enz.*, § 352.

digestión a su propio organismo, es con el fin de desarrollarse plenamente y mantener su bienestar: “Comer y beber convierten a las cosas orgánicas en lo que son de suyo, en verdad.”³⁹⁷ A diferencia de la planta que toma sus nutrientes a asimilar de la tierra en la que está fija, el animal debe moverse para proveerse de sus alimentos, y no conseguiría el automovimiento sin la sensibilidad y los sentidos corporales como su posibilidad.

Los sentidos cobran realidad en la piel que, como “lo externo de la figura”, cubre el espacio vital del cuerpo orgánico, por lo que “la piel puede ser y llegar a ser todo.”³⁹⁸ De esta manera la piel, en la que tienen realidad los sentidos corporales conectados al sistema nervioso, es vista por Hegel como el nexo entre la afección sensible exterior y la afección interior –la del alma, posibilitada por el tiempo como la forma del sentido interno–; más aún, la piel presenta al cuerpo vivo como cuerpo subjetivado, como cuerpo sentido³⁹⁹, lugar en que se da el choque (*Anstoß*) entre la acción originaria de la subjetividad y lo otro ajeno a ella. “La piel es órgano exterior del sentido, *sujeto del objeto cuerpo*, asimismo totalidad de los sentidos”, dice Hegel⁴⁰⁰. El cuerpo, antes de ser cuerpo fenoménico, cuerpo-objeto, se presenta gracias a la piel como cuerpo-sujeto, cuerpo sentido, allí donde tiene lugar el dolor que posibilita un primer despertar de la conciencia. Sólo en un momento posterior el cuerpo es representado fenoménicamente, como cuerpo-objeto que permite a la subjetividad animal saber su ubicación entre el entramado de objetos y moverse así entre ellos: el animal ha de poder distinguir su cuerpo del de otros entes durante el proceso de desplazamiento e incluso en el proceso de asimilación. Que así es, resulta evidente tanto en el hecho de que un animal, por ejemplo, un tigre, puede articular movimientos voluntarios de ciertas partes de su cuerpo tan sigilosamente al dirigirse hacia su presa sin que ésta se dé cuenta, como en el hecho de que el animal no confunde su cuerpo con el de la presa de la que se alimenta –el tigre no se come su propia pata. El animal tiene ya una noción del cuerpo como cuerpo propio (*Leib*).

La identificación con el cuerpo propio, que lleva a su vez a distinguirlo de otros cuerpos, es crucial para la sobrevivencia del animal y su buen desarrollo. No obstante, para Hegel el animal sólo se conserva e intenta sobrevivir instintivamente en la naturaleza para lograr un

³⁹⁷ *Philosophiam realem*, 126.

³⁹⁸ *Ibid.*, 154.

³⁹⁹ La idea de ‘cuerpo sentido’ la tomo también de Rivera de Rosales, quien la desarrolla en diversos textos dedicados al análisis de las filosofías de Kant, Fichte y Schelling.

⁴⁰⁰ *Philosophiam realem*, 168 (nota al margen). Las cursivas son mías.

fin que va más allá de sí, que le trasciende como individuo finito: la especie (*die Art*). “La especie es precisamente el movimiento que se genera a partir de la superación del uno mismo, singular”⁴⁰¹, por lo que la especie se muestra como un proyecto subjetivo universal que, para afirmarse, da lugar a entes vivos singulares y finitos que posteriormente destruirá. Evidencia de esto es, según Hegel, la muerte de los animales por dos causas. Primero, por muerte violenta (*gewaltsame Tod*) a causa de otro individuo animal –de la misma u otra especie– (una hiena, por ejemplo, siempre aprovechará la oportunidad de matar a un león o a sus crías puesto que le representan un peligro, o una manada de lobos alimentándose de un reno para sobrevivir): “la especie animal está distinguiéndose en sí y por sí misma de las otras especies, y mediante la negación de ellas es para sí. Rebajando a otros, en comportamiento hostil, a naturaleza inorgánica, la muerte violenta es el destino natural de los individuos.”⁴⁰² Segundo, la muerte justo después del apareamiento (por ejemplo, en el caso de las arañas viuda negra, en donde la hembra devora al macho después del acto sexual, o el caso de la mantis religiosa, en donde la hembra arranca la cabeza del macho): “El género sólo se mantiene mediante la desaparición de los individuos que en el proceso del apareamiento cumplen su destino, y en la medida en que no tienen otro superior, el de acercarse a la muerte.”⁴⁰³ Este segundo caso se presenta sobre todo en animales cuya organización es menos compleja, como en los insectos, mientras que organismos más complejos logran sobrevivir tras el apareamiento envejeciendo y muriendo ya sea por enfermedad o asesinados por otro animal: “Los organismos inferiores mueren inmediatamente después del apareamiento [...] Los organismos superiores se conservan aún, tienen mayor autonomía y su muerte es el decurso desarrollado por la enfermedad en la figura de ellos.”⁴⁰⁴

Para que el animal pueda defenderse o atacar y lograr así conservarse hasta cumplir su destino –el apareamiento (*Begattung*)–, su organismo está provisto de cierto armamento natural: “un instinto correcto ha tenido la feliz ocurrencia de tomar las determinaciones distintivas incluso de los dientes, garras, etc., es decir, de las armas, ya que éstas son el medio por el cual el animal mismo se pone y mantiene frente a los otros como algo que-está-siendo-

⁴⁰¹ *Ibid.*, 176.

⁴⁰² *Enz.*, § 368.

⁴⁰³ *Ibid.*, § 370.

⁴⁰⁴ *Philosophiam realem*, 175.

para-sí, o sea, que se distingue a sí mismo.”⁴⁰⁵ El fin de los animales al intentar mantenerse vivos es el de preservar la especie, trayéndola a la existencia al dar origen a más individuos que a su vez deberán sobrevivir hasta volver a transmitir por medio de la relación sexual la información del proyecto en el que están inmersos (la transmisión de la fuerza formadora (*bildende Kraft*) según Kant⁴⁰⁶, o la transmisión del alma (*ψυχή*) o la forma (*εἶδος*) por medio del espermatozoide (*σπέρμα*) según Aristóteles⁴⁰⁷): “realidad de la especie, individuos autónomos que están ansiando inmediatamente, es decir cuyo fin es la especie, que saben que lo general está fuera de ellos [...] su apareamiento es la existencia de la especie.”⁴⁰⁸

3.3 Los fines del espíritu y la espiritualización del cuerpo:

“La muerte del animal es la génesis de la conciencia”⁴⁰⁹, dice Hegel en sus cursos del semestre de invierno de 1805/6 en Jena, fechas en las que ya se hallaba elaborando la *Fenomenología del espíritu*. Y cuando allí dice ‘conciencia’ se refiere a la conciencia humana que, a diferencia de la conciencia animal, no es solamente sensible sino que está ante todo cruzada por lo conceptual. Ahora bien, según indica Hegel en su *Enciclopedia*, “el conocimiento de lo verdadero del ser humano” implica “el conocimiento del espíritu”⁴¹⁰, y mediante tal conocimiento se capta “lo verdadero en y para sí.”⁴¹¹ Así pues, el mundo del espíritu (*Geist*) surge comprendiendo la esencia de lo humano en cuanto éste se manifiesta

⁴⁰⁵ *Enz.*, § 368.

⁴⁰⁶ *Vid. KU*, § 65.

⁴⁰⁷ *Vid. De generatione animalium*, I, 721a 30 y ss.; II, 737a 15 y ss. La identificación entre forma y alma está en *De Anima*, II, 1, 412a 20, donde dice que “el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural.” Ya en el siglo XX, el biólogo alemán Ernest Mayr señala que la forma en Aristóteles, más que tener implicaciones metafísicas, refiere a lo que actualmente se denomina información genética: “Hasta nuestros tiempos no se comprendió que el *eidos* de Aristóteles, aquel agente aparentemente metafísico, era lo que ahora llamamos programa genético, totalmente explicable por factores fisicoquímicos.” El mismo Mayr reconoce que difícilmente la biología puede librarse de explicaciones teleológicas, las cuales son denominadas como teleonómicas por la ciencia para restarle el carácter especulativo. *Vid. Ernst Mayr, Así es la biología*, [trad. de Juan Manuel Ibeas], Debate, Barcelona, 2005, p. 171. También el físico alemán Max Delbrück, basándose en los escritos biológicos de Aristóteles, escribe un breve texto titulado *Aristotle totle* en el que pretende “expresar la suposición de que este maravilloso hombre descubrió el ADN”.

⁴⁰⁸ *Philosophiam realem*, 175 (nota al margen).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 172.

⁴¹⁰ *Enz.*, § 377. A este conocimiento refiere, según Hegel, el precepto délfico que dice “Conócete a ti mismo”.

⁴¹¹ *Idem*.

como la conciencia de la muerte natural que, no obstante, le hace frente manteniéndose en el dolor que dicha conciencia le provoca. Lo humano –y con él el mundo espiritual– se constituye sobre la conciencia de que su vida no puede terminar del mismo modo en que termina la vida animal: sin otro sentido más que el de preservarse, aparearse y morir. El espíritu se propone un fin más alto, así tenga que hacer frente a la muerte para conseguirlo. A la luz de aquella frase de los cursos jeneses debe comprenderse esta de la *Fenomenología* que afirma que “la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento.”⁴¹² Así, poco más de diez años después Hegel repite la misma idea de los cursos jeneses casi literalmente: “La muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la emergencia del espíritu.”⁴¹³

El humano no sólo llega al sentimiento de su ser originario –el de ser acción libre–, sino a un saber que, mediado por lo conceptual, se muestra más profundo, más certero, más contundente –pero también más voraz. Sabiéndose como libre en su ser originario, la conciencia humana pretenderá hacer valer su libertad en la realidad que limita su acción, así tenga que negar todo aquello que él no es incluyendo su propio ser externo –su cuerpo–: así, “la esencia del espíritu es formalmente la libertad... Con arreglo a esta determinación formal el espíritu puede abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el dolor infinito.”⁴¹⁴ Puesto que el animal no humano sólo tiene sentimiento –o un saber sensible– de su ser originario, éste no llegará al extremo de la negación o abstracción de su propio cuerpo; su modo de afirmar su originariedad se limitará sólo a la asimilación –formal o real– de la naturaleza, pero ante el peligro que le representa otro viviente no pretenderá hacer valer su ser originario –su ser libre–, siendo así su único destino (*Schicksals*) el de preservar la especie, frente a la cual él, como individuo, muestra su inadecuación, lo que constituye “su enfermedad originaria (*ursprüngliche Krankheit*)”⁴¹⁵ y que lo arrastra, una vez cumplido su fin, a la muerte natural.

⁴¹² *PhG*, 27.

⁴¹³ *Enz.*, § 222.

⁴¹⁴ *Ibid.*, § 382.

⁴¹⁵ *Ibid.*, § 375.

Sin embargo, la corporalidad será relevante en Hegel para llevar a cabo los fines del espíritu –los de la libertad (*Freiheit*). Rivera de Rosales señala que mostrar esto tendría que haber sido el principal objetivo de la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” e indagar desde esta perspectiva por la posibilidad de la subjetividad inmanente en la naturaleza –en los organismos vivos que terminan siendo vistos desde una perspectiva teórico-científica: “pienso que hay que acentuar el punto de partida de la realización de la libertad, si bien en el texto kantiano apenas aparece en los apartados II y IX de la Introducción, para después ser olvidada. El planteamiento más presente en el texto kantiano es el teórico-objetivo.”⁴¹⁶ En efecto, el propósito de la *Crítica de la facultad de juzgar*, según indica Kant en la Introducción, es presentar otro modo posible de pensar la naturaleza –el mundo de lo sensible y condicionado– para que en ella puedan tener lugar los fines de la libertad –lo suprasensible e incondicionado– y cerrar así el abismo que se había abierto –con las dos Críticas anteriores– entre estos dos ámbitos: “Tiene, pues, que haber un fundamento para la unidad de lo suprasensible, que yace a la base de la naturaleza.”⁴¹⁷ Este fundamento buscado estaría presente, por una parte, en los organismos vivos como subjetividades que anteceden a la humana y, por otra parte, en el propio cuerpo (*Leib*). El cuerpo humano, como el espacio vital del sujeto, debió haberse presentado entonces como aquella presupuesta “condición de la posibilidad del mismo en la naturaleza (del sujeto, como ser sensible, a saber, como hombre).”⁴¹⁸ Por esto mismo Rivera de Rosales señala que “el punto de enlace entre la libertad y el mundo objetivo podría encontrarse en nuestro cuerpo orgánico en cuanto cuerpo vivido y sentido.”⁴¹⁹

La subjetividad humana, con la plena certeza de que su ser originario es la libertad, ha de identificarse con su propio cuerpo por medio del cual tener efectos –cuyas causas están en la finalidad de la libertad– en el mundo natural: “Sólo así podrán convertirse sus fines en acciones corporales”⁴²⁰, dice Rivera de Rosales. Esta identificación con el cuerpo por parte de la subjetividad humana lo llevará a reconocerse como ente finito que ha de esforzarse para lograr sus fines, así como también reconocerá que sin él no podrá llevar a cabo sus proyectos:

⁴¹⁶ J. Rivera de Rosales, “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant”, en Pedro Jesús Teruel (ed.), *Kant y las ciencias*, p. 146. *Vid. supra*, introducción, pp. 10-11.

⁴¹⁷ *KU*, II.

⁴¹⁸ *Ibid*, IX.

⁴¹⁹ J. Rivera de Rosales, “La finalidad en la Naturaleza...”, p. 150.

⁴²⁰ J. Rivera de Rosales, *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, p. 119.

“Identificarse con el cuerpo forma parte de la aceptación de la finitud, pero también de la posibilidad de actuar y ser.”⁴²¹ Kant reconocerá tal identificación hasta el *Opus postumum*: “La posibilidad de un cuerpo orgánico no puede ser ni probada ni postulada; y sin embargo, éste es un *Factum*. Reconocerse [*erkennen*] a sí mismo como cuerpo orgánico en la experiencia.”⁴²² Por su parte, Hegel tendrá ya en cuenta esta identificación que pasa, a su parecer, por dos momentos: inmediatamente en el sentimiento y el hábito, y mediatamente en la afirmación de la vida como esencial para la libertad tras haber abstraído su esencialidad.

La primera identificación de la subjetividad humana con su cuerpo es analizada por Hegel al inicio de la primera parte de la Filosofía del Espíritu –la del Espíritu subjetivo– en el apartado titulado “Antropología”. En primera instancia, el objeto de estudio de la Antropología es el alma (*Seele*) en cuanto que en ella se manifiesta ya una interioridad subjetiva; sin embargo, como se estudió en el capítulo anterior, el alma es también objeto de estudio de la *Filosofía de la Naturaleza*, específicamente de una Física orgánica puesto que esta interioridad anímica también se presenta en el ente vivo. Por esto es que “en la idea de vida ya está superado en sí el ser-exterior-a-sí de la naturaleza.”⁴²³ Más concretamente la Antropología se encarga de estudiar el alma en su especificidad humana que, aún en un estado natural, se distingue ya del alma simple (*einfache Seele*) animal. Esto implica que, aunque haya características que comparte con los animales en tanto que el humano es también un viviente⁴²⁴, la Antropología contiene elementos que se desarrollan más adelante en la *Filosofía del Espíritu* –sobre todo los expuestos en el siguiente apartado titulado “Fenomenología”, que estudia ya lo propio de la conciencia humana en cuanto es una conciencia conceptual–, pues sucede que a nivel del espíritu “cuando se contemplan peldaños inferiores... se anticipa así un contenido que sólo se ofrece en el desarrollo posterior.”⁴²⁵ “Eso es lo que estudia la Antropología, el paso de la animalidad a la conciencia humana propiamente dicha, que empieza en la Fenomenología”⁴²⁶, dice al respecto Rivera de Rosales.

⁴²¹ *Ibid.*, 140.

⁴²² *Opus postumum*, XXII, 481. Se reúne aquí la obra que Kant escribió poco antes de morir y que no fue publicada en vida.

⁴²³ *Enz.*, § 389.

⁴²⁴ Diciéndolo aristotélicamente, el ser humano posee también alma sensitiva.

⁴²⁵ *Enz.*, § 380.

⁴²⁶ J. Rivera de Rosales, “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana...”, p. 252.

La Antropología ha de encargarse también del cuerpo en tanto que este es la inmediatez natural del alma humana o, como lo dice Hegel, se encarga del espíritu “en su existencia natural y en su conexión inmediata con el cuerpo orgánico.”⁴²⁷ La cuestión de esta primera e inmediata identificación del sujeto humano con el cuerpo es una cuestión del alma sintiente (*fühlende Seele*). En el alma en cuanto sintiente, dice Hegel, “está contenida la corporeidad”, no la corporeidad (*Leiblichkeit*) como materialidad sino la que “está reducida en el alma sintiente a idealidad.”⁴²⁸ En este momento la subjetividad se encuentra aún alienada en el sentimiento posibilitado por su propio cuerpo pero sin distinguirlo aún, por lo que no hay todavía identificación con él: “Sintiendo está ella inmediatamente determinada, por tanto, natural y corporalmente.”⁴²⁹ Aquí el cuerpo se presenta como cuerpo sentido (cuerpo-sujeto), mas no distinguido aún (cuerpo-objeto); la subjetividad deberá pasar por ese momento de distinción si ha de identificarlo como suyo.

El sentimiento de la subjetividad, aún alienado y abismado en lo corporal, es el sentimiento de sí que no llega todavía a la plena conciencia del Yo: “Este ser-para-sí abstracto del alma en su corporeidad no es todavía yo”, sino que es un “intuir enteramente puro e inconsciente” que, no obstante, “es también fundamento de la conciencia hacia la que se dirige.”⁴³⁰ La distinción de la corporeidad propia, condición para la identificación con ella, tiene lugar en el hábito (*Gewohnheit*), puesto que en él se da “una figuración y entrenamiento de la corporeidad.”⁴³¹ Recordando que el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí (*Mechanismus des Selbstgefühls*), es decir, que surge tras la repetición de un sentimiento particular que se vuelve de este modo mecánico⁴³², es posible que en esa habituación del sentimiento el sujeto humano pueda distinguir su corporeidad como el límite de su subjetividad: de este modo “la corporeidad está determinada como ser inmediatamente exterior y límite”⁴³³ y es posible hacerla dócil y fluida según la voluntad del sujeto.

Esta fluidez del cuerpo va a ser más evidente en la adquisición de una habilidad (*Geschicklichkeit*) por hábito, pues en ella el cuerpo responde a la voluntad del alma que “se

⁴²⁷ *PhEO*, § 129.

⁴²⁸ *Enz.*, § 403.

⁴²⁹ *Idem*.

⁴³⁰ *Ibid.*, § 409. Para ser fieles con lo expuesto a lo largo de esta tesis, con inconsciente ha de entenderse aquí un saber aún sensible, anterior al saber conceptual.

⁴³¹ *Ibid.*, § 410.

⁴³² *Vid. supra*, pp. 66 y ss.

⁴³³ *Loc. cit.*

ha hecho valer como un fin subjetivo en la corporeidad”, por lo que ésta deberá de “subordinarse a aquel fin y universalizarse.”⁴³⁴ Por tanto, “en la habilidad, la corporeidad se ha hecho entonces universalmente válida e instrumento”⁴³⁵, comenzando aquí una espiritualización del cuerpo humano –el cuerpo como medio para los fines de la libertad– que abarcará prácticamente todos los estadios de la actividad espiritual: desde las expresiones humanas más inmediatas como su postura erguida, la forma de su mano como instrumento, su risa y su llanto y en general “el matiz espiritual derramado sobre el todo del cuerpo”⁴³⁶, hasta expresiones más elevadas en la religión, el arte e incluso la filosofía⁴³⁷. Así queda “la corporeidad enteramente formada y hecha propia” para el alma –que deviene alma realmente efectiva (*wirkliche Seele*)– y así en su propio cuerpo “el sujeto se refiere solamente a sí mismo.”⁴³⁸ El cuerpo deviene cuerpo propio y reconociéndose en él la subjetividad humana podrá referirse a sí mismo como un Yo. Sin embargo, por esta autorreferencia –la plena certeza de ser originariamente libre– el sujeto humano será capaz de negar su corporeidad, de sacrificarla como si fuera algo inesencial⁴³⁹.

⁴³⁴ *Idem.*

⁴³⁵ *Idem.*

⁴³⁶ *Ibid.*, § 411. Sobre la postura erguida, dice Hegel un párrafo antes que “se ha hecho hábito por su voluntad [...] el ser humano se mantiene en pie solamente porque quiere y en tanto quiere, y sólo mientras él inconscientemente lo quiere.” En esta y en las otras expresiones inmediatas de lo humano el cuerpo “sólo puede ser un signo indeterminado y enteramente imperfecto del espíritu, y no es capaz de representarlo tal como es para sí mismo como universal.” Solamente, a mi parecer, en algunas manifestaciones artísticas el cuerpo podrá mostrarse como un signo (*Zeichen*) más adecuado a la universalidad del espíritu por cuanto se manifiesta ya como espíritu absoluto.

⁴³⁷ En el arte-religión, el momento de la corporeidad estará dado principalmente en lo que Hegel ha denominado como ‘obra de arte viviente (*lebendige Kunstwerk*)’ que presenta dos momentos analizados en la *Fenomenología* (385-388): los cultos dionisiacos y los juegos olímpicos. En ambos el cuerpo humano se pone como obra de arte viva: en los cultos por cuanto participa, embriagado y entusiasmado, en las danzas y orgías con movimientos desmesurados; y en los juegos en tanto que se muestra como cuerpo educado y dominado mediante movimientos firmes y ordenados. En cuanto al momento de corporeidad en la filosofía, lo deduzco de este comentario de Hegel por demás interesante: “El pensamiento enteramente libre, activo en el puro elemento de sí mismo, necesita igualmente del hábito y de la soltura [...] Incluso esta inmediatez del ser-cabe-sí pensante contiene corporeidad (falta de costumbre o pensar mucho tiempo producen dolor de cabeza).” *Enz.*, § 410.

⁴³⁸ *Ibid.*, § 411. Podría decirse que el animal accede en gran medida a esta identificación con su cuerpo, según lo visto anteriormente; puede acceder incluso a la habilidad y la consecuente docilidad de su corporeidad –en los movimientos sutiles del tigre, por ejemplo, que debe realizar para acercarse a su presa, o en los perros o delfines educados para realizar ciertos movimientos específicos con fines de entretenimiento, aunque en estos últimos casos no sería por querer propio sino por voluntad ajena, la del educador humano–, pero no puede acceder a la autorreferencialidad del Yo, lo cual le está vedado puesto que su saber es no-conceptual.

⁴³⁹ “El alma, en la última etapa de la Antropología (el alma real), ha logrado configurar su cuerpo conforme a sus necesidades (*Bedürfnisse*) y ahora reflexiona sobre sí convirtiéndose en un Yo, identificándose consigo

Así pues, el segundo momento de identificación con el cuerpo propio tendrá que pasar previamente por la negación o abstracción del mismo. Este momento se da, según Hegel, en la lucha a muerte por el reconocimiento entre dos autoconciencias, la cual es expuesta en la Filosofía del Espíritu de la *Enciclopedia* pero más detalladamente en la *Fenomenología*. La conciencia humana accede a la certeza de sí misma a partir de la experiencia –sensible y conceptual⁴⁴⁰– con lo otro: de este modo deviene ella autoconciencia (*Selbstbewußtsein*). Cierta de sí misma, pretende hacer valer el contenido de su mismidad en la objetividad del mundo, de ejercer plenamente su libertad, que se muestra aún como libertad abstracta (*abstrakte Freiheit*); en otras palabras, ella siente el impulso (*Trieb*) “a superar la objetividad dada y a ponerse idéntica consigo.”⁴⁴¹ Su querer originario se vuelve así deseo (*Begierde*) de doble objeto: “uno, el inmediato, el objeto de la certeza sensorial y del percibir... y el segundo, a saber, sí misma.”⁴⁴² El deseo aquí no es ya el ansia del animal que es meramente sensible, pulsional, irracional –y que por ello mismo se agota, una vez satisfecho, en su externalización inmediata–; el deseo humano está ya siempre cruzado por lo conceptual, por lo racional. La autoconciencia humana busca satisfacer su deseo en la asimilación y negación del mundo, pero resulta que ella se topa en ese entramado de objetos con uno que muestra igual libertad que ella, siendo así que “el objeto del deseo inmediato es algo vivo”⁴⁴³, por lo que la autoconciencia se enfrentará a “la experiencia de la autonomía del objeto, descubrirá que éste se sostiene por sí mismo.”⁴⁴⁴ La autoconciencia humana se enfrenta pues a otra autoconciencia humana⁴⁴⁵.

En la exposición que hace en la *Fenomenología*, Hegel pasa a explicar el proceso mediante el cual la autoconciencia se presenta como ente vivo. Ambas autoconciencias están puestas una frente a la otra compartiendo la misma esencia infinita, a saber, la vida que, en cuanto fluidez universal (*allgemeine Flüssigkeit*), las constituye como individualidades

mismo por cuanto que se diferencia netamente, negativamente (abstracción), de todo lo demás, tanto objetos como sujetos, incluso de su propia corporalidad.” J. Rivera de Rosales, “Dolor y muerte...”, p. 254.

⁴⁴⁰ Cabe señalar que, para llegar a este momento de la autoconciencia, Hegel ha pasado ya por los momentos de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento.

⁴⁴¹ *Enz.*, § 425.

⁴⁴² *PhG*, 104.

⁴⁴³ *Idem*.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 105.

⁴⁴⁵ “Es una autoconciencia para una autoconciencia (*Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*).” *PhG*, 108; *Enz.*, § 430.

vivientes en un proceso de configuración que va de la interioridad subjetiva o “la esencia simple del tiempo” a la corporalidad orgánica dotada de miembros o “la figura sólida y consistente del espacio.”⁴⁴⁶ Del mismo modo en que las configura, esta fluidez universal infinita tiene el poder de destruirlas: “La substancia simple de la vida, entonces, es la escisión de ella misma en figuras y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes.”⁴⁴⁷ Dos figuras autónomas (*selbständigen Gestalten*) enfrentadas: la libertad frente a la libertad en dos cuerpos vivos autoconscientes. Así individualizada, la libertad autoconsciente ha de pretender el reconocimiento de la otra libertad, ha de desearla, aunque tenga que luchar por ello. Cierta de que su ser originario es ser libre y no es, por tanto, el de ser una cosa u objeto entre objetos, la autoconciencia hará así abstracción de su propio ser objetivo; yo=yo: “a sus ojos, su esencia y objeto absoluto es yo”⁴⁴⁸. La autoconciencia desconoce su corporeidad como inesencial y arriesga de este modo la vida de su propio cuerpo.

Puesto que ambas autoconciencias tienen “el impulso a mostrarse como sí mismo libre”⁴⁴⁹, entran en una lucha (*ein Kampf*) a vida o muerte (*auf Leben und Tod*) por el reconocimiento (*Anerkennens*). Cada una de las autoconciencias está dirigida a la superación de la inmediatez corporal de la otra –a poner en peligro (*in Gefahr*) la vida en el cuerpo del otro– superando asimismo la inmediatez de la propia corporeidad –arriesgándola en pos de la libertad⁴⁵⁰: “La lucha abre la posibilidad real de la muerte, porque sólo frente a ella las autoconciencias prueban su propia realidad, muestran que su ser y libertad están por encima de la vida natural o corporal, que así las ponen ellas, por encima de toda la objetividad o inmediatez natural de la que se hizo abstracción, incluido la de su propio cuerpo o vida.”⁴⁵¹ No obstante, una de ellas sucumbirá en la lucha, reconociendo que es “la vida tan esencial

⁴⁴⁶ *PhG*, 105.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, 106.

⁴⁴⁸ *PhG*, 110.

⁴⁴⁹ *Enz.*, § 430.

⁴⁵⁰ “Yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia.” *Enz.*, § 431.

⁴⁵¹ J. Rivera de Rosales, “Dolor y muerte...”, p. 258.

como la libertad.⁴⁵² Esta que sucumbe, “a la que la esencia le es la vida”⁴⁵³, pierde autonomía y se convierte en siervo (*Knecht*); mientras que la otra, “a la que la esencia le es el ser-parasí”⁴⁵⁴, deviene en señor (*Herr*). Su deseo de reconocimiento, aunque satisfecho, no se ha agotado y tiene una consecuencia ulterior, pues exige más de la otra autoconciencia: le exige el producto de su propio trabajo para goce (*Genuß*) de sí.

Hegel señala que si el siervo cedió en la lucha, no fue precisamente por miedo a la autoconciencia que devino en señor, sino por temor al señor absoluto (*des absoluten Herrn*), la muerte⁴⁵⁵. Sin embargo, “el temor al señor es el comienzo de la sabiduría”⁴⁵⁶; es decir, el temor a la muerte será la ocasión para el reconocimiento de la esencialidad del cuerpo propio. “Cierto es que, por la muerte, ha advenido la certeza de que ambas arriesgaban su vida y la despreciaban en ellas y en la otra, pero no para las que han superado la prueba de esta lucha”⁴⁵⁷; esto es, no es la autoconciencia vencedora la que se percató de que ha despreciado su vida y, por tanto, no puede ella superar tal desprecio⁴⁵⁸. Es el siervo quien logra esta superación y accede a la afirmación de la vida, y es en él en quien se da el segundo momento de identificación con la corporeidad como esencial para los fines de la libertad, libertad que ganará por medio del trabajo (*Arbeit*) en el que formará y cultivará su subjetividad y su cuerpo⁴⁵⁹. La autoconciencia servil será principalmente quien constituya el motor de la

⁴⁵² *Enz.*, § 433. Hay otra posibilidad: que la autoconciencia sucumba y no reconozca aun así la esencialidad de la vida, entregándose a la muerte. En este caso el proceso dialéctico se detendría. Dicho proceso tiene continuación en el caso de la autoconciencia que sucumbe y, además, reconoce la esencialidad de la vida, sobreviviendo a la lucha y deviniendo siervo.

⁴⁵³ *PhG*, 112.

⁴⁵⁴ *Idem*.

⁴⁵⁵ *Vid. ibid.*, 114. El animal también tiene miedo a la muerte, pero su miedo es instintivo y, por tanto, inmediato. A diferencia del humano, el animal no arriesga su vida por voluntad propia para que su libertad sea reconocida –por esto en él la libertad no llega a su verdad–; de tener la posibilidad, el animal huye ante el peligro –ya sea el que le ocasionan otros animales o el causado por las circunstancias naturales– y sólo de ser necesario peleará y se defenderá. “El cerco de la contingencia exterior contiene casi únicamente cosas extrañas; ejerce una violencia permanente y una amenaza de peligros sobre el sentimiento del animal, el cual es algo inseguro, angustiado y desgraciado”, dice Hegel (*Enz.*, § 368). Así, un leopardo, por ejemplo, ante la amenaza de una hiena que se le acerca, buscará primero huir; si no le es posible, mostrará los colmillos en un acto de intimidación y sólo en un caso muy extremo peleará por su vida. En cambio, el miedo a la muerte por parte del humano está mediado por la lucha por el reconocimiento de la libertad propia en el que se arriesga voluntariamente la vida y el cuerpo como aparentemente inesenciales.

⁴⁵⁶ *PhG*, 114; *Enz.*, § 435. Cita bíblica: *Salmos*, 111, 10; *Proverbios*, 1, 7.

⁴⁵⁷ *PhG*, 112.

⁴⁵⁸ Esta autoconciencia, de hecho, terminará volviéndose dependiente del trabajo de la autoconciencia servil, por lo que su libertad se tornará abstracta y vacía.

⁴⁵⁹ “El trabajo... es deseo inhibido... el trabajo forma y cultiva.” *PhG*, 115. El señor, en cambio, se perderá en el mero goce del objeto conseguido por mediación del trabajo del siervo.

historia de la humanidad –el tiempo del espíritu. Por esto mismo apunta Rivera de Rosales lo siguiente: “Gracias a su doloroso esfuerzo, a la dilación de la satisfacción o incluso a la renuncia a ella, esa conciencia es la portadora del futuro y de la verdadera libertad racional.”⁴⁶⁰ De esta manera, la conciencia humana es constructora de una temporalidad intersubjetiva valiéndose de una memoria colectiva a través de los años, las décadas y los siglos; temporalidad a la que conocemos como historia (*Geschichte*) y que no es otra cosa más que el testimonio de la misma libertad.

⁴⁶⁰ J. Rivera de Rosales, “Dolor y muerte...”, p. 260.

CONCLUSIONES

¿A partir de dónde es posible pensar la relación entre el tiempo y la vida en la filosofía de Hegel? Como ha quedado manifiesto, es el concepto de subjetividad (*Subjektivität*) el que funge como nexos. En primera instancia, porque Hegel encuentra que el tiempo es la condición misma de toda subjetividad, esto en clara alusión kantiana, mas pensando tal condición no como un elemento trascendental de un ente cognoscente, sino como un elemento de la naturaleza misma en su máxima abstracción⁴⁶¹. En segunda instancia, porque los entes vivos son ya para Hegel subjetividades, lo que se manifiesta en su corporalidad orgánica y en sus modos de relacionarse con el mundo. De lo que trata, pues, la filosofía de la naturaleza hegeliana es de explicar el desarrollo que va del tiempo (como condición natural de toda subjetividad) al ente vivo (como subjetividad que aparece como tal en la naturaleza). O dicho de otro modo: dado que la posibilidad de lo vivo en cuanto sujeto está puesta en aquella abstracción natural que es el tiempo, ¿cómo se pasa entonces de esta abstracta subjetividad a la subjetividad concreta del viviente?

Tal paso se da en un desarrollo dialéctico en el que van surgiendo fenómenos naturales que evocan una subjetividad aún rudimentaria o primitiva, fenómenos que son expuestos por Hegel como momentos de una filosofía de la naturaleza. Uno de esos primeros momentos lo constituyen las fuerzas (*Kräfte*) mediante las cuales es construida la materia⁴⁶²: con ellas surge la idea de que un cuerpo está puesto en sí y por sí mismo, tal cual sujeto, aun estando en un entramado de entes materiales –la totalidad gravitacional del Universo. Tal idea adquiere mayor vigor cuando se habla no sólo de la formación de un cuerpo a partir de fuerzas ínsitas a él, sino además de la conservación en su interioridad de actividad o magnitud intensiva, puesto que esto sugiere que un cuerpo está relacionado consigo mismo igualmente que con otros cuerpos. Entre los momentos naturales de subjetividad que le siguen está, por una parte, el del sonido (*Klang*) como vibración de un cuerpo mediante el cual manifiesta su carácter hermético⁴⁶³; por otra parte, está el de la electricidad (*Elektrizität*)⁴⁶⁴, fenómeno en

⁴⁶¹ Vid. *Enz.*, § 257-258.

⁴⁶² Vid. *ibid.*, § 262.

⁴⁶³ Vid. *ibid.*, § 300-302.

⁴⁶⁴ Vid. *ibid.*, § 323-325.

el que un cuerpo manifiesta a otro su mismidad –lo que se revela en el chispazo– pero en el que pierde hermetismo, abriendo la posibilidad de fusionar la mismidad de otro cuerpo en la suya, lo que se hace totalmente evidente en el calor (*Wärme*) y principalmente en el proceso químico (*chemische Prozeß*)⁴⁶⁵.

En el quimismo los elementos materiales pierden autonomía dentro de la actividad procesual: en el proceso químico un cuerpo se presenta como algo mediado y producido por sí, capaz de transformar e incorporar elementos materiales a su totalidad. No obstante, en este proceso un cuerpo puede disolverse y separarse no logrando mantener su unidad, lo que sí se logra en el fenómeno de la organicidad. Es, por lo tanto, en el cuerpo orgánico en donde logra concretarse finalmente la subjetividad y, de este modo, el ente vivo se manifiesta plenamente como sujeto. En cada uno de estos fenómenos naturales que sugieren una subjetividad, el tiempo ha jugado un rol relevante por cuanto él es condición de la misma. El tiempo, que en su nivel más abstracto –en el mecanicismo– se presenta como negatividad en tanto que se enfrenta al espacio –también abstracto– como su otro negativo, ha llevado a cabo en cada momento de la naturaleza una acción de interiorización.

Lo orgánico es el último momento que compone la filosofía de la naturaleza de Hegel y hacia lo cual estaba de hecho dirigida, pues su objetivo era “alcanzar la existencia del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza.”⁴⁶⁶ El fenómeno de lo vivo es lo que dará paso al espíritu (*Geist*), es decir, al mundo de la conciencia humana –pues el ente humano aparece inmediatamente como viviente. Pero lo que cabría pensar entonces, antes de dar paso a lo humano, es la posibilidad de conciencia en otros entes vivos y, en su caso, cómo se da tal. Entendiendo por conciencia un modo de enterarse del mundo a partir de la propia experiencia, afirmo –desde de los presupuestos filosóficos de Hegel– el hecho de que al menos los animales son entes vivos conscientes. Si bien no es posible decir que los animales tengan una conciencia conceptual como en el caso humano (pues no hay indicios de semejante conocimiento), sin duda que puede atribuirse a ellos una conciencia sensible de su mundo. Esto es, el animal tiene la capacidad de enterarse del mundo –de ese algo que él no es, que él no protagoniza– a partir de la sensibilidad⁴⁶⁷. Ahora bien, si se atendiera a lo

⁴⁶⁵ Vid. *ibid.*, § 326 y ss.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, § 251.

⁴⁶⁷ Vid. *ibid.*, § 351.

estipulado por Kant en su *Crítica de la razón pura* acerca de que no es posible conocimiento alguno sin síntesis, habría que aceptar entonces en el alma animal una actividad sintética, y puesto que no es la conceptual sería entonces la llevada a cabo por la imaginación.

¿Qué importancia tiene el tiempo en lo anterior? Si, como dice Hegel, el animal logra tener dominio del tiempo mecánico (así como del espacio) que se hace manifiesto en su automovimiento⁴⁶⁸, esto es porque posee entonces las condiciones trascendentales que lo permiten a partir de la intuición: las formas puras (*reine Formen*) de la sensibilidad. De este modo, el animal puede formarse representaciones del mundo que le rodea, representaciones que están referidas a su interioridad y a la forma pura que le corresponde, es decir, el tiempo. La siguiente cuestión que en seguida surge es sobre la posibilidad de autoconciencia en animales, es decir, sobre la posibilidad de que tales vivientes puedan también enterarse de sí mismos. De hecho, hay que recalcar que la conciencia del mundo y la conciencia de sí se dan a la vez, y ninguna es posible sin la otra. La autoconciencia animal, igualmente sensible, estaría dada en aquello que Hegel llama sentimiento de sí (*Selbstgefühl*). El sentimiento de sí, según Hegel, es el resultado del proceso de figuración del animal⁴⁶⁹, esto es, del proceso mediante el cual el animal es dotado de un cuerpo con tres sistemas fundamentales –el digestivo, el circulatorio y el nervioso– que sostienen y mantienen el organismo y que le dotan de sensibilidad –la cual tiene su verdad en los cinco sentidos corporales conocidos. Este sentimiento de sí, o autoconciencia sensible, se manifiesta en tres modos en el que el animal se relaciona prácticamente con la naturaleza: la asimilación, la relación sexual y la enfermedad. Tal autoconciencia es reflejada en el automovimiento (*Selbstbewegung*) del animal –en su movimiento arbitrario– por medio del cual éste se muestra como un tiempo libre (*freie Zeit*)⁴⁷⁰, es decir: habiéndose interiorizado el tiempo –esa negatividad natural– en la subjetividad animal, es posible que ésta pueda tener dominio sobre la abstracción del tiempo mecánico. El fin de este automovimiento es la afirmación de sí mismo en un intento por sobrevivir hasta lograr preservar la especie en el apareamiento.

En el empeño del animal por sobrevivir el hábito (*Gewohnheit*) resulta ser de suma importancia: la repetición continua de sentimientos particulares mecanizan el sentimiento de

⁴⁶⁸ Vid. *idem*.

⁴⁶⁹ Vid. *ibid.*, § 356.

⁴⁷⁰ Vid. *ibid.*, § 351.

sí⁴⁷¹, por lo cual el alma animal adquiere una nueva determinación cuya consecuencia es la adaptabilidad del organismo al ambiente en el que está inserto y que le afecta. A partir de la repetición de sensaciones pasadas, el animal adquiere en el presente un hábito gracias al cual tiene ciertas expectativas futuras, construyendo de este modo una especie de temporalidad pragmática que le ayuda en sus relaciones con el mundo, temporalidad pragmática –como si el tiempo adquiriera una nueva realidad en el alma del viviente– que irá conformando ya una segunda naturaleza –la cual será absolutamente real en el espíritu.

Ahora, si se ha dicho que el concepto de subjetividad es imprescindible para la comprensión de la relación entre tiempo y vida, resulta que junto con tal concepto el de teleología o finalidad cobra también relevancia: sólo una subjetividad, en tanto que finita, actúa conforme a fines. De esta manera, la función de la teleología es significativa al momento de explicar, por una parte, la formación del cuerpo orgánico –ya sea vegetal o ya sea animal–, como al querer describir, por otra parte, el comportamiento instintivo de algunos vivientes como los animales. En cuanto al primer caso, el concepto de fin (*Zweck*) entra en juego debido a que la formación de un cuerpo –el proceso de figuración (*Gestaltungsprozess*)– responde a la totalidad del organismo que debe sobrevivir, mediante la adaptación, en el mundo natural. Así, el organismo es dotado del armamento que le resultará vital⁴⁷², esto en un proceso de temporalidad no lineal en el que el organismo se presenta a la vez como causa y resultado de sí mismo. Surge así una infinita variedad de vivientes –entre plantas y animales– divididos en especies⁴⁷³, cada especie con un grado de complejidad orgánica distinta.

Respecto del instinto (*Instinkt*), este es el modo en que la subjetividad animal lleva a cabo acciones finalísticas “inconscientes”⁴⁷⁴ –entendiendo aquí por “inconsciente” lo no conceptualizado, sino un saber meramente sensible. El animal, cierto de sí y de su ser carente a partir del sentimiento, se mueve buscando aniquilar y/o asimilar objetos del mundo natural que pone, mediante el deseo o ansia, como fines a alcanzar. La posibilidad de que el animal se ponga fines determinados viene dada por su capacidad representativa, es decir, por su

⁴⁷¹ Vid. *ibid.*, § 409-410. Aunque lo referente al hábito se expone dentro de la filosofía del espíritu, se ha extendido su alcance al ámbito de lo animal por razones ya explicadas en la tesis.

⁴⁷² Vid. *ibid.*, § 368.

⁴⁷³ Vid. *idem*.

⁴⁷⁴ Vid. *ibid.*, § 360.

sensibilidad y por la síntesis de su imaginación en donde el tiempo, en tanto que es forma pura del sentido interno, interviene como mediador. En este sentido, si bien el animal es excitado por objetos del mundo exterior, la causa de su movimiento está en su subjetividad misma, siendo aquellos sólo condiciones del mismo⁴⁷⁵. La identificación con el cuerpo propio (*Leib*) como cuerpo sentido –allí donde tiene lugar el choque (*Anstoß*) entre la actividad subjetiva y lo otro que limita esa actividad– es aquí crucial por cuanto es lo que permite el paso de la excitabilidad exterior a la afección del alma –y la consecuente representación de aquello que obstaculiza la acción subjetiva.

Es cierto que el animal tiene ya una certeza de su ser originario frente al resto de entes naturales que hace evidente en su relación práctica con el mundo –en la asimilación, por ejemplo, en la que pretende afirmar su mismidad frente a lo otro–, pero este no llega al extremo de hacer valer ese su ser originario arriesgando voluntariamente su vida para ello, como sí hará la autoconciencia humana; el animal huye ante el peligro o la amenaza⁴⁷⁶ y su intención final es sólo mantenerse a salvo hasta lograr traer a la existencia la especie misma en otros individuos, después de lo cual muere⁴⁷⁷. En cambio, la certeza que de su ser originario tiene la autoconciencia humana, certeza más radical y contundente por cuanto está atravesada ya por lo conceptual, lo lleva a comprometer de manera voluntaria la vida de su propia corporalidad (*Leiblichkeit*) al verse enfrentado a otra autoconciencia humana con la misma certeza de sí⁴⁷⁸. Ambas autoconciencias entran en una lucha de vida o muerte (*ein Kampf auf Leben und Tod*) pretendiendo hacer valer su ser libre frente a la otra⁴⁷⁹, ciertas de que su fin es más alto que el de preservar la especie –tras lo cual muere el animal: ese fin humano es la libertad, lo que constituirá el mundo del espíritu. Pero es verdad que sin vida no hay libertad, y aquella es entonces tan esencial como esta⁴⁸⁰; aquella autoconciencia que durante la lucha reconozca esto será, según Hegel, la portadora del futuro de la humanidad, siendo ella el motor del tiempo espiritual: la historia (*der Geschichte*).

El humano es el ente vivo que reconoce la esencialidad de la vida para sus propios fines que son los de la libertad. En él la vida se reconoce a sí misma e incluso, en un momento

⁴⁷⁵ Vid. *ibid.*, § 359.

⁴⁷⁶ Vid. *ibid.*, § 369.

⁴⁷⁷ Vid. *ibid.*, § 370.

⁴⁷⁸ Vid. *ibid.*, § 431.

⁴⁷⁹ Vid. *ibid.*, § 432; PhG, 111.

⁴⁸⁰ Vid. *Enz.*, § 433; PhG, 112.

superior, se piensa a sí misma –en la ciencia y en la filosofía, por ejemplo. Este reconocimiento tiene que darse en tres niveles, los cuales han sido analizados en esta tesis: 1) el reconocimiento de la esencialidad del mundo inorgánico –el Universo en general, la Tierra en particular– por cuanto es el lugar en el que tiene lugar la vida (primer capítulo) y en el que se realizarán los fines de la libertad; 2) el reconocimiento de otros modos de vida, de otros vivientes que pueden ser también conscientes (segundo capítulo) y con los que ha de compartir el mundo; y 3) el reconocimiento de la vida como algo esencial en sí mismo, en su corporalidad gracias a la cual puede llevar a cabo sus fines en el mundo (tercer capítulo). Este reconocimiento tripartito ha de conllevar necesariamente consecuencias en las relaciones que el humano ejerce en su practicidad con el mundo en el que vive, con otros entes vivos y conscientes con los que convive y consigo mismo en su corporalidad y en la corporalidad de los otros.

La existencia humana se da en un mundo en el cual la vida brota infinitamente. El ente humano no se relaciona en su acción con cosas inertes, sino que está rodeado de una multiplicidad de subjetividades, todas distintas, con las que se topa en su experiencia. Como señala Duque, para Hegel “el verdadero fenómeno no será ya una “cosa” física, de la cual se extraen analíticamente sus condiciones de posibilidad: lo que “aparece” de verdad son formas de vida, situaciones en las que la existencia humana está ya de antemano *comprometida*.”⁴⁸¹ De esta manera, Hegel parece seguir aquella idea ya apuntada en su juventud que dice que “el hombre tiene que pensarse fuera de su conciencia”⁴⁸², pues sólo en el reconocimiento de lo otro, en el reconocimiento de otras subjetividades, puede el humano identificarse y comprenderse a sí, como en un juego de espejos. Hay que aclarar finalmente que Hegel está muy lejos de pensar en una reconciliación al estilo romántico con la naturaleza, como si fuera posible volver a los tiempos primigenios –¿míticos?– en que el humano y el mundo natural eran uno. La relación entre el hombre y la naturaleza está ya mediada, tecnificada incluso, y no es posible para Hegel dar paso atrás. ¿Cómo ha de relacionarse entonces el humano con su mundo, con lo vivo y consigo mismo? La pregunta se hace mucho más urgente pensarla y reflexionarla en la época de la tecnología nuclear y genética. Que sirva esta tesis como punto de arranque para ello.

⁴⁸¹ Félix Duque, *op. cit.*, p. 337. La cursiva es mía.

⁴⁸² Hegel, “El amor y la propiedad”, en *Escritos de juventud*, p. 262.

Bibliografía consultada:

Obras de G. W. F. Hegel

- *Ciencia de la lógica*, [trad. de Félix Duque], ABADA/UAM, Madrid, 2011.
- *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, [trad. de María del Carmen Paredes Martín], Tecnos, Madrid, 1990.
- *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, [trad. De Gotzon Arrizabalaga], Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, [trad de Ramón Valls Plana], Alianza, Madrid, 1997.
- *Fenomenología del espíritu*, [trad. de Antonio Gómez Ramos], ABADA/UAM, Madrid, 2010.
- *Filosofía real*, [trad. de José María Ripalda], FCE, México, 2008.
- *Escritos de juventud*, [trad. de José María Ripalda], 2ª ed., FCE, Madrid, 2003.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 tomos, [trad. de Wenceslao Roces], FCE, México, 1955.
- *Werke 9. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.

Obras de otros autores clásicos

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, [trad. de Tomás Calvo Martínez], Gredos, Madrid, 2010.
- -----, *Física*, [trad. de Ute Schmidt Osmanczik], UNAM, México, 2005.
- -----, *Investigación sobre los animales*, [trad. de Julio Pallí Bonet], Gredos, Madrid, 2008.
- -----, *Metafísica*, [trad. de Valentín García Yebra], Gredos, Madrid, 2012.
- -----, *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, [trad. de Elvira Jiménez Sánchez y Almudena Alonso Miguel], Gredos, Madrid, 2000.

- BICHAT, Xavier, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, [trad. de Juan Manuel González y Agustín Recio], 4ª ed., Imprenta que fue de García, Madrid, 1827.
- -----, *Anatomía general aplicada a la fisiología y a la medicina*, [trad. de Ramón Truxillo], Ibarra, Madrid, 1807.
- FICHTE, J. G., “Fundamento de toda la doctrina de la ciencia”, [trad. de Juan Cruz Cruz], en *Fichte*, Gredos, Madrid, 2013.
- KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio*, [trad. de Manuel García Morente], Tecnos, Madrid, 2007.
- -----, *Crítica de la razón pura*, [trad. de Pedro Ribas], Taurus, Madrid, 2002.
- -----, *Metaphysical foundations of Natural Sciences*, [trad. de Michael Friedman], Cambridge University Press, 2004.
- -----, *Transición de los Principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*, [ed. y trad. de Félix Duque], Anthropos, Barcelona, 1991.
- LAMARCK, Jean-Baptiste, *Filosofía zoológica*, [trad. de Nuria Vidal Díaz], Mateu, Barcelona, 1971.
- LEIBNIZ, G. W., *Escritos de dinámica*, [trad. de Juan Arana Cañedo-Argüelles y Marcelino Rodríguez Donís], Tecnos, Madrid, 1991.
- NEWTON, Isaac, *Cuatro cartas al Dr. Bentley. Carta al honorable Sr. Boyle sobre la causa de la gravitación*, [trad. de Luis Rodríguez Luján y José González Recio], Editorial Complutense, Madrid, 2008.
- -----, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, [trad. de Antonio Escohotado], 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2011.
- SCHELLING, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, [trad. de Arturo Leyte], Alianza, Madrid, 1996.
- -----, *Sistema del Idealismo Trascendental*, [trad. de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez], 2ª ed., Anthropos, Barcelona, 2005. (La paginación de esta obra está basada en la edición de Manfred Schröter de *Schellings Werke II*, 327-634).

- SPINOZA, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, [trad. de Oscar Cohan], FCE, México, 2001.

Estudios sobre Hegel

- CAPEK, Milic, “Hegel and the organic view of nature”, en Robert S. Cohen y Marx W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the sciences*, D. Reidel Publishing Company, Netherlands, 1984.
- DERRIDA, Jacques, “Ousía y grammé”, en *Márgenes de la filosofía*, [trad. de Carmen González Marín], 6ª ed., Cátedra, Madrid, 2008, pp. 63-102.
- ENGELHARDT, Dietrich von, “The chemical system of substances, forces and processes in Hegel’s Philosophy of Nature and the science of his time”, en Robert S. Cohen y Marx W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the sciences*, D. Reidel Publishing Company, Netherlands, 1984.
- FINDLAY, John, “The Hegelian treatment of biology and life”, en Robert S. Cohen y Marx W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the sciences*, D. Reidel Publishing Company, Netherlands, 1984.
- MALABOU, Catherine, *The future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, [trad. de Lisabeth Doring], Routledge, Nueva York, 2005.
- O. DAHLSTROM, Daniel, “Hegel’s Appropriation of Kant’s Account of Teleology”, en Stephen Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, SUNY Press, New York, 1998.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto, “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento”, en Moisés González García (comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.
- TAYLOR, Charles, *Hegel*, [trad. de Fco. Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo], Anthropos, Barcelona, 2010.

Otras obras y estudios:

- *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, [trad. de Hugo Ochoa Disselkoen y Raúl Gutiérrez, ed. de Jorge Aurelio Díaz], Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011.

- DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, 2ª ed., Akal, Madrid, 1998.
- KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, [trad. de Carlos Solís Santos], Siglo XXI, México, 1979.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto, *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, UNED, Madrid, 2002.
- -----, “La finalidad en la Naturaleza y la biología. Releyendo a Kant”, en Pedro Jesús Teruel (ed.), *Kant y las ciencias*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.
- -----, “Schelling: la Naturaleza como Espíritu Visible”, en Manuel José Do Carmo Ferreira (coord.), *A génesis do Idealismo Alemão*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2000, pp. 219-243.