

HEGEL: DE LAS COMPLICADAS RELACIONES ENTRE LA CIENCIA Y LAS CIENCIAS

Félix Duque. Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: El ensayo tiende a mostrar la ambivalente actitud de Hegel ante las ciencias (especialmente la matemática y la física). Por una parte, piensa que el interno desarrollo de ésta suscita fecundos problemas filosóficos; por otra, encierra a las ciencias en el círculo «necesidad/contingencia», del cual sólo puede salirse a través de contradicciones insolubles para el científico. Así, justificación y destino de la ciencia estarían a cargo de la filosofía, ahora convertida en Ciencia en cuanto resultado dialéctico y por ende *fundamento interno* del desarrollo científico.

Abstract: In this paper we want to show Hegel's ambivalent attitude towards sciences —specially mathematics and physics. On the one hand, he thinks their internal development gives rise to many fertile philosophical problems; on the other, he confines sciences within the circle «necessity/contingency», the only way out of it involving contradictions unsolvable to the scientist. Thus philosophy would be in charge of the justification and destiny of the sciences, now turned into Science as a dialectical result and hence internal fundament of scientific development.

0. Una polémica ya trasnochada: los «científicos» contra el «filósofo especulativo»

La defensa de un filósofo contra los ataques de científicos a él contemporáneos no parece ser un buen comienzo cuando se desea exponer su relación con las ciencias (y ya el plural es aquí ominoso, sobre todo en una época acostumbrada a hablar de *la* ciencia, y hasta a venerar a la *Ciencia* casi como si ésta constituyera la nueva religión de nuestro tiempo¹). Hegel, al contrario de un Schelling —cuyas especulaciones pueden parecernos hoy mucho más fantasiosas y arbitrarias, a pesar de que inspirasen, entre otros, a Ritter, Oken e indirectamente a Oersted y Meyer—, no encontró clima favorable alguno para su *Filosofía de la naturaleza* en el ambiente científico de su época. Ello es un hecho; seguramente, debido al profundo cambio de mentalidad habido entre las postrimerías del siglo XVIII (cuando Schelling empieza a publicar sus trabajos filosófico-naturales o de «física especulativa superior», hasta aproximadamente 1804) y 1835, cuando, dentro de la *Verbandsausgabe*, publica Karl Ludwig Michelet la segunda parte de la *Enciclopedia*, llenándola de largos añadidos (*Zusätze*), como si temiera una muy probable reacción contra su maestro.

¹ El mejor ejemplo de este *caveat* de la filosofía contra la Ciencia sigue siendo —tras Nietzsche y su lucha contra el «cientificismo»— el aportado por Heidegger, el cual, al peraltar el arte como más «filosófico» que la ciencia, añade que esto debiera darnos qué pensar, especialmente «en nuestra época, en donde la ciencia —o sea, la ciencia natural y la cibernética— comienza a imponerse como la nueva religión.» *Bemerkungen zu Kunst - Plastik - Raum*. St. Gallen 1996, p. 16.

Por una parte, el triunfante positivismo alentado desde Inglaterra dejaba entonces (esto es, justamente a partir de 1830) poco espacio en Alemania a cuanto no fuera un resumen, divulgación o «retroalimentación» técnica (y por ende, política) de los descubrimientos que vertiginosamente se venían acumulando en ese tiempo. El propio Hegel había notado ya el cambio de clima en su Introducción a la Enciclopedia de Heidelberg (1817), al quejarse de que «Newton y los ingleses» hubieran usurpado el nombre de «filosofía» al hacer entrar de matute bajo esa denominación —vacíandola de contenido *pensante*— a la «física experimental», y sustituido el «pensar» —único «instrumento de la filosofía»— por «máquinas eléctricas, aparatos magnéticos, bombas neumáticas, etc.»² Sin embargo, y para evitar de antemano malentendidos, hay que apresurarse a añadir que Hegel no pretenderá en absoluto proceder a la inversa (al contrario, *toda* su filosofía se nutrirá *necesariamente* de esa «física experimental», como veremos), sino mantener una jerarquía ya entonces seriamente amenazada. De acuerdo con una tradición que se remonta —por lo menos— a la *proté philosophía* aristotélica (y aun a su controvertida identificación con la *epistémē theologiké*) y llega —ambiciosamente transfigurada— hasta el primer Fichte, Hegel sigue pensando (aunque él se da ya perfectamente cuenta de la *crisis* de esa concepción³) que la Filosofía,

² *Enzyklopädie* (1817). *Jubiläumsausgabe* (ed. H. Glockner). Stuttgart 1956; 6, 22 (§ 3). Hegel, entre el sarcasmo y la indignación, añade en nota al pie: «También la Gaceta editada actualmente por Thomson tiene el título de “Anales de la Filosofía o Revista (*Magazin*) de química, mineralogía, mecánica, historia natural, agricultura y artes” (*Künste*; entiéndase: “artes aplicadas”, “técnicas”, F.D.).— De esto cabe ya colegir la hechura de las materias denominadas aquí *filosóficas*.»— A partir de ahora se citará directamente en el texto la *Enciclopedia* [*Enz.*, más § y pág.], añadiendo la letra *A* cuando se trate de su primera edición, *Anm.* cuando se reproduzca un pasaje situado tras el *corpus* como «Observación» (de pluma del propio Hegel), y *Z.* cuando se trate de una *addenda* de Michelet (en base a manuscritos hegelianos, pero tratados sin rigor diplomático alguno, por lo que esos fragmentos deben ser acogidos con precaución). En este último caso se añadirá la letra *W.*, más vol. y pág. (remiten a la edición de Michel y Moldenhauer [*Werke*] en Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970). Se entiende que la sola mención: *Enz.* + § remite a la tercera edición, de 1830 (asequible en las ediciones y trads. actuales, aunque aquí seguiremos *W.*). Las variaciones de la segunda (1827) con respecto a aquella no son en general relevantes para esta temática.— Las traducciones de los textos aducidos son en todo caso mías.

³ Crisis que tendrá seguramente su punto final en 1933, cuando Heidegger pronuncie su (en parte, tristemente) célebre *Discurso del rectorado* y se empeñe contra viento y marea (una marea que lo arrastrará y casi asfixiará) en seguir siendo «griego» (y aun ultragriego) y en presentar a la filosofía como *la Ciencia*, ya entonces en peligro de ser arrumbada (y en primer lugar, por parte de sus «camaradas» del NSDAP) por la actividad tecno-científica: «La esencia de la ciencia no podría ser vaciada y aprovechada, como sucede hoy, pese a todos sus resultados y todas las “organizaciones internacionales”, si la grandeza de su inicio no se mantuviera *aún* vigente. El inicio *es* aún.» Y poco después: «Pero, si nos sometemos al lejano mandato del inicio, la ciencia tiene entonces que convertirse en el acontecimiento fundamental de nuestra existencia espiritual como pueblo.» (*La autoafirmación de la Universidad alemana*. En (R. Rodríguez, ed.), *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid 1989, p. 11).— Cabe añadir que el propio Heidegger desconfiaría poco después de ese «inicio griego» (en verdad, más cercano a Fichte y a Hegel que a Grecia), agotada ya su «historia acontecida» (cf. los *Beiträge zur Philosophie*, de 1936-38). Y también hay que decir que la mayoría de la «gente» (si leemos *Volk* como *people*, según el idioma del Imperio) estaría hoy de acuerdo con la *letra* de la segunda cita, es decir: entendiendo «ciencia» como lo que «debe ser» y dejándose de «filosofías» (o bien utilizando ese último nombre en el sentido ya denostado por Hegel: divulgación, resumen de resultados, o intenciones y

convertida en Sistema y coronada por la Lógica, es la Ciencia, mientras que eso que nosotros, hoy, llamaríamos «ciencias»⁴ no da la «talla» del Concepto, aunque ciertamente —contra lo que creerían sus propios cultores— alcance la consideración *pensante*, y aunque Hegel insista en que, sin esas «ciencias», no podría haber jamás algo así como *la Ciencia*. Volveremos más tarde sobre ello.

Por otra parte, preciso es reconocer que, ya sea por circunstancias externas (la desbordante actividad del Hegel berlinés)⁵ o internas (la difícil adecuación de los nuevos descubrimientos a un sistema y un método ya relativamente fijados), es más bien el último Hegel el que no puede ya «digerir» la avalancha de una plétora de invenciones y descubrimientos, como si la (ciencia de la) naturaleza quisiera cambiar donosamente las tornas de quien hablara de la «impotencia (*Ohnmacht*) de la naturaleza» frente al Concepto (*Enz.* § 250, *Anm.*) y, en vez de otorgar a éste «poder sobre el tiempo» (*Enz.* § 258, *Anm.*), hiciera que el tiempo sobrepasara las competencias y posibilidades del Concepto. Los inicios de la teoría evolucionista (por Erasmus Darwin en Inglaterra y por Oken en Alemania), el electromagnetismo de Faraday, la revolución química antiflogística iniciada por Lavoisier y contra la que en vano se opondría un Winterl, la teoría atómica de John Dalton (que Hegel conoció por los *Annalen der Physik*, pero que no podía aceptar), y en fin la fisiología, con el descubrimiento de la sexualidad vegetal (inaceptable para

enfoques generales de una actividad; p.e. la «filosofía» de tal empresa o de tal equipo deportivo. Antes se hablaba de «política», a este respecto. Se ve que la «gente» se ha hecho más «teórica»).

⁴ Todavía hoy, en Cambridge, a la entrada de uno del Departamento de Física de uno de sus más prestigiosos *colleges*, campea la vetusta inscripción de *Natural Philosophy*. Hasta William Whewell (y en el Continente, hasta la segunda mitad del S. XIX) no se impondría *science* (y *scientist*) como nombre de las nuevas «prácticas» teóricas y de sus cultores.

⁵ Cualquier profesor se pregunta hoy, asombrado, de dónde podría sacar tiempo Hegel en Berlín para hablar tanto y de tantas cosas dispares (y la mayoría de las veces, con conocimiento de causa y con lecturas de primera mano). La respuesta viene siendo aportada lenta y trabajosamente por el desciframiento y edición de manuscritos y *Nachschriften* (por parte, sobre todo, del Hegel-Archiv de Bochum). Y sin menoscabar con todo, ni en un ápice, el genio hegeliano, la imagen poco a poco resultante *des Vereinigten* viene a poner las cosas en su sitio. Como muchos profesores de todas las épocas, Hegel «mezclaba» tranquilamente (y sus editores de la *Verein*, con mayor alegría e irreflexión que su maestro) sus reflexiones sobre lecturas recientes con apuntes procedentes del período de Jena (y aun más antiguos), de modo que sus cursos se parecen a veces a palimpsestos, y a veces a «embutidos» de glosas y anotaciones dentro de un *corpus* ya ligeramente vetusto. Llevará mucho tiempo saber de verdad —si es que alguna vez se logra— qué dijo Hegel en sus clases berlinesas. De todos modos, el propio pensador confiesa estar desbordado por el trabajo (sin olvidar las inquietudes políticas) al final de su vida, pidiendo disculpas al lector —en ese documento que podemos considerar el «testamento filosófico» de Hegel: el Prólogo a la 2ª ed. de su *Lógica*— por no haber «redondeado» como él desearía la primera parte del Sistema: «Así que el autor, en vista de la magnitud de la tarea, hubo de conformarse con lo buenamente hacedero, habida cuenta de las circunstancias de una necesidad externa, de la inesquivable dispersión debida a la magnitud y pluralidad de los intereses del tiempo, e incluso bajo la duda de si el griterío del día y la ensordecedora charlatanería de la imaginación, que se vanagloria de restringirse a lo del día, dejarán espacio libre a la participación en la desapasionada calma del conocimiento exclusivamente pensante.» (*Wissenschaft der Logik* [desde ahora, cit. en el texto como *WdL*]. Dusseldorf 1985; G[esammelte].W[erke]. 21, 20). En su caso, Platón se habría tirado seguramente al Spree. Hegel optó por morirse de cólera (entiéndase: la enfermedad) ocho días después de escribir esas líneas, las últimas del filósofo.

Hegel⁶) y de la célula (en los vegetales por parte de Schleiden, en el animal por Schwann, hacia 1836) y su directa aplicación a la medicina gracias a Virchow (*Zellulärpathologie*, 1858): todos estos avances radicales hacían estallar por todos lados el compacto tejido hegeliano, a pesar de que todavía un Engels fantaseara cosas de este jaez: «La célula es el ser-en-sí hegeliano y atraviesa en su evolución exactamente el proceso hegeliano, hasta que de ella se desarrolla finalmente la "Idea", el organismo perfecto de cada caso.»⁷ Contra estos intentos desesperados de «salvación» (dejando a un lado el disparate —desde el propio hegelianismo— de llamar «idea» al organismo completo) ya se habían levantado mucho antes voces como la del propio Matthias Jakob Schleiden —el botánico descubridor de la célula—, apuntando (con igual falta de razón que Engels, pero desde el extremo opuesto) que: «Toda la Filosofía de la Naturaleza hegeliana editada por Michelet es una sarta de perlas de la más crasa ignorancia empírica, o bien consta de crítica lamentable y de resúmenes (*Excerpte*) yuxtapuestos sin juicio.»⁸

Esta sentencia (condenatoria, claro) proveniente del lado empírico se enlaza muy bien con la que se dejó escuchar como un trueno de labios del príncipe de los matemáticos, Carl Friedrich Gauss, para quien el lenguaje hegeliano era ininteligible y propio de un «manicomio (*Tollhaus*)».⁹ Gauss —y con él, la nueva generación de «sabios»— prefería seguir al enemigo acérrimo de Hegel desde los tiempos de Jena, Jakob Fries, el cual reunía todos los defectos más odiados por nuestro pensador: era un sentimentalista religioso que distinguía cuidadosamente entre su devoción interior, inefable y un punto cursi, y un aséptico científicismo basado en una pacata recopilación de temas kantianos, aplicados a hechos inductivamente recogidos (recogidos... de los manuales, claro), que basaba toda la ciencia en constantes antropológicas, a la vez que era un buen nacionalista «liberal» (subió al Wartburg con las *Burtschenshaften*). Es decir, se atenia cuidadosamente a los «fenómenos», salvo en lo concerniente a Dios, la Patria y el Rey.

Desde hace unos veinticinco años —a partir del conocimiento del Hegel de Jena, seguido por las «exhumaciones» de *Nachschriften* de la Filosofía de la Naturaleza— la investigación llevada a cabo por los *Hegel-Kenner* y por historiadores de la ciencia del prestigio de un Buchdahl o un Dietrich von Engelhardt rechaza por igual las abstractas «salvaciones» à la Engels y los dicterios conjuntados de empiristas y matemáticos.¹⁰ Si acaso se achaca a Hegel algo en su acogida de las ciencias naturales, la crítica sigue más bien el sentido de la última frase de Schleiden: el filósofo habría sufrido de una verdadera «indigestión» de teorías y datos empíricos, empeñado como estaba en una doble tarea: dejar bien en claro que él, Hegel, no fantaseaba ni se «sacaba» nada de la cabeza: o sea, que nada tenía que ver con Schelling y sus secuaces,¹¹ y separar claramente física y matemática (à la

⁶ Lapidariamente: «La planta es pues asexual, ... porque las *partes sexuales*, además de su individualidad, forman un círculo cerrado, particular.» (*Enz.* § 348, Z.; *W.* 9, 422).

⁷ Carta de Engels a Marx (14 de julio 1858). *Briefwechsel Marx-Engels*. Berlín 1949; 2, 404.

⁸ *Schellings und Hegeles Verhältnis zur Naturwissenschaft*. Leipzig 1844, p. 60.

⁹ Carta a Schumacher de 25 de enero 1842 (*Korrespondenz*. Altona 1862; 4, 55).

¹⁰ Véase mi: «La difícil doma de Proteo», en: *Hegel. La especulación de la indigencia*. Barcelona 1990, pp. 111-137, esp. p. 130, n. 10.

¹¹ A poco de empezar la llamada *Introducción a la Filosofía de la Naturaleza [PhN]*, el «Hegel»

Newton, o mejor: al estilo de newtonianos como Bernhard Martin¹²). Como veremos en seguida, las ciencias han de ser según Hegel exquisitamente empíricas y llegar a lo sumo a «razones» (fundamentos o *Gründe*) del entendimiento, apresándose de este modo a ser recíprocamente entrelazadas e internamente explicitadas por la lógica, volviendo de este modo la espalda a la «consigna» lanzada por Kant, la cual parece haber sido seguida desde entonces por casi todos los científicos: «Ahora bien, yo afirmo que en toda doctrina particular de la naturaleza puede ser hallada tanta ciencia *propiamente dicha* cuanta *matemática* quepa hallar allí.¹³»

Siguiendo estas indicaciones nos hemos introducido ya, por así decir, *in medias res*. Ahora bien, interesará dejar aquí de lado toda polémica sobre el conocimiento que Hegel pudiera tener de ciencias y matemáticas, ya que la investigación actual seria sobre este autor está en general de acuerdo en que ese conocimiento era gigantesco y poco menos que exhaustivo, aunque no dejara de estar «viciado» por las «malas compañías» (Goethe —con su *Metamorfosis* y su *Farbenlehre*— y Winterl con su «química»,¹⁴ entre otros). Tampoco se atenderá puntillosamente a sus posibles errores de interpretación (a la vista de la documentación —y de las líneas de investigación— para él disponibles entonces; es fácil oficiar de profeta *ex post factum*). De lo que aquí se trata es de ver hasta qué punto las concepciones estrictamente filosóficas (lógico-metafísicas) de Hegel influyeron en su actitud hacia las ciencias naturales, para mal... y para bien.¹⁵ Nuestro proceder será pues sencillo; analizaremos: 1º) la relación entre filosofía y ciencia, en general; 2º) la crítica de aquélla a las matemáticas en cuanto método rival, y 3º) la posición de Hegel respecto a las ciencias naturales.

compilado por Michelet se desata en dicerios contra los schellingianos, acusándolos de «tosco empirismo y formas de pensamiento insensatas, completa arbitrariedad de la imaginación, junto con la manera más grosera de proceder, a base de analogías superficiales mezcladas caóticamente, ofreciendo tal brebaje como si fuera la idea, la razón, la ciencia y el conocimiento divino, y haciendo pasar la carencia de todo método y cientificidad por la cima suprema de la cientificidad. A causa de tales desvaríos, la filosofía de la naturaleza y en general la filosofía schellingiana ha caído en el descrédito.» (W. 9, 9).

¹² Hegel leyó con verdadera atención la obra de éste: *Philosophia britanica oder Lehrbegriffe der newtonischen Weltweisheit, Sternkunde* [etc.]. Leipzig 1778, así como los *Elemens de philosophie de Newton*, de Voltaire (1745), en la ed. de las *Oeuvres complètes* (t. XXXI, Gotha 1784). Desde luego, leyó también los *Principia*, aunque de ellos parece haber aprovechado sólo (y nada menos, por otra parte) los pasajes relativos al cálculo («Sobre el método de las primeras y últimas razones de las cantidades [etc.]; lib. I, sec. I; cf. la ed. Escotado, Madrid 1982, pp. 257-269).

¹³ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede. Kants Werke (Akademie Textausgabe)*. Berlín 1968; IV, 470.

¹⁴ Vid. Jakob Joseph Winterl's *Darstellung der vier Bestandtheile der anorganischen Natur*. (Tr. del latín de Johann Schuster. Jena 1804; por cierto, ed. nada menos que por: ¡Friedrich Frommann!, y dedicada a: ¡Johann Christian Oersted! Así de entremezclada estaba entonces la ciencia con la —para nosotros— más desafortunada imaginación).

¹⁵ Sin que sea para ello necesario llegar a los ditirambos de Dieter Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität*. Frankfurt/M. 1982, para quien Hegel habría anticipado —y hasta metódicamente sobrepasado— el principio de relatividad einsteiniano.

1. Metamorfosis de la filosofía en Ciencia

1.1. Kant vende consejos a él mismo inaplicables

Hay un momento verdaderamente asombroso en el pensamiento occidental: en pocos años se pasa en efecto del exilio de la filosofía, ignominiosamente expulsada del campo del conocimiento verdadero (y aun de todo conocimiento, para algunos) a la exaltación de aquélla, transfigurada en Ciencia (*Wissenschaft*). Tal la hazaña del idealismo alemán.

Kant, ese formidable «omnidestructor» (según Moses Mendelssohn), ese «esquilador» de las aves de cetrería (según nuestro Machado), habría logrado a los ojos de muchos de sus contemporáneos (incluido Hegel) una dudosa proeza: perdidamente enamorado de la «metafísica» (esa novia esquiva), y deseoso de acabar de una buena vez con las peleas entre nómadas empiristas y sedentarios racionalistas, lo que en realidad parecía haber cumplido era la instauración de un perfecto escepticismo (así lo vio Salomon Maimon) e incluso de un fatalismo neospinozista (pero por el lado subjetivo) que en sus sucesores desembocaría en el nihilismo (según Jacobi). A pesar de llamar a su presentación «popular» de la primera *Crítica*: *Prolegómenos a toda metafísica futura que pretenda presentarse como ciencia*, muchos pensaron que lo que él hacía era destruir desde dentro y quizá para siempre esa pretensión; y ello valía tanto para la metafísica como para la filosofía en general.

Lo paradójico —y aun escandaloso— de la actitud kantiana era que la filosofía podía establecer con seguridad los criterios para que un conjunto de conocimientos fuera considerado como ciencia, y sin embargo no parecía estar en disposición de alcanzar el propio rasero por ella exigido. La ciencia, para Kant, ha de presentar una unidad *arquitectónica*: erigirse como un *sistema* (esto es, como un enlace estratificado y una secuencia de conocimientos intrínsecamente *afines*, vale decir: regidos por un «único fin supremo e interno... que hace posible el todo¹⁶»). Más concretamente, toda ciencia habría de ser un conocimiento *universal, necesario, sistemático y sintético* (esto es, proceder por construcción o exposición —*Darstellung*— de conceptos en la intuición pura). Pero la filosofía no cumple el último requisito: es verdad que también ella puede alcanzar una «síntesis trascendental», pero a partir de meros conceptos, no por construcción de éstos (al contrario de la matemática; cf. *KrV* A 837/B 865): una síntesis referida tan sólo a una «cosa en general», estableciendo «las condiciones bajo las que la percepción de la misma puede pertenecer a la experiencia posible.» (*KrV* A 719/B 747). De ahí que tampoco pueda la filosofía realizar demostraciones directas u ostensivas respecto a un «objeto particular» (p.e.: el mundo), sino sólo apagógicas o *per reductionem ad absurdum* (cf. *KrV* A 789/B 817). En una palabra, la filosofía sólo puede ofrecer una *crítica* de la razón, no un sistema, y el uso crítico es esencialmente negativo y, diríamos, defensivo (a saber: impedir que el uso especulativo penetre en el campo propio de la razón, el de los principios prácticos; cf. *KrV* A 794/B 822).

¹⁶ *Kritik der reinen Vernunft*. Desde ahora, cit. como *KrV* directamente en el texto, según paginación original: A (ed. 1781); B (ed. 1787). Aquí: A 833/B 861.

A la metafísica —ese florón especulativo de la filosofía— le va aún peor que a la filosofía trascendental.¹⁷ Si en el campo práctico dispone al menos de un *Faktum* de la razón (la libertad), lo cierto es que la *metafísica de las costumbres* debe contentarse con una presentación sintética, sí (al modo del *ordo exponendi* de los *Elementa* de Euclides o de la *Ethica* spinozista), pero cuyo contenido le es al menos parcialmente externo (como ocurre en el derecho), con lo que se plantea el paso del «deber ser» al «ser» (la *falacia naturalista*, si queremos, por no caer en la cual acusará Hegel a Kant y a Fichte de permanecer en el puro «anhelo» de acceder a un ideal por ellos mismos puesto como inalcanzable). Y en el campo teórico, la *metafísica de la naturaleza* se verá obligada a tomar de la experiencia, el concepto de «materia (extensión impenetrable e inerte)» (*KrV* A 848/B 876), a fin de proporcionarnos un objeto del sentido externo, con lo cual arruina sus propias pretensiones sistemáticas (recuérdese: un fin interno como Idea) y aun su propio sentido de *meta-física*.¹⁸

1.2. La Ciencia es pensar y observar a la vez cómo se piensa: Fichte

El propio Kant había dejado apuntado el camino de superación interna de la filosofía trascendental (una «superación» que él verá, naturalmente, como una recaída en el «sueño dogmático»¹⁹): si fuera posible construir (exponer) conceptos puros en una intuición *intelectual*, y si ésta correspondiera a su vez a una Idea, entonces la filosofía alcanzaría el rango de sistema, esto es: de Ciencia. Ello es imposible, según Kant; pero no según los idealistas. Fichte, el primero, defenderá una *autoposición sintética* del propio Yo en su acción.²⁰ La intuición de mí mismo

¹⁷ En realidad, Kant vacila significativamente respecto al estatuto de su propia filosofía, ya que arquitectónicamente sitúa tanto a ésta (y a su núcleo esencial: la *analítica*, que sustituye a la vieja ontología) como a la «fisiología de la razón pura» (de la que saldrá, con pretensiones de verdad sistemática, la «física especulativa superior» de Schelling) dentro de la «metafísica en sentido propio» (cf. *KrV* A 845/B 873). Al contrario que Schelling, Fichte y Hegel explotarán la cantera abierta por la primera alusión: la Doctrina de la Ciencia y la Lógica, respectivamente, subsumirán la Estética trascendental bajo una Analítica sometida a una *dialéctica* interna, tendiendo así a una perfecta identificación de lógica y metafísica.

¹⁸ Ya hace años intenté probar que Kant *podría* haber deducido ese concepto de materia de la finalidad, la facultad de desear y la libertad, con lo que la metafísica de la naturaleza se habría derivado de un principio supremo (en definitiva: la Idea-Hombre). Cf. mi «La ilusión y la estrategia de la razón». En: *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad*. Valencia 1988, pp. 97-114, espec. p. 100s.- La descendencia kantiana (llamada por el filósofo, despectivamente, «amigos hipercríticos», de Baader a Schelling y Hegel, intentará, guiada por la *Dinámica* de los *Met. Anfangsgründe*, derivar el concepto de materia a partir del juego de fuerzas (atracción y repulsión), las cuales serían a su vez *Mittelbegriffe* (en una suerte de «esquematismo de las fuerzas motrices», que el último Kant seguiría, al menos en parte, en su *Opus postumum*; sin conocimiento —obviamente— de los legajos, también Hegel llevará al extremo esa interacción subjetivo/objetiva en el cap. 3 de su *Fenomenología*).

¹⁹ Ver la kantiana «Declaración relativa a la doctrina de la ciencia de Fichte», aparecida en la *Allgemeine Litteratur-Zeitung* de Jena (28 de agosto de 1799, núm. 109; Ak. XII, 370-371) y la contextualización de esa lamentable explosión de ira por parte del anciano filósofo en mi «Estudio introductorio» a la *Transición...* (*Opus postumum*). Barcelona 1991², pp. 44-47.

²⁰ *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (Fichtes Werke, ed. I.H. Fichte. Berlín 1971;

en mi actuar (autoconciencia) puede expresarse lapidariamente así: «La autoconciencia es empero posible sólo de la manera indicada: yo no soy sino [algo] activo (*ich bin nur tätig*).»²¹ De este modo, la filosofía se cree con derecho a abandonar su humilde estatuto de «amor» al saber para erigirse en Saber propio, en Ciencia, siendo la Ciencia primera aquélla que se otorga a sí misma (y derivadamente, a las demás) ese rango²² (en un gesto de radical autonomía, paralelo al cumplido políticamente por los revolucionarios franceses). Bien. Pero la cosa no era tan sencillamente hacendera. En primer lugar, esa conciencia intuitiva en la acción era una conciencia *inmediata*, de manera que la reflexión llegaba siempre demasiado tarde para «probarla». Habría de ser admitida pues como resultado de una acción tan absoluta como *inconsciente* y, por ende, sólo postulable como hipótesis *sine qua non*. En segundo lugar, para pasar —dicho sea en términos kantianos— de la «filosofía trascendental» a una «filosofía de la naturaleza» (y aun para fundamentar la dialéctica interna de la mismísima Doctrina de la Ciencia) había que aceptar un misterioso estímulo o «impulso» (*Anstoss*), venido aparentemente «de fuera» (con lo cual, o bien se recaía en el «préstamo» kantiano del concepto de materia, o bien había que suponer de nuevo una protoacción inconsciente). Y en tercer lugar, ningún «hecho de la conciencia» podría ser reducido sin resto a esa «acción que pone el hecho» (*Tathandlung*), de modo que el entero sistema parecía disiparse por «arriba», tendiendo románticamente a una adecuación *ad infinitum*: una «verdad» que debe ser, pero nunca es absolutamente. Si el anciano Kant hubiera sido más elegante, en lugar de arremeter fieramente en 1799 contra Fichte bien podría haberle recordado simplemente, con una sonrisa, el famoso pasaje de la *Crítica* sobre la «ligera paloma». ²³

1.3. Schelling: una «co-incidencia» en la «In-diferencia»

Curiosamente, el idealismo alemán parece irse configurando mediante la aceptación —e integración a un nivel superior— de aquello que en el pensador anterior constituía una aporía insoluble. Y así, Schelling recogerá el problema del enigmático «impulso» fichteano, convirtiéndolo en la clave de bóveda de su *doctrina de la identidad originaria*. Que el Yo se ponga a sí mismo como Objeto implica en efecto una *limitación* desde luego independiente del «yo» real, mas no del Yo ideal. El «yo» experimenta así la constante *contradicción* entre su aspiración a ser igual a sí mismo y la necesidad de verse *determinado* con respecto a su actividad.²⁴ Pero entonces, y contra Fichte, la identidad manifiesta en la autocon

I/I, 528): «Una tal conciencia inmediata se denomina, con expresión científica, una *intuición*, y así queremos llamarla nosotros también. La intuición de que aquí se habla es un *ponerse en cuanto* poniendo [*sich Setzen als setzend*] (algo Objetivo, que puede ser también yo mismo, en cuanto mero Objeto), pero de ninguna manera un mero *poner*.»

²¹ *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. W. I/I, 466. Ver también la clara función de esta «intuición» en el ya citado *Versuch* (W. I/I, 528): «en ella se pone el Yo a sí mismo necesariamente, y es según ello lo subjetivo y lo objetivo en una sola unidad (*in Einem*).»

²² Cf. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*. W. I/I 423-424.

²³ *KrV A 5/B 8s.*: «La ligera paloma, al hendir en libre vuelo el aire, cuya resistencia siente, podría imaginarse que su vuelo se lograría mucho mejor aún en un espacio vacío (*Luftleerem*).»

²⁴ Cf. *System des transcendentalen Idealismus* (cit. desde ahora en texto como *StI*). *Sämmtliche Werke*

ciencia es derivada, no originaria. La identidad última (base del ideal-realismo schellingiano) es la tensión de diferencias: la *in-diferencia*²⁵ entre aspiración a la seipseigualdad (producción) y la determinación (intuición) que pone límites a esa aspiración. Esto implica que tendencia infinita (lo ilimitable) y determinación (lo limitante) no son sino «bordes» (de dentro a fuera, y a la inversa) del Absoluto, el cual —diríamos en terminología hegeliana— se produce y expone a sí mismo en la negación (determinada) de esa negación que es el *límite* (una idea fecunda que Hegel desarrollará en su aceptación crítica de la matemática del infinito: el cálculo). De este modo, lo que llamamos «yo» no es sino la *historia* de un reconocimiento dentro de un «proceso... inmanente, en el cual el Yo se limita a estar ocupado consigo mismo, con su propia contradicción puesta en él, la de ser a la vez sujeto y objeto, finito e infinito».²⁶

Según esto, la «determinación» schellingiana no puede ser algo subordinado y secundario frente al «yo» (algo así como el «No-Yo» fichteano: un mero obstáculo que, al ser superado, contribuye al lucimiento del Yo y al reconocimiento de la propia valía moral justo en ese acto de superación: una hinchazón «egológica», diríamos, de la «sublimidad» kantiana). Para Schelling, el «yo» se produce en esta lucha... interna, en vez de limitarse —como en el caso de Fichte— a «reflexionar» sobre ella. Esa autoproducción sale pues de sus propias entrañas... naturales. La determinación es en suma la *naturaleza*, la «matriz» del «yo». Este no se reconoce a sí mismo *contra* la naturaleza, sino *gracias* a la actividad incondicionada de ésta. Y a su vez, la naturaleza se reconoce *a través* de la actividad del «yo». Es como si Schelling restableciera el paralelismo spinozista del *ordo idearum* y el *ordo rerum*, pero *dinamizándolo*, haciendo ver cómo los dos órdenes son *camino*s en sentido inverso que recorren lo Mismo: la Identidad, la cual sólo en ese quiasmo se manifiesta. Idealismo trascendental y Filosofía de la Naturaleza (metamorfosis de la filosofía trascendental y de la metafísica de la naturaleza en Kant) se corresponden estrictamente. Son los dos «lados» del «juicio» (entendido como *Ur-Teilung*: protoescisión) infinito de la identidad originaria. Así, en el *Sistema del idealismo trascendental* asistimos a la producción (*Hervorbringung*: salida a la luz; manifestación, no «creación») de la naturaleza a través de las tres «épocas» de la conciencia teórica (sensación, intuición productiva, organización), en las cuales la *intuición* se «potencia» a sí misma en diferencias *cuantitativas*. Así, la «historia» por la que el «yo» va tomando conciencia de sus propias producciones (al inicio, de él, pero aún no *para él*) es igualmente el despliegue de la articulación de la naturaleza: primero, como lo «material» o la «estofa» (*Stoff*), el sustrato de lo real, dividido en

[S.W.]. Ed. Cotta. Stuttgart y Augsburgo 1858-1859; 1/3, 392. (Hay excelente tr. de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez en *Anthropos*. Barcelona 1988; aquí, p. 198 s.).

²⁵ Adviértase que nada sería más erróneo que entender como «indiferencia» (*Gleichgültigkeit*: lit.: el hecho de valer o dar igual) esta lucha de diferencias resuelta en una identidad toda ella tensión, para la cual utiliza Schelling, como hará también Hegel en la «Doctrina de la medida» de *WdL*, el neologismo *Indifferenz*. La in-diferencia resalta las diferencias, y las necesita en toda su pujanza, mientras que la indiferencia las sume en una uniformidad abstracta, muerta.- La famosa distinción heideggeriana entre *das Selbe* (lo Mismo, que realza las diferencias) y *das Gleiche* (lo que «da igual») apunta a este importante matiz schellingiano, y puede tener en él su origen.

²⁶ *Rede zur Geschichte der neueren Philosophie*. S.W. 1/5, 167.

expansión (luz) y contracción (gravedad). Después, como «materia» (*Materie*): pliegue relacional de las fuerzas de repulsión y atracción, que va ascendiendo en su «construcción» (en lo que llamaríamos «dinámica de fluidos») a la par que los tres actos de la inteligencia: *magnetismo* (correspondiente a la autoconciencia y, espacialmente, a la longitud), *electricidad* (correspondiente a la sensación y a la anchura) y *galvanismo* (correspondiente a la intuición productiva y a la profundidad o espesor). Con todo, estos productos de la actividad del «yo» son tan inanimados como carente de conciencia propia es dicha actividad. En cambio, cuando el «yo» se intuye a sí mismo en esos productos, la naturaleza se muestra como organismo y el «yo» como individuo animal, que siente que tal naturaleza es «carne de su carne»: en su propio cuerpo sentiente (*Leib*), presidido por la «excitabilidad» (*Erregbarkeit*) y escandido en los momentos de la «sensibilidad», la «irritabilidad» y el *nisus formativus* (*Bildungstrieb*). Desde esta serie de «potencias de potencias» se asciende a la tercera época: la de la *reflexión* o abstracción, en la que el «yo» se sabe separado de la naturaleza, de la que tiene conocimiento empírico (primer momento: distinción entre el concepto —conciencia productora— y el objeto intuido —producto—), a la que juzga como desde «fuera» (abstracción trascendental), y de la que en fin se desentiende, para atender exclusivamente a su actividad productora (reflexión absoluta): emergencia de la *libertad*, que luego se abrirá a la intersubjetividad, para culminar en el *arte*.

Esta grandiosa «historia del espíritu», esta Odisea del reconocimiento de Sí (si queremos, del reconocimiento de la Identidad originaria a través de sus producciones), está dirigida a la resolución del problema abierto por Kant: la conciliación entre *necesidad* (natural) y *libertad* (espiritual). Por ello, en el ápice del sistema se restaña la herida, la escisión originada por la conciencia teórica, gracias al *Organon* de la filosofía: el arte. Que sólo a través de la absoluta contradicción puede llegar el Absoluto a perfecta identidad: el arte es *mimesis*, sí, pero no de los seres naturales, sino de la *physis*, de la fuerza creadora del mundo —y creadora de Mundo— (aunque ciega, inconsciente). En una magnífica exaltación romántica del genio —heredera con todo del «ilustrado» Winckelmann y del Kant de la tercera *Crítica*—, Schelling afirma que el artista debe «alejarse del producto o de la criatura, pero sólo para elevarse hasta la fuerza creadora y apoderarse espiritualmente de ésta.»²⁷ Entiéndase bien: la Filosofía del Arte, «clave de la entera bóveda de la filosofía» (*StI*, 1/3, 349) no convierte a lo inconsciente en pura y luminosa espiritualidad, disipando así por entero las brumas de lo natural (algo así como si se hubiera realizado por fin el «deber ser» fichteano), sino que saca a la luz *el misterio de lo inconsciente mismo*: sólo el arte rinde absoluto homenaje a la fuerza de la Naturaleza. Y de la misma manera: «El mundo objetivo no es sino la poesía (*Poesie*) originaria, pero aún inconsciente, del espíritu.» (*ibid.*). La Naturaleza: fuerza inconsciente, base y origen²⁸ del Espíritu. El Espíritu: producción consciente, absoluta, de²⁹ la Naturaleza. Toda la filosofía de la identidad schellingiana

²⁷ *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*. S.W. 1/7, 301.

²⁸ «Origen» debe tomarse aquí en la ambigüedad del término alemán *ursprünglich*: a la vez lo «original» (el punto de partida, *inicio* todavía amorfo, caótico) y lo «originario» (*arché*, fuerza dualmente incesante de *explicatio-implicatio*).

²⁹ Entiéndase el genitivo como subjetivo y objetivo, a la vez. El espíritu produce, saca a la luz la

se condensa en este quiasmo, en el que ninguno de los extremos (en realidad, vías de desarrollo) reduce y anula al otro, sino que ambos se corroboran y enaltecen en su contraposición.

1.4. Hegel: la Ciencia, todo el Saber del Mundo

Sólo que la ambición —y aun sublime grandeza— del proyecto schellingiano (esa magnífica síntesis de los esfuerzos de Spinoza y de Kant-Fichte) no podían satisfacer al espíritu meticulosamente ordenado de Hegel, su amigo y compañero de Tübinga y Jena.³⁰ Esa construcción no puede ser considerada *científica* porque su Idea última (la Identidad) queda siempre implícita, como un presupuesto indefinible e inefable. Eso no es ciencia, sino vacuo «entusiasmo que comienza inmediatamente con el saber absoluto como por un pistoletazo (*wie aus der Pistole*).»³¹ Y sin embargo, el punto de partida de Hegel (una vez abandonada su —por otra parte espléndida— etapa de juventud) parecía en 1801 el mismo que el de Schelling: «Ésta es la tarea de la filosofía: que el Absoluto debe ser construido para la conciencia; pero, al ser tanto el producir como los productos de la reflexión meras limitaciones, hay aquí una contradicción.»³² Pero la contradicción de la reflexión se supera-y asume (*hebt sich auf*) mediante la *especulación*, es decir, mediante la superior conciencia de que los elementos diferentes, escindidos, no tienen consistencia de por sí, aislados, sino sólo en cuanto integrados en la relación de contraposición. Por una parte, la exigencia de *construcción* del Absoluto (esa exigencia, no lo olvidemos, puesta —pero no resuelta— por la filosofía kantiana, y sin cuya cumplimentación no cabe aspirar a convertir la filosofía en Cien-

fuerza inconsciente de la naturaleza, y a la vez es el pro-ducto, la «conciencia» —activa, espontánea y genialmente creadora— de la naturaleza.

³⁰ Por lo demás, tampoco pareció satisfacer al propio Schelling, que a partir de 1804 (con su opúsculo *Philosophie und Religion*) intentará en vano construir una *Ciencia* aún más alta, a través de una compaginación exhaustiva de su *Identitätslehre* (la síntesis de Filosofía de la Naturaleza y de Idealismo Trascendental, considerada ulteriormente por él mismo como filosofía atenta sólo a la «esencia»: filosofía *negativa*; una síntesis que nunca llegó a escribir: nos queda el gigantesco «torso» de las distintas versiones de *Die Weltalter*) y de una *filosofía positiva*, atenta a la «existencia», en cuanto pujanza concreta, irreductible a la mera abstracción negativa (teórico-práctica). Es como si Schelling intentara una nueva y más alta «conjunción por potenciación» del Ideal-Realismo propio de los años 1796-1804, ya no sólo a nivel de explicitación de los contenidos (si queremos, científico-naturales y epistemológico-éticos), sino de la absoluta *reflexión* y *especulación* (respectivamente) de éstos: la naturaleza que pugna por hacerse narración sagrada del espíritu (*Filosofía de la Mitología*), el espíritu que recoge en su propia historia sagrada todos los avatares de la naturaleza (*Filosofía de la Revelación*). Sólo que, desde 1804 (y muy especialmente desde las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, de 1809), Schelling vio muy claro que el estricto paralelismo «psicofísico» no podía ser sostenido: la «existencia» surge del «fondo», ciertamente; pero no regresa a éste. Al contrario, su misión y destino es dominarlo y sujetarlo. Dios no es ya el Ser (digamos: el Espíritu no es —sin más— la Naturaleza, aunque ésta sea su fondo irreductible e ineliminable). Dios es *el Señor del Ser*. Al final, «Fichte» triunfa sobre «Spinoza».

³¹ *Phänomenologie de Geistes* (cit. desde ahora en texto como *Phä*). Dusseldorf 1980; G.W. 9, 24.

³² *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie...* (cit. desde ahora en texto como *Diff*). Hamburgo 1968. G.W. 4, 16. (Hay excelente tr. de J.A. Rodríguez Tous. Alianza. Madrid 1989; aquí, p. 17).

cia), y por otra la más alta exigencia de superar especulativamente esa construcción meramente reflexiva impiden *a radice* todo paralelismo, toda concordia entre Naturaleza y Espíritu. Es verdad que Hegel, en 1801 (recién llamado a Jena... por el propio Schelling), «coquetea» con el lenguaje de Schelling y hace con éste causa común contra el huero formalismo «matematizante» de Bardili (volveremos sobre ello) y contra los «abusos» sufridos por la naturaleza «en los sistemas de Kant y de Fichte», reivindicando «que sea puesta la razón misma en concordancia con la naturaleza». Pero al punto añade que ello en absoluto significa ni la renuncia de la razón a sí misma (alusión al fideísmo de Jacobi) ni, al contrario, una vacua imitación de la naturaleza (¡y recuérdese que Schelling, tan sólo un año antes, había hecho de la *mimesis* de la Naturaleza —ciertamente, en cuanto *physis*— el *Organon* y la «clave de bóveda» de la filosofía!). No. Esa necesaria «concordancia» (*Übereinstimmung*) ha de ser en verdad, sigue Hegel: «un acuerdo (*Einstimmung*) debido a que, por fuerza interior, la razón se configura (*gestaltet*) a sí misma como (*zur*) naturaleza.» (*Diff.* 4, 8). La diferencia es tan sutil como relevante (y apunta ya implícitamente a la futura e irreversible divergencia entre Schelling y Hegel). *Übereinstimmung* entre razón y naturaleza significa que ambas «conducen» en algo, hundiendo sus diferencias en ello como en un *tertium quid* (como cuando, en una conversación, las opiniones de quienes dialogan concuerdan *en la cosa*). Y en efecto, la identidad schellingiana no es ni inteligencia (Hegel habla aquí, en cambio, de «razón»: otra desviación importante; la razón no es «subjetiva» ni naturaleza, aunque sea lo Mismo que está a la base (que es la base) de ambas, y a la que ambas pasan (*über*). En cambio, *Einstimmung* es un «a-cuerdo», esto es: la superación de una discordia gracias a (lo decimos muy bien en castellano) un «entrar en razón» (cf. el adverbio *einstimmig*: «unánimemente», *una voce*). La «fuerza interior» de la razón *no* es la naturaleza inconsciente, sino (como explícitamente señalará el Hegel maduro, de Nuremberg) la *lógica*, la cual, aunque bien puede actuar en la inteligencia común sin que ésta pare mientes en esa su fuerza (*logica utens*), habrá de ser *reconquistada* lúcidamente a través de la naturaleza; o mejor, a través de los esfuerzos humanos (las *ciencias*, la técnica y la política) por dominar a la naturaleza. Es cierto que la razón se da «figura» de naturaleza, y que sólo mediante el paso por esas *sus* configuraciones se reconoce al fin a sí misma. Pero la razón *no* es la naturaleza (de igual manera que, en Hegel, Dios no es el mundo). La naturaleza es el *lugar* del reconocimiento de la razón consigo misma, de la razón que se sabe a sí misma en cuanto *espíritu*.

De acuerdo con ello, no será el artista genial quien lleve a cumplimentación la «concordancia» de lo inconsciente y lo consciente, sino el *científico* (*sensu hegeliano*) el que saque a la luz el «acuerdo» del espíritu finito (autoconciencia) con el Espíritu infinito (razón), a través de la *negación reflexiva* de la naturaleza: «El espíritu que, de esta manera, se sabe a sí mismo como espíritu, es la *ciencia*. Ella es la efectiva realidad y el reino del espíritu, un reino que él se edifica en su propio elemento.» (*Phä.* 9, 22). Tal es la difícil empresa hegeliana: por una parte, y recogiendo —como sus antecesores— el desafío kantiano de la «construcción» o «exposición» (*Darstellung*), es necesario dar prueba del Absoluto (o más exactamente: que el Absoluto *se pruebe* a sí mismo). Pero ello implica que el punto de partida de la Ciencia no puede hallarse en una *intuición* positiva, sea ésta sensible (ello supondría algo incondicionado y «fuera» de la Ciencia misma: la «cosa en sí»

kantiana) o intelectual (eso implicaría aceptar una inconsciencia originaria —el «Yo» absoluto fichteano o la «Naturaleza anhelante y en tensión» schellingiana— de la que obviamente no cabría *dar razón*). En cualquiera de estos casos, habría que aceptar al Absoluto *wie aus der Pistole*, siendo completamente ininteligible entonces la «necesidad» que el Absoluto tendría de «salir» de sí y de configurarse como algo distinto a sí que, sin embargo, se «acuerda» *de él*: la naturaleza (tal es el misterio, aparentemente insoluble, de la «Creación» judeo-cristiana). Y menos inteligible aún sería la «necesidad» de que el Absoluto «regrese» a sí en alguien distinto a él por contextura y hechura, pero que espiritualmente está de «acuerdo» *con él*: el hombre (un misterio aún más alto e incomprensible³³). Dicho en lenguaje «representativo»: la tarea de la Ciencia consistiría en religar consciente y demostrativamente a la naturaleza con el hombre, y a ambos con Dios, manteniendo las respectivas distancias, y evitando sin embargo que ninguna de estas «esferas» sea trascendente, exterior a las otras e independiente de ellas. Bien se ve que los idealistas pensaban en serio y en grande, rebasando con mucho las «modestas» pretensiones de lo que hoy se exige a las ciencias (aunque los científicos, entonces y ahora, tengan sus «razones» para quejarse en cambio de que ese «pensamiento» adolece de rigor y exactitud; de que le falta *formalidad*).

Lo verdaderamente sintomático del caso de Hegel es que su Ciencia pretende, mediante un cuidadoso deslinde de funciones, salvar a la filosofía... y a las ciencias del exceso de formalismo, esto es, de la utilización de una abstracta y esquemática «camisa de fuerza» *aplicada* desde fuera al rico contenido de la experiencia, al cual se hace entrar a la fuerza en esos esquemas, bien mediante una fantasiosa yuxtaposición analógica de lo formal —subjetivamente ganado en virtud de un *regressus* a condiciones aprióricas— y lo material —alegremente tomado de los *resultados* de la investigación empírica— (sería el caso de la filosofía «romántica» de la naturaleza), bien por una subsunción del fenómeno bajo la ley, a través de una disposición *experimental* que ya de antemano propone las variables que deben entrar en una función, haciendo caso omiso de aquello que no entra en su esquema. Y sin embargo, Hegel tomará decididamente partido por las ciencias experimentales contra el formalismo romántico, dado que las primeras están en camino hacia la Ciencia, de la que son condición y origen (aquella vive justamente de la resolución e integración de las contradicciones presentes en el mismo proceder científico, de manera que las ciencias están *inscritas* en la dialéctica de la Ciencia), mientras que la filosofía de la naturaleza (o su seco correlato abstracto: la Crítica kantiana o la Doctrina fichteana de la ciencia) abriga la pretensión de dictar a las ciencias su proceder, y en algunos casos se arroga incluso la desaparición de éstas en nombre de una «física superior» basada por ejemplo —según la donosa burla de Hegel— en que «el entendimiento es la electricidad o el animal el nitrógeno, o *igual* a la vez al sur o al norte, etc.» (*Phä.* 9, 37³⁴). Ante esto bien puede la igno

³³ Como reconoce el propio San Agustín, que, llegado al punto de la encarnación («hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem»), siente que lo abandonan las fuerzas racionales y pide, a sí mismo y a los lectores: «Quod si difficile intellegitur, mens fide purgetur.» (*De Trinitate*; IV,21,31. Ed. L. Arias. Madrid 1985, p. 331).

³⁴ Hegel puede referirse a «cosas» como ésta: «Los polos de la naturaleza, o sea las cualidades, expresadas corpóreamente, son: hidrógeno = este; nitrógeno = sur; oxígeno = oeste; carbono = norte.

rancia pasmarse ante esta «apariencia de concepto» y admirarse de lo «bien traídas» que están cosas tan dispares, enlazadas por el demonio de la analogía en una suerte de «poesía científica» postlucreciana (y en efecto, Schelling abrigó una vez la intención de escribir un *Lehrgedicht*, un «poema didáctico» a la altura de los tiempos, que sustituyera al *De rerum natura*: el título alemán, por cierto, del libro de Wagner citado en nota anterior). Aquí queda en todo caso sin hacer «la cosa principal, que es expresar el concepto mismo o el significado de la representación sensible» (*ibid.*). Ciertamente, la tarea de una filosofía que pretenda ser considerada como Ciencia ha de consistir en *integrar* la *historia* de lo empírico³⁵ y las determinaciones formales (lógicas o matemáticas). Pero integración no es ni *yuxtaposición* ni *reducción*. Adviértase que cuando Hegel habla del «concepto mismo» o del «significado de la representación» no está hablando de dos tareas disyuntas, sino de *una y la misma* operación. Expresar el concepto es desentrañar el significado de lo sensible.

Pues bien, las ciencias experimentales aportan parcialmente ese significado. Ya el último Kant había advertido de lo contradictorio de la expresión «ciencia empírica», como si un montón o acervo de datos pudiera constituir un sistema: «De la experiencia no puede salir ninguna ciencia.»³⁶ Ciertamente, la ciencia tiene su «comienzo» en la empiria (siempre que por tal no entendamos algo así como una sucesión de estratos bien delimitados, incluso cronológica o psicológicamente: empiria, ciencias, Ciencia, cada uno existente de por sí; nunca se está directamente en lo «empírico»: esa región se vislumbra justamente *a posteriori*, esto es, al comprobar que nuestras teorías dejan un resto irreductible). Pero todo comienzo es a lo sumo un punto de partida, no la verificación última de un aserto. En este sentido, no es la ciencia la culpable de ingenuidad, sino el «verificacionismo fiscalista» (diríamos hoy). De la naturaleza se sale (al igual que, en el plano socio-político, *exeundum est a statu naturae*), en vez de pretender regresar a ella. Contra esa «metafísica» de la naturaleza se levanta Hegel: «ni siquiera los animales son tan tontos como estos metafísicos, pues se lanzan sobre las cosas, las agarran, las cogen y las devoran.» (*Enz.* § 246, Z.; *W.* 9, 19). Y es que en la mismísima física (autodenominada como «empírica», cuando ya Kant había apuntado que en todo caso debería pertenecer a la filosofía³⁷): «hay más pensamiento de lo que ella admite y sabe, de modo que ella es mejor de lo que se cree... Física y Filosofía de la Naturaleza no se distinguen pues entre sí como percepción y pensamiento, sino

La polaridad de los colores, según esto, ha de excitarse entre nitrógeno y carbono, y entre hidrógeno y oxígeno; la primera corresponderá a la polaridad magnética, la segunda a la eléctrica.» Johann Jakob Wagner, *Von der Natur der Dinge*. Leipzig 1803, § 184, p. 166.

³⁵ Es sabido que las presuntas «verdades históricas» tienen todavía en Hegel, como en Kant, el sentido de *cognitio ex datis*, es decir: relativas a «la existencia singular, sobre un contenido visto bajo el ángulo de lo contingente y arbitrario» (*Phä.* 9, 31). Tales serían las *taxonomías* botánicas o zoológicas; justamente, la «Historia natural». Se entiende aquí bajo «historia» el griego *ιστορία*, la investigación de lo particular.

³⁶ *Opus postumum*. Ak. XXII, 491 (en mi ed. cit., p. 403. Ver también pp. 75, 398s., 520s.).

³⁷ *Opus postumum*. Ak. XXII, 488 (en mi ed., p. 401): «La física pertenece a la filosofía: es filosófica, no simplemente empírica ni matemática, aunque en la física haya que servirse filosóficamente de la matemática y en ella [en la filosofía, ?] exista un determinado dominio o región (*territorium*) contrapuesto a la matemática.»

sólo por el modo y manera de pensar; ambas son conocimiento pensante (*denkende*) de la naturaleza.»³⁸

Si esto es así, ¿en qué consiste, en general, esa diferencia en el «modo» de pensar de ciencia y filosofía? Hegel considera, según la forma, tres momentos o respectos en la actividad pensante: «α) el abstracto o propio del entendimiento, β) el dialéctico o negativamente racional, γ) el especulativo o positivamente racional.» (Enz. § 79). Pues bien, las ciencias se mueven en el primer nivel, su desarrollo les conduce necesariamente a contradicciones (propias del segundo nivel: el lugar de conexión —y fricción— entre las ciencias y la filosofía), y esas contradicciones son asumidas en el tercer nivel (exclusivo de la filosofía). El entendimiento fija y separa unas de otras las determinaciones universales, manteniendo el producto de su abstracción como algo «consistente de por sí y existente (*seiend*)» (Enz. § 80). Su proceder está regido por el Principio de Identidad, a saber: que cada «cosa» se refiera simplemente a sí misma, como si sólo ella existiera. Sólo que su propia operacionalidad reniega de esa creencia: toda definición apunta a otra «cosa», desde la que se da razón del *definiendum*. Incluso en el nivel más bajo, precientífico, decir: «esto es un árbol», es negar mediante una determinación el carácter generalmente negativo, completamente abstracto de «esto». La «abstracción» científica es ya *eo ipso* mucho más «concreta» que la empírica, desde el momento en que determina y concreta (hace «crecer conjuntamente», de *cum-crescere*) lo amorfo y vacuamente intercambiable. Sin embargo, la ciencia toma por «cosas» fijas (sus «representaciones», a las que llama «conceptos») lo que no es sino una operación relacional. Con su parcelación y especialización, pretende detener el proceso global (a saber: que sólo el Todo es lo verdadero) y presentarse en cada caso como un sistema cerrado de determinaciones, enfrentado autónomamente a otros sistemas (de ahí la indiferencia del habla cotidiana, al referirse a la ciencia o a las ciencias).

A pesar de esta cerrazón, una cosa es indubitable para Hegel: sin ciencias no hay filosofía (ni Ciencia): «ya por el hecho de que la conciencia, en el tiempo, se hace representaciones de los objetos antes que conceptos de los mismos; es más, el espíritu pensante sólo avanza yendo a través del representar y volviéndose sobre el mismo para alcanzar un conocer y concebir pensantes.» (Enz. § 1). Este «volverse» sobre lo representado es la reflexión. Y las ciencias reflexionan, vaya si lo hacen; de lo contrario, no se articularían en un sistema. Sólo que esa «reflexión» (esa construcción, como vimos) choca con la prosa científica, esto es: con su actividad progresiva, directa (la «síntesis» kantiana) desde el momento en que sus «razones» parecen provenir del «exterior» de la cosa, así juzgada como un *casus datae legis*, en vez de hacerlo desde la «asunción» de su intrínseca contradictoriedad. De este modo, al dirigirse a la demostración de la necesidad de su contenido, la ciencia pretende suprimir las diferencias (entre los fenómenos) en nombre de la ley (que sólo debe ser idéntica a sí misma, y por ende diferente a las diferencias que subsume), con lo que no hace sino caer en contradicción consigo misma, como se ve muy bien por la consideración del principio de no contradicción como mera expresión negativa del de identidad (cf. Enz. § 119). Ciertamente, para escapar de esta abstracta contradicción, la ciencia recurre al principio de razón

³⁸ *Einleitung zur Philosophie der Natur* (compil. de Michelet); W. 9, 11.

suficiente, el círculo entre fundamento y fundamentado, el cual anuncia «que la esencialidad verdadera de algo» consiste en que éste «tiene su ser en otra cosa que, al ser lo idéntico-consigo de lo primero, constituye su esencia.» (*Enz.* § 121, Anm.). Las ciencias (y el derecho y la ética; cf. el *Zusatz; W.* 9, 251) no pueden salir de esta reflexión *esencial* y puramente formal, que oscila entre la vacua tautología (la facultad de fundamentar algo se debe a que eso fundamentado necesita de una «razón» para ser lo que es) y la transformación *ipso facto* en una nueva y más alta contradicción: la que hay entre el fundamento y la existencia de algo (un punto éste al que pretendía escapar Kant mediante el *esquematismo*: la conversión de un mero fundamento o *ratio* en una *causalidad eficiente*, en base a la determinación del tiempo). De aquí, según Hegel, no es posible salir en el plano del entendimiento: o las «razones» son sólo eso: «una buena razón» (*Enz.* § 122), y entonces nos quedamos en el nivel del juicio *problemático* (a saber: que actúen o no es algo que no se deberá a ellas, sino a las condiciones —o sea, a otras razones concomitantes—: y entonces están de más esas «buenas razones»); o los fundamentos son realmente causas (*causae efficientes*), y entonces son ellas mismas, a su vez, «existencias», en una clara petición de principio (cf. *Enz.* § 123). Veremos esta íntima contradictoriedad, contra la que —según Hegel— se estrella la ciencia, en el caso de la ciencia más alta, la rival de la filosofía: las matemáticas.

2. Las matemáticas como fondo de provisión de la Lógica

En 1761, la Academia de Ciencias de Berlín había instituido un premio (para 1763) que constituiría una verdadera «divisoria de aguas» en la querrela (viva desde tiempos de Platón y Aristóteles³⁹) sobre la evidencia (vale decir: sobre la cientificidad) de las verdades metafísicas en parangón con las geométricas (entendiendo por tales las correspondientes al *método* sintético euclídeo, con tanto éxito —al menos, aparente— «exportado» a la presentación de las filosofías de Spinoza y de Wolff). El concurso fue ganado por Mendelssohn, con su *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*. Pero fue Kant quien (siguiendo ciertamente a Crusius) abriría el camino de las investigaciones posteriores. La matemática, dice, puede contemplar lo general en signos *in concreto*, de modo que su convicción es mucho mayor que la de la metafísica, que «ha de meditar acerca de lo general *in abstracto*».⁴⁰ Pero aquélla paga bien caro su fuerza de convicción, ya que sus fundamentos son arbitrarios (y a partir de ellos sigue férreamente el curso deductivo), sin poder llegar jamás a esa «segura experiencia interior»⁴¹ propia del *análisis* metafísico, que parte siempre de los hechos concretos como «material» de esclarecimiento y reflexión. He aquí un resultado bien paradójico: la certeza y exactitud matemáticas se refieren a formas posibles de objetos, sin que sea posible «saltar» de ellas a los seres existentes; en cambio, el análisis metafísico procede siempre mediante

³⁹ Ya el Estagirita se quejaba de que: «para los de ahora, la filosofía se ha convetido en matemática, aun cuando aleguen que las matemáticas se han de estudiar en virtud de otros problemas.» (*Metaphysica* A 9, 992a29s.).

⁴⁰ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Ak. II, 279.

⁴¹ *ibid.*; II, 286.

abstracciones, a pesar de la seguridad de su base: la existencia de los objetos, *sentida* interiormente. De esta manera, lo que el joven Kant intentaba era una maniobra de alto bordo, que en Hegel llegará a su perfección. En palabras de Cassirer: «la *unidad* entre la filosofía y la física experimental, que aquí se preconiza, sólo puede llegar a establecerse si, al mismo tiempo, *se separa* la física de la matemática, arrancándola con ello, por consiguiente, de su suelo nutricional.»⁴²

Esta será la —dudosa— empresa hegeliana: separar a la física de la matemática, conectándola en cambio con la lógica y viendo a la matemática como un camino *ejemplarmente* erróneo, de cuyas contradicciones se alimenta justamente la filosofía. Y ello ya desde la famosa (para algunos, tristemente famosa) tesis de habilitación: la *Dissertatio Philosophica de orbitis planetarum*⁴³ (impresa el 18 de octubre de 1801; pocos meses después de que hubiera sido descubierto el asteroide Ceres, contra la hipótesis de las dos últimas páginas del opúsculo —basada en el *Timeo*— sobre la «necesaria» proporción de las distancias interplanetarias⁴⁴).

Este error es, con todo, filosóficamente irrelevante. Ni la *Dissertatio* trata de este punto más que como mero apéndice (y en sus especulaciones no se encuentra sola: baste pensar en la serie Bode-Titius), ni el mismo Hegel sostendrá ulteriormente esta suerte de «pitagorismo» numerológico, contra el que en cambio reaccionará con vigor. Más aún: puede decirse que sólo en este punto ha ejercitado el filósofo una verdadera autocritica con respecto a posiciones otrora mantenidas: «Por lo que hace a la serie de los planetas, la astronomía —más allá de la determinidad más a mano, la *distancia*— no ha descubierto aún ninguna ley realmente efectiva, y mucho menos algo racional. — *Lo que yo he intentado al respecto en una anterior disertación no puedo ya considerarlo como satisfactorio.*» (Enz. A. § 224. Anm.; segundo subr. mío; cf. Enz. § 270, Z.; W. 9, 105). Sin embargo, este famoso error —y el escarnio que ya en vida del filósofo cayó sobre éste, denostado como «físico trascendental»— sí puede haber servido para *agudizar* su concepción respectiva de la naturaleza,⁴⁵ y para apartarlo definitivamente de las especulaciones neoplatónicas de su compañero de entonces⁴⁶ y, en el fondo, de Kepler (a quien, con todo, reivindicará siempre frente a Newton).

Lo importante de este escrito, lo que en él sigue teniendo vigencia, es que continúa y radicaliza las distinciones de Crusius y el joven Kant sobre el valor y función de la matemática (especialmente, de la geometría). Las críticas de 1801 pueden presentarse muy bien al respecto en el resumen que de ellas hace Hegel en su Enciclopedia de Heidelberg: Kepler habría dado las leyes del movimiento celeste, mientras que Newton las transformaría en: «la *forma reflexiva, carente de concepto, de la fuerza de gravedad*. La manera de proceder de esta supuesta prueba

⁴² *El problema del conocimiento*. Tr. W. Roces. FCE. México 1979, 2ª reimpr.; II, 545.

⁴³ Hay una excelente ed. bilingüe, con comentario, de W. Neuser. Weinheim 1986.

⁴⁴ Como se encargó de resaltar el implacable Schleiden: «En el año 1801, Hegel había aniquilado dialécticamente a los asteroides. En 1801... fue descubierto Ceres». (*op. cit.*, p. 41).

⁴⁵ Esa concepción —bien apartada del rousseauianismo y primer romanticismo por entonces imperantes— se encuentra ya dibujada como un rasgo visceral, prefilosófico, en el *Bericht über eine Alpenwanderung* (1796). En: *Frühe Schriften I*. Dusseldorf 1989; G.W. 1, 381-398.

⁴⁶ La *Dissertatio* hegeliana tiene a la base la schellingiana *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*, de 1800. Ed. Schröter. Munich 1965; II, 635-712.

presenta en general una confusa maraña, consistente en conferir a *líneas* de una mera construcción geométrica el sentido físico de *fuerzas autónomas*, a partir de vacuos conceptos del entendimiento relativos a una *fuerza de aceleración*, a *partículas temporales* —para cuyo inicio debe obrar esa fuerza siempre de nuevo—, a una *fuerza de inercia*, la cual debe proseguir la acción anterior, etc.— Una demostración racional sobre las determinaciones cuantitativas del movimiento libre puede basarse únicamente en las *determinaciones conceptuales* del espacio y del tiempo, o sea de los momentos cuya *relación* es el movimiento.» (Enz. A. § 212, Anm.). Hegel apunta así al corazón mismo de la física-matemática.⁴⁷ Es altamente significativo que el filósofo defienda aquí la «pureza» de la geometría frente a su utilización en la física. Aquélla es efectivamente *sintética*, y procede por construcción (en la más ortodoxa línea kantiana), mientras que Newton, subrepticamente, da a entender que el trazado de líneas, arbitrariamente postuladas, corresponde estrictamente a *trayectorias* de cuerpos reales. Así, la «demostración» newtoniana de las órbitas de las planetas se limita a postular para ellas una *sección cónica* en general (lo cual es, desde luego, cierto), mientras que Kepler habría «probado» que debía tratarse de una elipse, y sólo de ella (*ibid.*). En una palabra, Hegel acusa a la física newtoniana de una verdadera *metábasis eis allò génos*, de un salto de la abstracción cuantitativa a la realidad empírica.⁴⁸ Por lo demás, éste sería un «salto» análogo al de los *Naturphilosophen* románticos, que irreflexivamente yuxtaponen determinaciones psicológicas, matemáticas y físicas.⁴⁹ ¡Frente a las críticas al uso, aquí el «empirista» será de hecho Hegel, que acusa a Newton de «extraer» el mundo de su cabeza a partir de un «concepto» formal y vacuo, o sea: a partir de una mera representación del entendimiento!

En todo caso, es claro que el conflicto se agudiza cuando la matemática pretende, no solamente convertir a la física en ciencia demostrativa, sea excluyendo a la filosofía (caso de Newton, con sus *hypotheses non fingo*) o colaborando con ella (caso de Kant, con su reparto de poderes), sino inmiscuirse en el territorio filosófico mismo, de acuerdo con una triple estrategia: a) expresando con sus

⁴⁷ Es por demás palmario que Hegel confunde la inercia newtoniana con la fuerza centrífuga, y que el propio Newton había evitado cuidadosamente remitir sus hipótesis matemáticas a fuerzas reales, cosa que sí hicieron sucesores y divulgadores, a los que lee con preferencia Hegel; cf. nota 12.

⁴⁸ Hegel sigue así la línea de los «positivistas» en ciencia, frente a los «realistas»; para los primeros (de Ptolomeo, Tomás de Aquino y Ossiander a Duhem, por lo menos), las construcciones matemáticas se limitan a «salvar los fenómenos», sin pronunciarse sobre la realidad de éstos; los segundos (de Copérnico y Galileo a Einstein, por lo menos) insistirían en el valor de las matemáticas para el descubrimiento de lo real; curiosamente, el propio Newton —tan denostado en esto por Hegel— ocuparía una vacilante posición intermedia.

⁴⁹ De manera harto significativa (aunque se trate de un *Zusatz*, y por tanto no pueda evitarse la sospecha de que Michelet —llevado de su polémica contra los schellingianos— haya manipulado el texto), Hegel utilizará el famosísimo ejemplo de las vacas negras (o los gatos pardos, según la tr. de Roces), que había aparecido en el Prólogo de *Phä.* (9, 17; tr. Roces, p. 15), para referirse —nada menos— al proceder newtoniano en el caso del *sinus versus* (un paso al límite absolutamente esencial para la determinación de las órbitas como secciones cónicas): «Newton equipara, en el infinitésimo, a todos los triángulos. Pero seno y coseno son desiguales; si se dice entonces que ambos, puestos como cuantos infinitésimos, son iguales entre sí, con una proposición tal puede hacerse cualquier cosa. *De nocte, todas las vacas son negras.*» (Enz. § 270, Z.; *W.* 9, 99; subr. mío).

signos verdades filosóficas (*pitagorismo*); b) usurpando el lugar y función de la propia filosofía, mediante la reducción del pensamiento a cálculo (*matematicismo*); c) exportando sus métodos (al menos como *ars exponendi*) en el campo de las demostraciones filosóficas.

a) Una especie de resurrección del pitagorismo barrió la escena alemana a principios del S. XIX, sin que el propio Hegel estuviera inmune del febril deseo de expresar filosofemas mediante números o figuras geométricas,⁵⁰ con tanto mayor vigor combatido coherentemente después cuanto que Hegel vería en esa «numerología» una regresión *infantil* del espíritu (a pesar de todo, instructiva en su propia sintomatología, pues muestra la necesidad de escapar de las meras determinaciones sensibles). El número, para Hegel, es la exterioridad abstracta, *interiorizada*. Ciertamente, el número es ya pensamiento, pero sólo: «el pensamiento abstracto de la exterioridad misma», el cual «tiene como Principio a lo esencialmente carente de respectividad (*Beziehungslose*).» (*WdL* 11, 129). La aberración espiritual del numerólogo estriba pues en la expresión de lo más alto por lo ínfimo. En sus mejores representantes se puede apreciar muy bien esta *katastrofé*, esta violenta inversión. Veamos, como ejemplo, la idea que un Johann Jakob Wagner (en su ya citada *Von der Natur der Dinge*) se hace de la filosofía: «Es pues posible —dice— un sistema de números pitagóricos, cuyo sentido viene asegurado por la física, cuando tal sistema viene edificado según determinados métodos conocidos. Su principio supremo, prestado de la física, sería: *Toda cualidad es reductible a cantidad.*»⁵¹ Esta regresión, piensa Hegel, no es sólo «enciclopédica», sino incluso histórica. En efecto, hasta los propios pitagóricos se habrían percatado de que la expresión de filosofemas mediante números de nada valía sin la explicitación, más profunda, de las categorías *lógicas* (igualdad y desigualdad, límite e infinitud) que están a la base de las determinaciones cuantitativas (*WdL* 21, 205). En cambio, los «modernos», con su creencia en lo infinitamente grande, en lo infinitésimo y en el valor especulativo de las potencias se habrían entregado a un «trastornado (*verkehrt*) formalismo matemático» y retornado a esa «infancia impotente» (*ibid.*).

b) Pero más peligrosa y nociva que esta pueril expresión (la cual no deja de representar un progreso lógico —de las narraciones míticas a la «imagen» matemática—⁵²) es una creencia bien asentada en la modernidad desde Hobbes: la creencia de que el pensar puede reducirse en última instancia a *cálculo*. Ejemplo palpable

⁵⁰ La rehabilitación del *Timeo* y de Jakob Böhme (y hasta de Eckhart y Taulero) por parte de Franz von Baader y su *Über das Pythagoreische Quadrat oder die vier Weltgegenden* (Tubinga 1798) contribuirían poderosamente a esta mezcolanza de misticismo y pseudofilosofía neoplatónica, cuyas huellas en Hegel se dejan ver no sólo en las dos últimas páginas de la *Dissertatio*, sino sobre todo en el llamado *Fragment vom göttlichen Dreieck* (1804), que conocemos indirectamente a través de un informe de Karl Rosenkranz de 1844 (ahora reproducido en *W.* 2, 534-539). Hegel quería expresar la vida de la Idea mediante un triángulo constituido a su vez por triángulos, «avanzando —dice Rosenkranz— consecuentemente hacia la ulterior barbaridad» (2, 535) de expresar la totalidad mediante un cuadrado en reposo, más allá de los triángulos y del proceso de éstos.

⁵¹ *op. cit.*, § 40, p. 36s.

⁵² Baste recordar aquí el empleo por parte de Platón del símil o mito de la caverna, por un lado; y, por otro, del «ejemplo» de la *línea*, con las proporciones entre sus segmentos, para indicar los grados de conocimiento.

de este reduccionismo y de sus nefastas consecuencias lo encontraba Hegel en Bardili y su «cruzada» contra los kantianos.⁵³ Por una parte, Bardili cumplimenta ya el paso que Hegel va a dar a partir de 1811: la absorción de la metafísica por la lógica (y en este sentido, el título: *Erste Logik*, revela en efecto la intención de sustituir a la *prima philosophia* por un «nuevo» pensar). Pero por otra, esa absorción es un radical empobrecimiento de la metafísica... y de la propia lógica: un intento —radicalmente antihegeliano *avant la lettre*— de pensar la pura «Positio & Perfectio» *sin negación*.⁵⁴ En un hiperleibnizianismo bastante pintoresco, Bardili reduce todo pensamiento a cuenta, y todo pensamiento filosófico a *potencia* de esa cuenta, esto es: a *cálculo* consciente.⁵⁵ De modo que todo acaba por convertirse en un ristra de operaciones aritméticas —bastante tediosa por lo demás—: «La posibilidad absoluta de *contar* se basa en que cabe repetir infinitas veces Uno, en *cuanto Uno y el Mismo*, en *muchos*».⁵⁶ Véase por ejemplo la «definición» que da Bardili del pensamiento: «Poder repetir infinitas veces A, en cuanto unidad, en A,A,A etc., lo denominamos pues nuestro pensar».⁵⁷ Pero cuando se «asciende», la cosa es aún peor. Por caso: la vida animal es formulada de esta guisa:

$$\frac{-B^2 + b^2}{B}$$

O el hombre:

$$\frac{-B^3 + b^3}{B}$$

(siendo «B» el «fundamento» y «b» el «objeto»).

Hegel, que cita a Bardili (*WdL* 11, 130) y que muy bien pudo haber estudiado a Ploucquet en el convictorio de Tubinga,⁵⁸ se dio cuenta sin embargo del peligro,

⁵³ C.G. Bardili, *Grundriss der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina Mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*. Stuttgart 1800.

⁵⁴ *op. cit.*, Vor. p. V. No en vano dedica Bardili su «monumento» (*Denkmal*) a los «salvadores en Alemania del enfermo entendimiento escolástico», a saber (entre otros): a Schlosser, Eberhard (el leibniziano recalcitrante, famoso por la contundente respuesta que en 1790 diera Kant a sus críticas) y a Nicolai, el representante más notorio de la *Populärphilosophie*, de la llamada «Ilustración berlinesa». Por lo demás, Bardili confiesa a las claras su influencia: retirado en el campo, dice, tomó como compañía las lógicas de Bilfinger y Ploucquet (junto con Lambert, los representantes más conspicuos de una dirección que se extendería luego por el mundo: la *lógica matemática*).

⁵⁵ *op. cit.* § 1, p. 1: «Quien cuenta (*rechnet*), piensa. Pero piensa sin hacer otra cosa que describir su pensamiento mismo en el pensamiento. Sólo al *calcular* (*Berechnen*) describe su pensamiento en un objeto exterior al mismo.» Es obvio que de ahí a la creación del mundo a partir del cálculo no hay sino un paso, que Bardili dará alegremente.

⁵⁶ *op. cit.* § 3, p. 2.

⁵⁷ *op. cit.* § 7, p. 4.

⁵⁸ El más eminente representante en la época de lo que hoy llamaríamos «lógica matemática» era profesor en el *Stift*, pero poco antes de que Hegel ingresara en él fue retirado Ploucquet de la docencia por enfermedad. Sin embargo, Riccardo Pozzo ha probado convincentemente que Hegel siguió a través de *Repetenten* las lecciones de aquél (el propio Bardili era *Repetent* en el *Stift*, y estaba encargado de la historia de la lógica). Cf. Hegel: «*Introductio in philosophiam*». Florencia 1989, esp. pp. 68-77.

más allá de las inocuas formulaciones del de Blaubeuren. Sin negar la utilidad *didáctica* de ilustrar demostraciones lógicas mediante fórmulas matemáticas, apunta en efecto que la usurpación de aquéllas por éstas lleva a un «quehacer mecánico y carente de pensamiento», cuya última intención es «matar la vitalidad del espíritu, subyugar al concepto, mantener firmemente lo carente de concepto y enlazarlo de manera aconceptual.» Una última y clarividente constatación: «Puesto que el contar es un quehacer tan exterior y por ende mecánico, se han puesto notoriamente a punto *máquinas* que cumplimentan a la perfección las operaciones aritméticas. Aun cuando no se tuviera otra noticia de la naturaleza del conocer que la ofrecida por esta circunstancia, ya sería esto suficiente para decidir de qué van las cosas cuando se hace del calcular el quehacer capital del espíritu y se le somete al suplicio de perfeccionarse hasta convertirse en máquina.» (WdL 11, 131). El formalismo matematizante ha llegado a apoderarse de la sustancia del pensar, de modo que si triunfa por su evidencia y la exactitud de sus resultados, ello se debe —piensa Hegel— a la mezquindad de su fin y a la poquedad de su materia. En la presente «era computacional» no hacen falta mayores comentarios sobre aquella admonición. Como veremos enseguida, según Hegel es en cambio la lógica la que va más allá de la matemática, siendo su superior conciencia y verdad (WdL 21, 207) y tomando su relevo cuando ésta —siguiendo el rigor de su propio método— choca con las contradicciones de la «matemática del infinito».

c) La tercera estratagema es menos peligrosa, pero estaba mucho más difundida en toda la época moderna, desde Spinoza, Wolff y Kant (por ejemplo, en los *Metaphysische Anfangsgründe*) hasta el propio Schelling.⁵⁹ Se trataba de la *expositio* de las doctrinas filosóficas mediante un «aparato» supuestamente riguroso y *more geometrico* (tomado en préstamo de los *Elementa* de Euclides), a base de axiomas, definiciones, teoremas, pruebas y corolarios. Aquí es la filosofía misma la que se ha dejado seducir por la «evidencia» matemática, olvidando que el rigor se consigue a costa de un abstracto formalismo (cf. *Phä* 9, 33), de una «reflexión externa» que procede de fuera a dentro y que sólo *a posteriori* se reviste de la apariencia de una férrea deductibilidad, olvidando que si la geometría (por caso) procede apodícticamente, ello lo debe a que, siendo una ciencia pura de magnitudes, se mueve en el plano de la mera identidad formal (cf. WdL 12, 225), al igual ciertamente que las demás ciencias (como vimos, éstas no pueden superar según Hegel el ámbito de las «razones» y giran en torno al principio de identidad, sin saber qué hacer con sus propias contradicciones). Pero en el caso de la geometría y el álgebra el método es aún más abstracto, ya que no expresa sino una «función subjetiva del conocimiento» (WdL 12, 225), como por lo demás había reconocido el propio Bardili (ver *supra*).

Sin embargo, es importante señalar que Hegel no se opone en absoluto a la función y valor de la matemática, sino a la transferencia catastrófica de sus demostraciones a la filosofía, situada en un nivel superior. Y de esa transferencia indebida es culpable buena parte de la filosofía moderna, no desde luego la matemática. Al contrario, en las más altas manifestaciones de ésta: el cálculo diferencial e integral, la matemática deja ver meridianamente aquello que una metafísica matematizante intentaba ocultar por todos los medios: el valor y senti-

⁵⁹ Véase p.e. la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (I/4, 105-212).

do del *verdadero infinito*. Con toda contundencia (y para sorpresa de los poco avisados) señala Hegel que: «En el respecto filosófico, el infinito matemático es importante porque de hecho tiene a su base el concepto del infinito verdadero, y porque está mucho más alto que el habitualmente llamado *infinito metafísico*.» (*WdL* 11, 154). Y con esto nos hallamos ya en aguas más profundas, cuyo sondeo podrá servir también indirectamente para hacer ver la necesidad de que anteriormente nos ocupáramos siquiera brevemente de los filósofos idealistas, de Kant a Schelling.

En primer lugar, nos dice Hegel, el infinito matemático tiene por base el concepto del infinito verdadero. Ello significa que en el desarrollo de la historia de la matemática, hasta llegar al análisis infinitesimal, esa ciencia, ocupada con magnitudes y con un método a ellas adecuado, tropieza con las llamadas «magnitudes evanescentes» (p.e. el infinitésimo) que, tratadas como magnitudes, conducen a paradojas, insostenibles... para el entendimiento, empeñado en considerar a los entes como «cosas» subsistentes de por sí, esto es, susceptibles de existir y tener sentido fuera de una determinada relación. De este modo, indirectamente, se ve que los tiros hegelianos apuntan más alto: al concepto mismo del Absoluto y a su relación con lo finito (si queremos: se apunta al problema de la «trascendencia» de Dios respecto a sus creaturas).

Sólo un pensador de la época moderna, Spinoza, habría sido según Hegel capaz de presentar la idea del infinito verdadero al menos de manera intuitiva, con su ejemplo de dos círculos —inscrito uno en el otro— no concéntricos ni tangentes en ningún punto de sus circunferencias, de modo que en el espacio anular comprendido entre ambas son posibles desigualdades infinitas entre sus distancias.⁶⁰ Y ello, no porque la «corona» sea infinita (al contrario, está bien delimitada; y por lo demás, puede tener cualquier magnitud, ya que lo interesante aquí es la relación), sino porque la determinación escapa a todo cálculo numérico. Spinoza se sirve de este ejemplo para distinguir entre el infinito de la razón, único e indivisible, que incluye en sí a lo finito como determinación suya o «negación parcial (*theilweise Verneinung*)»,⁶¹ y el infinito de la imaginación, consistente en «una contradicción absoluta, irresuelta» (*GuW* 4, 355), según la cual las cosas singulares son tomadas como existentes de suyo, con lo cual se dispara el progreso *al infinito*, irresoluble para el entendimiento, como muestran las antinomias kantianas. Por el otro lado, el de una afirmación absoluta del estilo del Yo fichteano opuesto a todo lo finito, lo único que nos queda es una identidad formal, puramente abstracta: en el fondo, la pura *nada*, resultante de la ecuación: « $+A - A = 0$ » (*GuW* 4, 358). Ese «Yo» o «pensar puro» (identificado también aquí por Hegel con la razón kantiana; cf. *GuW* 4, 359) no es sino la subjetivización del «infinito metafísico», absolutamente separado de todo lo finito (con lo

⁶⁰ *Glauben und Wissen* (desde ahora cit. en texto como *GuW*). En: *Jenaer Kritische Schriften*. Hamburgo 1968. G.W. 4, 357. Cf. Spinoza, *Epistola XII* (según el cómputo de la ed. Gebhardt; según la ed. Paulus, utilizada por Hegel: *Ep. XXIX*). En: *Opera*, ed. C. Gebhardt. Heidelberg s.a. 1,530. Hegel volverá a utilizar ejemplo y argumentos en *WdL* 11, 162.

⁶¹ *GuW* 4, 354.- Mejor sería verter, dándole toda la fuerza a la expresión: «negación de parte». Esto es: la «parte» aparente queda negada en sus derechos de autonomía (queda negada justamente como «parte» mecánica de un «todo» compuesto de partes y exhaustible en ellas).

cual se lo convierte *eo ipso* en finito, a su vez, ya que tiene «enfrente» algo que no es él).

Por el contrario, la matemática del infinito es mucho más fecunda y aleccionadora a este respecto que la filosofía moderna. La contradicción de que una ciencia que trata de magnitudes finitas (y toda magnitud lo es, para Hegel) haya de enfrentarse con entidades *evanescentes*, que fuera de la relación en que se encuentran no son sino = 0, y que varían dentro de una función, muestra claramente que los límites de la matemática son la apertura de la verdadera filosofía: aquella que trata a los entes finitos como *momentos de un sistema*, y no como elementos (fijados numéricamente) de una suma⁶²: «Ahora, el sistema, ...reducido a cero si puesto en forma de unidad, se convierte en una igualdad de [momentos] diversos; y la posición de las diferenciales de los momentos es una forma de duplicación para expresar la determinidad de los momentos por el todo, y por ende de un momento por el otro, como una ecuación.» (1804/05; 7, 20). En una palabra, la evanescencia no es asunto reductible a aumento o disminución de magnitudes, sino expresión de que, en la *ultima ratio*, las diferencias significan solamente dentro de la relación misma. Lo que la matemática «da a concebir» —sin que ella pueda «entenderlo»— es justamente que operar con «magnitudes» infinitas como si fueran *quanta* finitos y aplicar a aquéllas los métodos válidos sólo para éstos (cf. *WdL* 11, 154) conduce a una contradicción que abre a la consideración filosófica la solución del problema del infinito. Dicho más concisamente: el paso al límite no es ya un límite cuantitativo (cf. 1804/05; 7, 15), sino la reaparición de la cualidad, peraltada como lo que da la medida de la relación interna a través de una ecuación cuyos términos (los diferenciales) no dejan de ser «algo», a pesar de no tener ya magnitud alguna (cf. 1804/05; 7, 18). Esto es lo que no puede pensar —llevada, añadiría yo, de un prejuicio teológico— la metafísica moderna, a saber, que: «Estas magnitudes, determinadas en cuanto tales, son [o existen] en su *desvanecerse*; no antes de ello, pues entonces serían magnitudes finitas; ni después de ello, pues entonces no serían nada.» (*WdL* 11, 56).

Las consecuencias de esta *Aufhebung* de la «matemática del infinito» son en Hegel incalculables (en todos los sentidos del término). Al «asumir» las contradicciones del cálculo, Hegel logra una inteligencia de la relación intrínseca del infinito y lo finito que lo aleja por igual de la «trascendencia» (digamos, creacionista) y de la «inmanencia» (panteísta o emanatista). Pues si por un lado «ser finito» significa ser-asumido-superado-y-conservado (*aufgehoben*) sólo en la intrínseca relacionalidad, por otro el infinito verdadero incluye necesariamente en sí el momento de *estar fuera de sí* que caracterizará, según Hegel, a la *naturaleza*. Y así, este pasaje —tomado de la *Lógica* de Jena— ejemplifica a la perfección las relaciones entre la razón y lo «natural», con las que en el siguiente apartado nos ocuparemos: «La aniquiladora inquietud del infinito se debe justamente al ser de aquello que ella aniquila; lo asumido (*aufgehobene*) es justamente absoluto en cuanto asumido; surge (*entsteht*) en su perecer-pasar (*Vergehen*), pues perecer-pasar lo hay sólo en cuanto que hay algo que pasa-y-perece.» (1804/1805; 7, 36). Como si

⁶² Cf. *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Fragment einer Reinschrift* (1804/05). (Cit. desde ahora en texto como 1804/05). En: *Jenaer Systementwürfe II*. Bonn-Bad Godesberg 1971; G.W. 7, 20.

dijéramos, con Heráclito, que Dios vive la muerte de las cosas mortales (no que viva de ellas, sino que él consiste en esa Muerte).

Con esto, cree Hegel, quedan fuera de juego dos paradojas típicas de la modernidad, debidas al prejuicio fundamental de que «toda oposición es solamente cuantitativa» (*WdL* 11, 146): de un lado, el establecimiento de diferencias cuantitativas, *graduales*, entre lo infinito y lo finito; del otro, la creencia (que aterrorizaría a Mendelssohn en su *Fedón* y obligaría a Kant a embarcarse en una argumentación tan sutil como infructuosa⁶³) de que el alma, falta de percepciones, podría extinguirse gradualmente, por *elanguescencia*. En el primer caso se encontraría lo «sublime matemático» kantiano y desde luego la oposición fichteana entre Yo y No-Yo, siempre tendente a la *furia de la destrucción* de todo cuanto no sea interioridad vacía, abstracta: un puro *Sollen* del que acaba burlándose también (pues el vacío sólo puede ejercerse en el vacío) una exterioridad «aparte»: «la riqueza del universo natural y espiritual» (*WdL* 11, 144). En el segundo caso, y contra las «Anticipaciones de la percepción», de la *Crítica* kantiana, hay que decir que la conciencia no admite grados (del 0 al 1), porque una conciencia cuantitativa es una mera abstracción, un *ens rationis*: «Sólo la conciencia que no tiene ningún grado es de verdad conciencia.» (1804/05; 7, 18).

En conclusión: el paso al límite, es decir la transición de una razón matemática (entre magnitudes finitas) a una razón de diferenciales (dx/dy), en cuanto relación interna de diferencias infinitamente variables, ya no es susceptible de consideración matemática, sino algo concebible sólo filosóficamente: el concepto cualitativo (por negación determinada de lo cuantitativo, no por una vacua recaída en el estadio anterior) del verdadero infinito. La lógica vive de (la resolución de) esa contradicción, de modo que también aquí, como en toda relación entre ciencias y filosofía, podría decirse que sin la matemática no existiría la lógica, y que en este sentido ésta es *deudora* de aquella, «al igual que el comer se debe a los medios alimenticios, pues sin éstos no sería posible comer; en este respecto se considera desde luego que el comer es un acto de ingratitud, pues consiste en devorar aquello a lo que se debiera estar agradecido. El pensar no es, en este sentido, menos desagradecido.» (*Enz.* § 12, Anm.). La filosofía sería pues, para Hegel, una «buena digestión» de aquello que para las ciencias resulta indigerible. Cuestión de estómago espiritual.

3. Las ciencias naturales y la Ciencia

Bien podría decirse que lo que la matemática es para la lógica lo es la física para la filosofía de la naturaleza: el fondo de provisión de problemas insolubles por el entendimiento, gracias a cuya resolución dialéctico-especulativa cabe acceder a una consideración más alta de la relación entre lo Absoluto y lo finito y caduco. Que las ciencias se estanquen entre la tendencia de sus contenidos y la finitud de su método no deja de ser para Hegel una *felix culpa*. Y como lo vimos *in abstracto* en el caso de la matemática (evitando así los peligros de confusión con la filosofía, y hasta de usurpación de ésta), puede verse igualmente *in concreto*

⁶³ Cf. la «Refutación de la demostración de la permanencia del alma, de Mendelssohn», en *KrV B* 413 ss.

en el caso de las ciencias *empíricas*, así llamadas «por el punto de partida que ellas toman. Pero lo esencial a que ellas apuntan, y lo que ellas dan de sí (*hervorschaffen*) son *leyes, proposiciones universales, una teoría; los pensamientos de lo presente.*» (*Enz.* § 7, Anm.). Esta tensión constituye, por así decir, el *cuerpo* de la filosofía, de modo que pocos autores pueden encontrarse en la historia de ésta que hayan prestado tanta atención al proceso y los resultados de las diversas ciencias como Hegel. Ahora bien, el ejemplo de la «desagradecida digestión» ya nos debe poner sobre aviso. Al respecto, no debe confundirnos la desaliñada descripción que, al pronto, hace el pensador, y según la cual parece como si la filosofía se limitara a proseguir el esfuerzo de las ciencias, reconociendo sus leyes y volcándose hacia el contenido que les es propio: «pero de modo que ella introduce y hace valer en estas categorías otras.» (*Enz.* § 9, Anm.). Tal parece que esas «otras» categorías vinieran de fuera a aplicarse sobre las anteriores. Nada de esto. En realidad, debería hablarse de una *coextensividad* de los niveles entre experiencia sensible, ciencias y filosofía. No hay más *contenido* en la última que en las primeras, sino una consideración global y articulada que explica los distintos conocimientos como «momentos de un sistema» (en el sentido antes señalado): «En la medida en que la filosofía difiere por otro modo-de-ser-consciente de este contenido, que es uno y el mismo [se refiere a la realidad efectiva, F.D.], y sólo según la forma es diferente, su concordancia con la realidad efectiva y la experiencia es algo necesario. Es más, esta concordancia puede ser vista como una piedra de toque —por lo menos exterior— de la verdad de una filosofía.» (*Enz.* § 6). Hegel, ¿empirista? Pero ya vimos hace tiempo que esa «concordancia» es en realidad un «acuerdo» de lo natural con lo racional, del cual es aquél manifestación y figura. De manera que no puede el científico (¡tampoco el experimental!) reclamar validez para su quehacer por el «hecho» de que sus teorías coincidan con lo empírico. Si a ello se limitara, entonces lo propiamente científico sobraría, como una cáscara abstracta y pedante. Para esa remisión —que es lo mínimo exigible— no hace falta ciencia alguna, atenta —como sabemos por Kant— a lo necesario y universal, que tiende a hacer de la experiencia una determinación omnímoda, en lugar de un conglomerado de noticias. *A fortiori*, la filosofía, que «debe su desarrollo a las ciencias empíricas, confiere a los contenidos de éstas la figura, más esencial, de la *libertad* (de lo *apriórico*) del pensamiento y la *verificación* (*Bewährung*) de la necesidad, en lugar de [limitarse a] las credenciales del hallazgo y del hecho (*Tatsache*) experimentado, de modo que el hecho se convierta en exposición y copia de la originaria y absolutamente autónoma actividad del pensar.» (*Enz.* § 12, Anm.).

Claro que de esta manera nos encontramos con una paradoja en filosofía; más aún, con *la* paradoja que para Hegel es la filosofía. Por un lado, se insiste en que: «No sólo tiene que concordar la filosofía con la experiencia de la naturaleza, sino que el *surgimiento* y la *formación* (*Bildung*) de la ciencia filosófica tiene a la física empírica por presuposición y condición.» (*Enz.* § 246, Anm.). Por otra, se nos ha dicho que el hecho ha de ser copia (*Nachbildung*) de la actividad del pensamiento, que es originaria (y original: *ursprüngliche*). No saldremos de este *círculo* mientras tengamos a física y filosofía por actividades parejas (por más que digamos que una es «mejor» o «más exacta» que la otra) y correlativamente creamos que a los «entes» de la física les siguen «otros» (aun «superiores»), propios de la filosofía. Lo verdadero es el Todo. Sea. Pero el Todo está ya desde el inicio de la conciencia

humana, por basta que ella sea en ese estadio. La física y (*a fortiori*) la filosofía no conocen otros «entes» distintos a los de la experiencia sensible, sino que recortan las ilusiones que la conciencia común (llevada por sus intereses prácticos, para empezar de supervivencia) se hace respecto a la autonomía y sentido propio de esos entes, como si ellos pudieran existir por separado. Y las recorta, conectando los momentos de esa supuesta autonomía y consistencia de suyo e integrándolos en una red significativa. Ahora bien, esa integración no procede de algo así como la «mente» (humana, o divina), si por tal nos figuramos un «mundo» de ideas (digamos, un plano *trascendental*, como el que Hegel —y la entera época con él— creyó ver en Kant) externamente *aplicables* sobre esa materia plástica y predispuesta, y que a su vez pudieran existir por separado. Ni tampoco, por el contrario, procede de las «cosas». ¿De dónde, pues?

Hegel ha roto decididamente con la «creencia» de dos mundos enfrentados, el interior y el exterior (una creencia cuyo último avatar encontraríamos en Fichte, por más que éste haga del No-Yo un mero estímulo para el reconocimiento del Yo). Pero no propone (contra las interpretaciones habituales) un *tercer mundo* (digamos, *à la Popper*) que estaría a la base de esos otros dos. No existe lo «lógico» y además (o surgiendo de él) lo «natural» y lo «espiritual» (ni tampoco las otras dos variantes posibles: materialismo o espiritualismo). Lo *lógico*, esa «esfera» de determinaciones puras, no deja de ser, como Hegel repite una y otra vez, un mundo *abstracto*, artificiosamente separado de las otras esferas. De la misma manera, lo *natural* o lo *espiritual*, si considerados por separado, son «muñones» de la única realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

¿Qué es lo que «existe», pues? La contestación es sencilla, y ya no debiera sorprender: existe el Todo. Mas no como una agregación mecánica de esferas, sino como la compenetración perfecta de tres modos recíprocamente concatenados de consideración *pensante*: lo verdadero está expuesto en la entera *Enciclopedia*, y recogido en los tres últimos silogismos del sistema. El primero de ellos sigue el *ordo exponendi* de la propia obra: tiene a lo lógico como premisa y punto de partida, a la naturaleza como término medio y al espíritu como resultado (cf. § 575). Pero de esta manera se tiene la impresión de que aquí se pasa (*Übergehen*) de una «cosa» a «otra» (digamos: de Dios, al mundo y al hombre), como si el «mundo» fuera aquí tan sólo una ocasión agustiniano-fichteana para la reconciliación del Espíritu infinito con el finito. El segundo presenta la forma de un silogismo de *reflexión* (propio de un idealismo subjetivo): el espíritu sería el mediador del proceso, teniendo a la naturaleza por presupuesto y a lo lógico como conclusión (cf. § 576), en una suerte de bernardino *itinerarium mentis ad Deum... ex natura*, muy propio también de un romanticismo exacerbado *à la Schlegel* (y demasiado cercano a las posiciones del propio Hegel en la *Fenomenología* como para no perturbar al pensador). Por fin, el tercer silogismo tiene a «la razón que se sabe a sí misma» como término medio, escindido en *espíritu y naturaleza*. El primero, en cuanto proceso de la actividad subjetiva de la idea. La segunda, en cuanto proceso de la «idea en sí, objetiva y existente.» (§ 577).

Ahora, todo estriba en darse cuenta de que los tres silogismos *no* están al mismo nivel (digamos, contra el paralelismo de la *Identitätslehre* schellingiana) ni sus términos significan exactamente lo mismo en cada caso (de la misma manera que tampoco las esferas lógicas que respectivamente los rigen: ser, esencia y

concepto están al mismo nivel, como si fueran «partes» de un todo). Cada uno de los términos (lo «lógico», la «naturaleza» y el «espíritu») son en cada caso el Todo, pero desde una perspectiva que se va corrigiendo y articulando cuando cambia la posición de aquéllos, como en una espiral. Lo «lógico» del primer silogismo es —ya lo hemos dicho— un reino puro, esto es: tan aséptico como abstracto, del cual se ha olvidado que su condición y presupuesto es la naturaleza: por ello, natural y lógicamente «puesta» como premisa del segundo silogismo; la conclusión de éste no es ya un mundo puro de esencias, sino el destino concreto de la comunidad humana, que está afincada en la naturaleza y superpone a ésta una «segunda» naturaleza: el reino de las potencias éticas. La constatación de que el abstracto presupuesto del primer silogismo coincide a través de la actividad humana (pero no como un mero producto arbitrario de ésta) enriquece (*asume, hebt auf*) el sentido de lo «lógico», ahora patente (como *Mitte* del tercer silogismo) en cuanto «razón que se sabe a sí misma». Lo mismo le acontece al espíritu (no olvidemos que se trata aquí de *procesos*, no de «cosas»): al principio aparece como *resultado* (de acuerdo a la representación cristiano-moderna tradicional: Dios crea al mundo, y el hombre surge de éste, para tornar a Dios). Pero es la propia actividad (técnica, científica, ética, etc.) humana el *lugar móvil* del reconocimiento de la coincidencia entre la naturaleza y lo «lógico» (segundo silogismo). Ahora bien, tal reconocimiento sería imposible si aquella actividad no fuera correspondida por las determinaciones propias de la naturaleza (es la reflexión del *trabajo*, en el sentido amplio del término), lo cual implica a su vez que el campo común de correspondencia entre la acción espiritual y la reacción natural fuera lo «lógico», pero ahora *encarnado* como razón. Y por último: también la naturaleza ve enriquecido su significado (sin que éste cambie de raíz lógica: el *estar-fuera-de-sí* de la Idea). La «naturaleza» que es término medio del primer silogismo es una naturaleza *abstracta*, propia de las ciencias naturales (al respecto, importante es indicar que la hegeliana *Filosofía de la naturaleza* es en realidad una *Filosofía de las ciencias naturales*: Mecánica, Física —hoy diríamos: Química—, Orgánica). Ahora bien, el percatarse a través de ello de que no hay algo así como una naturaleza «virgen», ajena al pensamiento y trabajo del hombre, es importantísimo para entender que la «naturaleza» presupuesto del segundo silogismo es ya *de antemano* una naturaleza «científica y técnica»,⁶⁴ trabajada. Por eso, a través del hombre, puede acabar coincidiendo con lo «lógico». Y por último, no menos importante es señalar —cosa que normalmente no se hace— que el último silogismo del sistema (y con él, el Sistema en su integridad) *concluye con la naturaleza*. Ciertamente, una «naturaleza» que es ahora «aparición» (*Erscheinung*), más aún: *Manifestation* de la razón que se sabe a sí misma y que, en ese sentido, coincide plenamente con el extremo

⁶⁴ La primera palabra escrita por Hegel para encabezar su *Filosofía de la Naturaleza* es: «*Praktisch*». Así empieza realmente la obra (si la limpiamos de la Introducción compilada por Michelet): «*Prácticamente* se comporta el hombre con respecto a la naturaleza como con respecto a una cosa inmediata y exterior, comportándose él mismo al respecto como un individuo inmediatamente exterior y, por ende, sensible, pero que se conduce también, con razón (*Recht*), como *fin* frente a los objetos naturales.» (*Enz.* § 245; *W.* 9, 13). Resolver esa primera contradicción (ese primer «pero») implicará que tanto la naturaleza como el individuo aparezcan como «superiores» a lo que ese hombre sensible cree, con respecto a sí y con respecto a lo «natural».

presupuesto: el espíritu, en cuanto «fondo» de éste, que ahora sale a la superficie. Se cumple aquí lo anunciado al final de la *Fenomenología*: la *Offenbarung der Tiefe* (*Phä.* 9, 433)... *qua Tiefe*. La revelación de lo profundo como *concepto absoluto* (*ibid.*⁶⁵) no hace desaparecer desde luego a la naturaleza. Al contrario, ahora se muestra ella en verdad como eso que ya de siempre era: la *extensión*, el *territorium* del concepto mismo: «la negatividad de este Yo que existe dentro de sí, la cual es su exteriorización (*Entäußerung*) o sustancia» (*ibid.*).

La «naturaleza» es pues, en cada nivel de consideración absoluta, *negatividad y exterioridad*. 1º) Lógicamente, ella es «el desecho [o la caída: *Abfall*] de la idea respecto de sí misma [esto es: respecto de la idea, F.D.].» (*Enz.* § 248, Anm.). En cuanto tal, su ámbito no es el de la libertad, sino el de la *necesidad* y la *contingencia*. Lo primero, en cuanto que ella es el resultado de la «expedición libre» de la idea (*WdL* 12, 253); o mejor: es la idea misma «expedita», suelta de sí. Como idea *en sí* que se ha hecho exterior a sí misma, todas sus manifestaciones han de poder reducirse *esencialmente* al *pro-grama* ínsito en su entraña. Y ésta es la razón de que las ciencias naturales «entresaquen» la necesidad de los procesos naturales, sin poder progresar hacia el reino de la libertad. Pero la «ocurrencia» de esos procesos es puramente contingente, en cuanto que la naturaleza es idea *en sí que se ha hecho exterior a sí misma*, y por tanto, al igual que el dios marino Proteo, el de las mil formas,⁶⁶ no puede ya reconocerse a sí misma por sí misma. Esto no significa que el objeto de las ciencias sea algo necesario que *además* es contingente (como si se tratara de una excrecencia). No. Las dos nociones se implican e interpenetran, inescindiblemente. La necesidad *lo es de la contingencia*. Las leyes naturales están formadas a partir de (y gracias a) la negación determinada de las variaciones (en principio, indefinidas en número y alcance) de los fenómenos a los que rigen, y no por abstracción y rasero medio de lo «común» a esos fenómenos (¿cómo sabríamos qué es lo «común», sino a través de la repetición de lo presupuesto formalmente como idéntico —y en cuanto tal, *necesario*— en el seno de la posición funcional de variables —en cuanto tales, contingentes—?). Tal es la diferencia, justamente, entre la consideración de una *fórmula* como vaga proposición del «infinito malo», del *progressus ad infinitum* (pues, por definición, ningún fenómeno se adecuará por entero y sin resto a la ley así formulada) o como expresión del «verdadero infinito», es decir: como aunamiento articulado (negación de la negación) de las diferencias, que vive y tiene sentido por las diferencias mismas. La necesidad de la ley, por sí sola considerada, es algo tan abstracto, unilateral y fallido, como los fenómenos aislados, «suelos»: la diferencia (desviación, transgresión) *forma* la ley (*Gesetz*) en cuanto expresión del ser «puesto» (*gesetzt*) de las diferencias. Las explicaciones anteriores sobre la íntima contradicción del análisis infinitesimal pueden muy bien aplicarse a esta interconexión entre ley (sistema) y fenómenos (momentos del sistema).

⁶⁵ Atiéndase a este punto sutil: el concepto absoluto no es lo profundo (si queremos, en lenguaje representativo: Dios no es la naturaleza), sino la *revelación* misma de lo profundo. De nuevo, en lenguaje religioso: sacar a la luz el misterio en cuanto misterio, eso que Cristo prometía revelar a sus discípulos: τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (*Lc.* 8, 10).

⁶⁶ Cf. Intr. (comp. por Michelet) a *Filosofía de la Naturaleza*; *W.* 9, 19.

2º) La naturaleza, juzgada desde el punto de vista lógico, describe aburridos y perpetuos círculos: sus «monstruos» —la «impotencia» de la naturaleza ante el concepto—, no constituyen excepciones a una ley bien fijada de antemano y eternamente repetida. Al contrario: la ley se repite *porque* hay «monstruos», desviaciones insensatas y no totalmente reciclables,⁶⁷ pero absolutamente necesarias para, de rechazo, reconocer la necesidad de la ley (a saber: que la ley es necesaria, y que es necesario que haya ley⁶⁸). Ni existe «dialéctica de la naturaleza», ni Hegel es evolucionista. En la naturaleza, el «cambio es circular (*ein Kreislauf*), repetición de lo igual. Todo está así en círculos, y sólo dentro de éstos, en lo singular, hay variación.»⁶⁹ Ahora bien, de entre esos «monstruos» ninguno hay tan prodigioso como el hombre (por remedar el famoso segundo estásimo de *Antígona*): en él se «recuerda» (o él «interioriza»; es la misma voz en alemán: *Erinnerung*) lo «lógico». Lo necesario del ciclo natural es disgregado «astutamente» por él como *posibilidades* de su propia realización. De este modo ve «cartesianamente» en él lo imperfecto de su situación natural y, por ende, *ipso facto*, la perfección a que él aspira (a saber, ser sí mismo, y no el individuo de un género: *casus datae legis*): «Lo imperfecto, en cuanto lo contrario de sí en él mismo, es la contradicción, que desde luego existe, pero que justamente en el mismo respecto ha de ser superada (*aufgehoben*) y resuelta, la tendencia, el impulso de la vida espiritual en sí misma de quebrantar el vínculo, la corteza de lo natural (*der Natürlichkeit*), de la sensibilidad, de la extrañeza respecto a sí mismo, y de llegar así a la luz de la conciencia, es decir, a sí mismo.»⁷⁰ El trabajo, las técnicas humanas, se sirven así de las ciencias naturales para orientar astutamente a las fuerzas enfrentadas de la naturaleza y ponerlas al servicio del hombre (recuérdese que el comienzo de la *Filosofía de la Naturaleza* hacía alusión a la «práctica»; ver nota

⁶⁷ Ver *Enz.* § 270, Z. (W. 9, 106): «La filosofía tiene que partir del concepto; y por poco que establezca de este modo, ha de contentarse con ello. Es un desvarío (*Verirrung*) de la *Naturphilosophie* [e.d.: la disciplina de los schellingianos y demás románticos, F.D.] el querer afrontar todos los fenómenos; así ocurre en las ciencias finitas, donde todo pretende ser reconducido a pensamientos universales (las hipótesis). Lo empírico es aquí únicamente la credencial (*Beglaubigung*) de la hipótesis; por tanto, todo ha de ser explicado. Pero lo conocido a través del concepto es de por sí claro y se mantiene firme; y la filosofía no necesita inquietarse por el hecho de que no todos los fenómenos estén explicados.»- Curiosamente, lo mismo que atraería aquí al científico de profesión sería objeto de repulsa por su parte: Hegel acepta el progreso indefinido de las ciencias, llevadas por su pretensión de «explicación completa»; pero lo hace porque desdénese ese método «finito»: porque esa explicación, como ya dijimos, es en el fondo circular, y se queda en el tautológico principio de razón suficiente: los fenómenos fortalecen la hipótesis, y ésta corrobora —al ser elevada a ley— los fenómenos, de los cuales es abstracción. Necesidad y contingencia son dos aspectos de lo mismo. En cambio, la filosofía —al decir de Hegel— no necesita esperar a la (imposible) perfección de las ciencias para decir algo. Lo que ella «dice» es justamente que esa perfectibilidad es limitada, pues vive de la relación esencial de dos momentos abstractamente contrapuestos. De modo que también, y como de costumbre, la «humildad» del filósofo es fingida: si se contenta con «poco» es porque ese poco es lo único *conceptual* (más que «esencial», o sea, limitado a la reflexión circular).

⁶⁸ Hay aquí un precedente hegeliano de Foucault que me limito simplemente a señalar.

⁶⁹ *Philosophie der Weltgeschichte*. (Según la denominación de Lasson:) *Erster Band: Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. G. Lasson. Leipzig 1944, p. 133.

⁷⁰ *op. cit.*, p. 138.

64). Por tanto, fenomenológicamente (ver la cita siguiente a la nota 65) y, en general, en la esfera del espíritu subjetivo (es decir, también antropológica y psicológicamente), el hombre ve a la naturaleza como fondo de procedencia y también de provisión, contra el cual arremete tecnocientíficamente para abrir espacios de libertad, esto es, para que el «yo que existe dentro de sí» se exteriorice y se dé su *propia* naturaleza: una «naturaleza» construída por él socavando, ahuecando o, al contrario, elevando la antigua: es la segunda naturaleza del mundo ético.

Y 3º) Esa misma «naturaleza segunda» es vista por el individuo como algo *exterior* que niega inmediatamente su albedrío: es, para empezar, el mundo de las leyes formales, el mundo del derecho abstracto (se hace en efecto abstracción de las diferencias individuales, para que todos los hombres sean iguales ante la ley), edificado como réplica y a la vez valladar de una «naturaleza» considerada igualmente como abstracta (en principio, disponible por igual para todos). No es éste el lugar apropiado para desarrollar esta interna contradicción del mundo del espíritu objetivo.⁷¹ Pero sí interesa señalar, como conclusión de este ya largo ensayo, que en Hegel se presenta una significativa inversión de la perspectiva con que el sentido común aborda el estatuto de las ciencias naturales (y la propia lectura de la *Enciclopedia*, como si ésta fuera una obra progresiva y «lineal»). Si es cierto que el resultado es el fundamento, entonces la pregunta por el *origen* de las ciencias naturales tiene una respuesta antitética, que se resolverá dialécticamente. En efecto, hemos señalado ya que las ciencias finitas y (*a fortiori*) las ciencias filosóficas —esto es: las ciencias cuyo «objeto» es el Todo, infinito y absoluto— tienen según Hegel su presupuesto y condición en la experiencia. Pero, ¿por qué surgen? ¿Por qué no se conforma el hombre, como los demás animales, con su «nicho ecológico» y a él se pliega? ¿Qué hace de él un «animal excéntrico», que niega su propio centro? Obviamente, ello se debe a que él *se da cuenta* de sus propias necesidades, e intenta subvenir a ellas.⁷² Pero saber lo que a uno *le falta* es anticipar la propia perfección y completud. Y ello no puede ser aportado por la naturaleza hegeliana, encerrada en el círculo tedioso de la necesidad/contingencia. ¿De dónde puede venir al hombre la convicción de esa «falta», sino de la «segunda naturaleza», esto es: del reino *artificial* de las instituciones sociopolíticas (y con mayor elevación aún: de la esfera del espíritu absoluto)? De la misma manera que lo necesario es sabido como integración de las diferencias contingentes, así lo «artificial», propio del reino de la *libertad*, señala y separa de sí —reintegrándolo dialécticamente en la esfera ético-política— las «faltas», la opacidad del artificio, y llama a eso: «natural».⁷³ Desde esta más alta perspectiva, las ciencias naturales han *surgido* a partir de necesidades naturales, ciertamente; pero tienen su *origen* (en el

⁷¹ Me permito remitir a mis ensayos: *Indigencia de la necesidad. Sobre el «sistema de las necesidades» en Hegel*. En C. La Rocca et al., *Éticidad y estado en el idealismo alemán*. Natán. Valencia 1987, pp. 157-171; y *El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica*. En TAULA 17/18 (Palma de Mallorca 1992) 61-76.

⁷² Naturalmente, hay aquí un resto de «idealismo» (en el sentido vulgar del término), o mejor de «humanismo» en el pensamiento de Hegel. Posiblemente, un etólogo replicaría que todos los animales (y quizá todos los seres vivientes) son excéntricos y utilizan el medio *pro domo sua*, lo cual implica que también ellos «se dan cuenta» de algún modo de lo que *les falta*... para ser ellos mismos.

⁷³ Véase mi *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Tecnos. Madrid 1986.

sentido de la *arché* griega) en la esfera espiritual. Sólo hay ciencias naturales en el seno *estatal*. Éste las promueve y fomenta para su propia conservación y promoción. No existen en este sentido «ciencias puras», debidas al anhelo contemplativo: las ciencias son la *abstracción de la operatividad del Estado*, esa «sustancia ética» que integra en sí su propio fondo y base: la sustancia natural.

Y sin embargo, ¿de dónde procede la tensión hacia la *universalidad ecuménica*, esa característica inalienable de las ciencias, en virtud de la cual intentan siempre escapar de la artificiosidad de las fronteras, las razas, los credos y las lenguas, sin conseguirlo del todo, pues la «segunda naturaleza» se lo veda con mayor fuerza aún que la «primera»? No desde luego de los Estados, enfrentados en guerra permanente (*sensu lato*) entre sí, sino... de la mismísima Filosofía, del cierre del Sistema enciclopédico, a su vez resultado de la experiencia, de las ciencias, las técnicas, la organización jurídica, socioeconómica y estatal. Un perfecto bucle (demasiado perfecto, a la verdad) cierra así el círculo de círculos de las ciencias como Ciencia, allí donde surgimiento empírico, necesidad científica y libertad filosófica se compenetran, mientras (permítaseme este último matiz *no* hegeliano) *todavía hay tiempo*. La Naturaleza, en sus distintas «variaciones de significado», parece unirse así secreta, *subrepticamente* con el Dios de Heráclito,⁷⁴ para negarse obstinadamente a cerrar el círculo de la Ciencia: el círculo del Sí mismo. De ello sabía la vieja sabiduría griega, todavía no «convertida» a las ciencias, ni a la Ciencia.

παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδεν ἔρχεται
τὸ μέλλον· Αἰδῶ μόνον
φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται·

«Inexhausto en recursos. Sin recursos no le sorprende azar alguno. Sólo para la muerte no ha inventado evasión.»

(*Antígona*, vv. 358-360).

* * *

Félix Duque
Dpto. de Filosofía
Universidad Autónoma de Madrid
Canto Blanco
28049 Madrid

⁷⁴ Quizá un schellingiano heterodoxo añadiría: y sobre todo, con el Dios cristiano.