

HEGEL

SOBRE LA NATURALEZA

Por M. KERKHOFF

I

A) *La naturaleza como espíritu*

EN el § 82 del sexto capítulo de “Ser y tiempo”, Heidegger des-
acredita el concepto hegeliano del tiempo como la formulación
conceptual más radical del concepto “vulgar” del tiempo que a su
vez se remonta a Aristóteles; la temporalidad del espíritu universal
se explica, según la interpretación de Heidegger, por el hecho de
que espíritu y tiempo comparten la misma cualidad formal: ambos
son, en un modo respectivamente diverso, “negación de la negación”,
a saber, el tiempo como la negación de la puntualidad que a su vez
niega lo espacial, el espíritu como la negación de las etapas de su
ser-otro que a su vez niegan al espíritu mismo en su estado de inde-
terminación. El tiempo, entendido como el destino necesario del es-
píritu-en-transición, figura a la vez como la dimensión de la historia
(en términos hegelianos: del espíritu finito en su forma objetiva),
y esta dimensión vale como “lugar” de las auto-superaciones del es-
píritu finito por medio de las cuales la idea se re-une consigo misma;
de manera que la eternidad parece equivaler a un tiempo infinito,
circular. Las indicaciones de Heidegger carecen, como él mismo con-
cede, de las exigencias necesarias de un estudio completo del pro-
blema, y no quieren ser una crítica. También Adorno¹ se limita a

¹ THODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, pp. 323-326.

una lamentación general sobre la destemporalización del tiempo en Hegel, creyendo, sin embargo, que esta ontologización es reparada por la transformación de la lógica en naturaleza, en tiempo. De una manera más profunda, Kojève² analiza la relación entre concepto, eternidad y tiempo, remontándose, con fines comparativos, a Platón, Aristóteles, Espinoza y Kant. Kojève acentúa, fiel a su interpretación fascistoide de Hegel, el carácter negador, destructivo, mortal del tiempo, identificándolo con el hombre que actúa en la historia, luchando para ser reconocido por los otros. No hay para Hegel, según Kojève, un tiempo natural-cósmico, ya que la naturaleza corresponde al espacio, mientras que el tiempo no se da sino en la dimensión del estar humano, de la historia, del concepto-en-existencia (*daseiender Begriff*). Kojève no se siente molesto por la existencia de los análisis del tiempo expuestos por Hegel en la filosofía de la naturaleza —y son éstos los que interpretó Heidegger—; al contrario, él cree que aquellos análisis identifican el tiempo cósmico con el tiempo histórico porque Hegel parece dar una preferencia sospechosa a la dimensión de la acción, del futuro. Lo que se le escapa a Kojève es que sus propias caracterizaciones del tiempo *qua* historia se apoyan en conceptos biológicos como “apetencia”, “lucha por el reconocimiento”, etc., de manera que la concepción antes negada (la cósmica) reaparece en su opuesta. Es de suponer que con tales distinciones —tiempo cósmico, tiempo natural, tiempo histórico— no se acierta en lo típicamente hegeliano del concepto especulativo del tiempo. La interpretación de Kojève resulta ser unilateral, a pesar de su lucidez en lo que a la relación concepto-tiempo se refiere. Si Heidegger pasa por alto todo el contexto del espíritu subjetivo —donde Hegel trata de la constitución de la conciencia temporal en el recuerdo que a su vez contribuye a comprender el carácter anamético de la evolución del espíritu— Kojève, por otro lado, despacha todo el contexto de la filosofía de la naturaleza como irrelevante al “verdadero” concepto hegeliano del tiempo. Que esta filosofía de la naturaleza tiene sus fallas en algunos detalles, ya lo advirtió Dilthey,³ lo notó Hartmann,⁴ para no mencionar las acusa-

² ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947, pp. 336-380.

³ W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels* 3, Stuttgart 1959, pp. 238-245.

⁴ N. HARTMANN, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, II, 2 Berlin, 1960, pp. 483-495.

ciones groseras de Popper⁵ y otros filósofos de la ciencia. Pero ya no se trata de distinguir “lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel”, sino de analizar los textos difíciles, en vez de condenarlos de antemano —si es que se quiere comprender en qué sentido el concepto metafísico del tiempo significa, de un modo decisivo, el destino del tiempo de la metafísica occidental.

A tal estudio minucioso de los textos correspondientes pertenece la investigación previa de las presuposiciones históricas y sistemáticas del concepto hegeliano del tiempo. Como veremos más adelante, la interpretación tradicional del “origen” del tiempo (en Platón, Plotino, Agustín) determina fatalmente la justificación que Hegel da de la transición de la idea a la naturaleza, o de la temporalización de la eternidad. Pero aparte de las presuposiciones históricas —que omitimos por ahora— ha de comenzarse con el estudio del concepto de naturaleza, o más adelante aún, con la discusión de los conceptos del devenir, de la cantidad, etc., como sustratos ideales del tiempo real. Sin querer renovar aquí la controversia sobre la relación entre la “Ciencia de la Lógica” y la “Fenomenología del Espíritu”, creo conveniente tratar de estos supuestos lógicos después de la discusión de la filosofía de la naturaleza y del espíritu, al llegar a la esfera del saber absoluto. Lo decisivo es que, para ser completo, el estudio del concepto del tiempo debe ocuparse de todas las dimensiones del problema, es decir de sus aspectos cambiantes en la Lógica, Fenomenología, Estética, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Espíritu, Enciclopedia y Sistema de Jena. Temáticamente dicho: son problemáticos los modelos “lógicos” del tiempo (devenir, cantidad especialmente); la justificación de la transición idea-naturaleza (“origen” del tiempo); el concepto de “naturaleza” (“éter”, “materia absoluta”) en su relación con el espíritu (dimensión ideal del tiempo); la dialéctica de espacio-tiempo-movimiento; la dialéctica interior del tiempo (futuro-pasado-instante); la formación de la conciencia temporal en la intuición, la representación, el recuerdo, la memoria, etc.; la objetivación de esa conciencia en la historia; transición del espíritu finito al infinito (temporalidad o eternidad del espíritu, idealidad del tiempo). De estos tópicos me propongo considerar ahora el del “origen y esencia de la naturaleza”, para poder conocer las implicaciones de ese concepto para el concepto del tiempo. El estudio no podrá ser, sin embargo, exhaustivo: la comparación y dilucidación de todos los textos pertinentes

⁵ K. POPPER, *The open society and its enemies*, II.

requeriría más espacio del que dispongo; debo limitarme a comentar los párrafos correspondientes de las dos “Enciclopedias”,⁶ para tratar de comprender, después, las exposiciones oscuras del sistema de Jena,⁷ que son las más explícitas al respecto.

II

La formulación más concentrada del concepto de naturaleza se encuentra en los § 96 y 97 de la segunda parte de la “Enciclopedia filosófica”, contenida en la “Propedéutica filosófica” de 1809,⁸ titulada “ciencia de la naturaleza”:

§ 96 “La naturaleza es la idea absoluta en la forma del ser-otro en general, de la objetividad indiferente, exterior, y de la realización concreta e individualizada de sus momentos; o la sustancia absoluta en la determinación de la inmediatez en general, frente a su mediación. El devenir de la naturaleza es el devenir espíritu”.

§ 97 “La naturaleza ha de considerarse como un sistema de escalas donde una procede necesariamente de la otra; mas no de tal manera que la una es producida por la otra en forma natural, sino en la idea interior subyacente a la naturaleza. El movimiento de la idea de la naturaleza es el de interiorizarse desde su inmediatez, de levantarse a sí misma y hacerse espíritu”.

Fácilmente se distinguen cuatro características: a) el ser-otro o la exterioridad (objetividad); b) la indiferencia de las determinaciones, es decir la necesidad y el azar como lo negativo en la naturaleza; c) el sistema de grados, no en sentido evolucionista o teleológico; d) el proceso desde lo inmediato (“muerto”) a lo mediato (“vida”), como proceso de “enajenación” (“Ent-äusserung”) y espiritualización (interiorización, recuerdo, Er-Innerung). Veamos cada una en detalle:

⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). *System der Philosophie* (1827) (3 vols.), en *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, Vol. 6, 8, 9 y 10 respectivamente, Stuttgart, 1958.

⁷ *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, Hamburg.

⁸ WERKE, vol. 3, pp. 191/192.

a) *el ser-otro* (*Anderssein*). Sobre este punto, la “Enciclopedia” de 1817 dice más explícitamente:

(§ 192) “La naturaleza ha resultado como la idea en forma del ser-otro. Como, en ella, la idea es como lo negativo de sí misma, como exterior a sí misma, la naturaleza no es solamente exterior en relación a esa idea, sino la exterioridad figura como la determinación en la cual está como naturaleza”.⁹

En la naturaleza se da, por ende, una relación de la idea (de lo absoluto) consigo misma que, precisamente por ser relación negativa, puede identificarse con la espiritualidad contenida, oculta-mente, en ella. Pero antes de discutir esa auto-relación de la idea en la naturaleza, ha de preguntarse —y Hegel mismo lo hace— por qué la idea cambia su ser, qué necesidad hay para tal transición, por qué lo infinito se hace finito. Para la tradición, esa pregunta tenía dos aspectos: 1) ¿por qué existe lo otro (al lado de lo uno)?, y 2) ¿por qué el mundo no es eterno? A la primera pregunta contesta el párrafo final de la Lógica de la misma “Enciclopedia”:

(§ 191) “La idea especulativa, siendo para sí la idea, es, por lo tanto, la realidad infinita que, en su libertad absoluta, no solamente hace la transición a la vida, haciéndola reflejarse en sí misma como conocer finito, sino que, en la verdad absoluta de sí misma, se decide a dejar salir de sí el momento de su particularidad o del primer determinar o del ser-otro, la idea inmediata como reflejo de sí misma, en fin: de dejarse salir de sí misma, libremente, como naturaleza”.¹⁰

Mientras que, por ejemplo, Plotino explicaba el origen de lo otro desde lo uno con el carácter de potencia-que-se-desborda que tiene lo uno (una especie de no-poder-evitarlo),¹¹ Hegel habla, bastante oscuramente, de una decisión, de un libre salir-de-sí, y justifica esa “decisión” con el argumento que tal particularización de lo univer-

⁹ WERKE, vol. 6, p. 147.

¹⁰ WERKE, vol. 6, p. 144.

¹¹ Comp. Plotin *Über Ewigkeit und Zeit*, ed. W. Beierwaltes, Frankfurt, 1967.

sal pertenece a la verdad de la idea. En el "Sistema" Hegel aclara que Dios (la idea, lo absoluto) no es sino proceso:

"La idea divina es precisamente esto: decidirse a poner fuera de sí lo otro y a recogerlo, para ser subjetividad y espíritu. La filosofía de la naturaleza pertenece ella misma a ese camino del regreso; pues es ella la que levanta la separación del espíritu y de la naturaleza, proporcionando al espíritu el reconocimiento de su esencia en la naturaleza".¹²

Una interpretación detallada de ese problema¹³ llega a las siguientes conclusiones:

- a) El hacerse naturaleza aparece en la idea como una *posibilidad* de ser; al realizarla, la idea se recoge en la inmediatez de su ser.¹⁴
- b) La transición consiste en una decisión; pues la idea es un concebirse.¹⁵
- c) La decisión se basa en la absoluta verdad de sí misma: para ser la verdad de sí misma, la idea sale de la certeza absoluta de su autoconocerse en lo opuesto, para convertirse en voluntad y actualización de sí misma.¹⁶

¹² WERKE, vol. 9, p. 49.

¹³ Me refiero a K. H. VOLKMANN-SCHLUCK *Die Entäusserung der Idee zur Natur* en Hegel-Studien, Beiheft I, Bonn, 1964, p. 37ss.

¹⁴ Aclaro: en su estado final, la idea es el concepto unido a su realidad (= el mundo). La identidad *inmediata* de concepto y objeto es la naturaleza. Luego la idea cae necesariamente, *qua* unidad inmediata, en lo otro de sí, la naturaleza. Pero tal unidad inmediata sería inconsciente, auto-intuición ensimismada. La idea absoluta, por el contrario, es el concepto hecho consciente, el concepto del concepto: todas las determinaciones son puestas por él, no contiene ninguna impuesta, es libre. Desde esa libertad, el hacerse naturaleza no es para la idea ninguna necesidad.

¹⁵ El hablar de una "decisión" parece implicar una personificación mítica de lo absoluto. Pero la nota anterior indicó que de hecho la idea es subjetividad, que de hecho llega a una libertad de acción que se debe a su ser-libre *de* determinaciones necesarias, y *para* determinaciones "voluntarias". Está en manos de la idea determinar si quiere o no quiere ser lo que es en forma de concepto (adecuada) o de ser (inadecuada). Hegel no niega que el tránsito desde el pensar puro a la realidad no es deducible en términos de necesidad: el tránsito ha tenido lugar libremente (inexplicablemente), y el "explicar"lo en términos míticos (bíblicos) es legítimo.

¹⁶ La decisión de lo más libre se funda naturalmente en la verdad de su propia esencia, es decir en la realización de su posibilidad máxima. Esa no

La transición de la idea a la naturaleza no puede concebirse en su necesidad porque es un acto de libertad. Las mediaciones de la idea expuestas en la “Ciencia de la Lógica” quedan en la esfera del pensar, son determinaciones interiores; mientras que, al hacerse naturaleza, la idea sale de su dominio; no le basta pensar su ser-otro, lo quiere *ser*; por eso deja de ser lo que era, se enajena, se sacrifica, para ser voluntad de sí misma:

“El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir al espíritu, bajo la forma del libre acaecer contingente, intuyendo su sí mismo puro como el *tiempo* fuera de él, y asimismo, su ser como *espacio*. Este último devenir del espíritu, la naturaleza, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna enajenación de su subsistencia y el movimiento que instaura al sujeto”.

En estas palabras del final de la “Fenomenología”,¹⁷ Hegel agrega al motivo de la libre decisión la conciencia de limitación que provoca en la idea el autosacrificio, una especie de infidelidad de la idea a sí misma, como defección de sí misma. Las reminiscencias bíblicas son obvias.

Siendo la naturaleza “momento” necesario del espíritu absoluto en proceso de auto-totalización, se podría también pensar en la posibilidad de llamarla “absoluta” a ella y tomar al espíritu como su ser-otro; de hecho Hegel consideró esa posibilidad en su primer fragmento de sistema, bajo la influencia de Schelling; cuando más tarde, la naturaleza quedó “degradada” a mero momento (también bajo la influencia de Schelling), se conservó, no obstante, el aspecto absoluto en forma de un crecer-sobre-símismo de la naturaleza, aspecto que a va a ser decisivo para la interpretación del tránsito al espíritu (finito). Tanto éste como aquélla son “exteriorizaciones” (expresiones) del espíritu absoluto (infinito), dos “revelaciones” de Dios, que sale de la profundidad de su soledad precósmica para poder sentir más intensamente —en la exteriorización de sí mismo—

consiste en las diferencias inferiores (locales), sino en un cambio del ser exterior.

¹⁷ “Fenomenología del espíritu”, trad. W. ROCES, Fondo de Cultura, México, 1966, p. 472.

su carácter absoluto. La espiritualidad de la naturaleza se manifiesta en la repetición, en ella, de la estructura del espíritu, a saber de la relación entre lo ideal y real como totalidad infinita.

Como el ser-otro de la idea, la naturaleza es esencialmente ideal y no tiene determinación sino en relación a algo primero; la naturaleza carece, en ese aspecto, de independencia y no puede considerarse como algo absoluto, eterno. El problema de la eternidad del mundo, discutido por la tradición aristotélica, se plantea, por ende, para Hegel,¹⁸ nada más que en su aspecto temporal; y es característico de Hegel que se niega a dar una respuesta clara, declarando inútil la pregunta misma: ¿tiene el mundo un comienzo en el tiempo? Primero advierte que la eternidad es presencia (presente) absoluta, no se da ni antes ni después del tiempo; el mundo es eternamente creado (=conservado) por la idea. Segundo, no admite ningún comienzo absoluto: lo finito tiene su tiempo que comienza y termina con ello, pero no temporalmente, sino en términos de observación; mientras me quedo ante lo finito, estoy presenciando algo temporal. Puedo, sin embargo, llegar al concepto de un tiempo infinito, un concepto que Hegel caracteriza de negativo ya que no abandona el punto de vista de lo finito —lo que implicaría negar todo tipo de tiempo. En fin, manteniéndonos en la observación de lo finito notaremos tanto un comenzar como un no-comenzar; lo decisivo es cambiar el nivel de observación.

b) *La indiferencia de determinaciones.* Sobre este punto dice la "Enciclopedia":

(§ 193) "En esa exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la apariencia de existencia indiferente y de aislamiento mutuo; el concepto figura, por eso, como interior. La naturaleza muestra, por la misma razón, ninguna libertad en su ser allí, sino sólo necesidad y azar".¹⁹

Aquí Hegel anota que por ser algo tan negativo, la naturaleza no ha de venerarse como algo divino; es divina solamente, según la idea, según su ser-en-sí, pero esa divinidad es precisamente lo levantado en ella; en su realidad existente, carece de verdad (su verdad

¹⁸ WERKE, vol. 9, pp. 51-54.

¹⁹ WERKE, vol. 6, p. 147.

será el espíritu). Hasta la forma suprema que alcanza, a saber la vida, queda sujeta a “la sinrazón de lo exterior”.²⁰ Por la misma razón es falso el preferir la belleza natural a la artificial.²¹ Pero a pesar de toda su casualidad, la naturaleza queda fiel a unas leyes eternas de ciega necesidad; aquí ya significa un progreso el que el hombre, desafiándolas, tienda al mal: lo que entonces yerra es por lo menos espíritu, en vez de la arbitrariedad. Que lo material no es solamente exterior a la idea, sino hasta a sí mismo, se muestra para Hegel en la infinita divisibilidad de la materia. La inmensidad de lo natural que provoca tanto asombro es sólo su falta de concepto; la independencia de las partes (partículas) es apariencial: están necesariamente enlazadas al azar, su inmediatez —razón de la impresión de diferenciación infinita en la naturaleza— no es sino momentánea.²² (Sobre ese punto, el primer “Sistema” contiene más detalles.)

c) *El sistema de grados.* Aquí Hegel ataca la teoría de la evolución de las especies.

No podemos querer aclarar la producción exterior, re-situándonos en un pasado remoto, oscuramente construido. La naturaleza muestra, por el contrario, una indiferencia en los tipos de existencia exterior, y sólo la dialéctica interior puede explicar aquella característica. Tampoco vale el hablar de teleología, especialmente cuando se piensa en la conveniencia exterior o utilidad de las cosas como si el espíritu se ocupara de lo que para nosotros es útil. Correcto es, sin embargo, que las cosas no tienen un fin-en-sí; precisamente por faltarles tal fin pasan a formas superiores. Lo mismo que la evolución, todo tipo de emanación es rechazado. Hegel concede que el concepto del organismo perfecto debe pre-existir, para que se puedan comprender las organizaciones degeneradas; pero esa “pre-existencia” es ideal, no real como el emanatismo supone. Es, por

²⁰ WERKE, vol. 6, p. 148.

²¹ Comp. las lecciones sobre Estética, WERKE, vol. 12, pp. 20-21 y pp. 176-182.

²² Comp. WERKE, vol. 9, p. 62 (§250): “La contradicción de la idea que como naturaleza es exterior a sí misma, es en detalle, esa: por un lado la necesidad, producida por el concepto, de sus formaciones y la determinación racional de ellas en la totalidad orgánica; por el otro lado, la casualidad indiferente e irregularidad indeterminada de éstas.”

eso, preferible pensar en una metamorfosis, pero no de seres naturales, sino del concepto:

“La metamorfosis sólo le pertenece al concepto como tal, porque su alteración sola es evolución; pero el concepto no existe en la naturaleza sino como algo interior, o sólo como individuo viviente; a éste se reduce una metamorfosis existente”.²³

En fin: si existe en la naturaleza una continuidad, entonces se trata de la continuidad del concepto; y esa es de otra naturaleza que la de cualquier tipo de evolución natural.

Th. Haering ha investigado²⁴ la ambivalencia del concepto hegeliano de “desarrollo” (“Entwicklung”) en el primer “Sistema” y ha encontrado que en él, Hegel vacila entre dos concepciones que a veces se intercalan:

- a) Su concepción original de la naturaleza como el ser-otro de la idea; ésta implica una semejanza entre la estructura ideal de naturaleza y espíritu, especialmente una espiritualidad escondida de la naturaleza que debe llevar a un convertirse-en-espíritu; se daría entonces, tanto en la naturaleza, como en el espíritu finito, un desarrollo de lo mismo, de la misma estructura dialéctica; el espíritu se reconoce a sí mismo en lo otro de sí mismo, la naturaleza, y ese tipo de reconocimiento significa un “progreso” frente al autoconocimiento inicial; él ve su propia estructura de identidad ideal-real reflejada en lo que parece carecer de ella, mejor dicho: aparece careciendo y pasando a posesión oculta de lo que falta.
- b) Un concepto heredado de Schelling, según el cual la naturaleza vale como fase de evolución de lo absoluto en su proceso de transformación hacia lo superior, un concepto ya desarrollado por Leibniz, Herder y Goethe. Aquí el acento está, en vez de en la oposición idea-naturaleza, en la implicación de naturaleza en la estructura de la idea (del espíritu). La autorrealización del espíritu se manifiesta concretamente en la ordenación o co-ordenación de las etapas de su paso por la naturaleza: desde la naturaleza inconsciente a la autoconsciente. De ahí que la

²³ WERKE, vol. 9, p. 58.

²⁴ TH. HAERING, “Hegel, sein Wollen und sein Werk”, vol. II, 1963 (reimpresión de 1938).

filosofía de la naturaleza es la primera parte del llegar-a-sí del espíritu total.

La discrepancia parece mínima, pero sus consecuencias no lo son: según el concepto (a), el espíritu (la idea) es ya absoluto, ya síntesis de lo interno y externo, cuando “se decide” a salir de sí; según (b) tiene que salir de sí por no ser todavía absoluto, total. Es la contradicción entre una voluntad que se desborda y otra privativa, carente (entre Nietzsche y Schopenhauer, si se quiere). Como vimos, Hegel se decidió para la primera: la idea se decide en libertad, su decisión es una especie de gracia para la cual no hay ninguna necesidad. No obstante, Hegel cae a veces en la segunda concepción, y ello se nota cuando sustituye el desarrollo atemporal-conceptual del mundo por una evolución cronológica, tanto en la filosofía de la naturaleza, como en la filosofía de la historia (espíritu finito). De ahí su vacilar al hablar de escalas o etapas, al discutir el problema de la eternidad del mundo; en el fondo se repite aquí el problema de la interpretación controversial del “Timeo” platónico.²⁵ No es de admirarse que Hegel también recurra a imágenes, analogías (como la “fuente” en Plotino), a reminiscencias míticas, a expresiones místicas.

d) *Puntos inicial y final del proceso “naturaleza”*. “Enciclopedia” § 195:²⁶

“La naturaleza es, en sí, un todo viviente; el movimiento de su idea a través de su camino de grados es éste: ponerse (explícitamente) como lo que en sí (implícitamente) es; o lo que equivale a decir: ir desde su inmediatez y exterioridad que es la muerte, a su interior, para que sea como lo viviente; pero, más aún, levantar esta su determinación bajo la cual ella no es sino vida, y devenir espíritu, que es su verdad”.

Y agrega en el “Sistema” (de 1827): ...para producirse a sí misma hacia la existencia del espíritu, que figura como verdad y meta final de la naturaleza y realidad verdadera de la idea”.²⁷

²⁵ Comp. H. CONRAD-MARTIUS *El tiempo* (Rev. de Occidente ed.) Madrid 1957.

²⁶ WERKE, vol. 6, p. 150.

²⁷ WERKE, vol. 9, p. 65.

Según una doctrina especial de Hegel, la primera etapa de la evolución de un ser es la abstracta; es la etapa que se caracteriza por falta de determinaciones concretas, por presencia de un sinnúmero de posibilidades vagas de concreción; ese estado equivale a una muerte, frente al estado del haber con-crecido, ser vivo, determinado, individualizado. Lo que la gente llama lo concreto es en realidad lo discreto por excelencia; lo verdaderamente concreto es resultado de un largo proceso de determinaciones (oposiciones), suma de muchas muertes y resurrecciones. Lo abstracto o muerto es lo inmediato, no-mediado, no-pasado por el medio (la síntesis). La idea, antes de o-ponerse a sí misma con toda conciencia (en el hombre), tiene que ponerse, sentarse. El proceso de posición-oposición tiene dos aspectos, según la perspectiva:

“Este poner puede captarse como exteriorización (expresión), salida, interpretación, llegar-fuera-de-sí, en tanto que la subjetividad del concepto se perdiese en el fuera-de-sí de sus determinaciones. Pero se mantiene en ellas, como su unidad e idealidad; y este salir del centro a la periferia es también, visto desde el lado inverso, un resumir del hacia-fuera en la interioridad, un re-cuerdo de que sea él quien existe en la exteriorización, . . . un ir-hacia-dentro al centro”.²⁸

Es esta doctrina “archiestática” de que todo progreso es regreso al fondo, la que provocó la protesta de Bloch.²⁹ Aquí se nota claramente la degradación de la naturaleza que para sí no vale nada, que es mero momento del re-cuerdo del espíritu absoluto, donde la larga lucha de la vida por ser reconocida (en el sentido de “respetada”) no lo es sino como fase del proceso de auto-reconocimiento del espíritu (“reconocer” como “volver a conocer”, *anámnesis*). Hasta el mismo espíritu en su forma finita (el hombre, la historia) comparte esa degradación (¿o gracia?), como ilustra el grandioso pasaje final de la *Fenomenología*:

“Por cuanto la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, ese saber es su ir dentro de sí en el que abandona su ser allí; se hunde en la noche de su autoconciencia y confía su figura al recuerdo, pero su ser allí

²⁸ WERKE, vol. 9, p. 65.

²⁹ Comp. *Hegel und die Anámnesis*, en *Hegel-Studien*, Beiheft I, pp. 167-180, 1964.

desaparecido se mantiene en ella. . . ha conservado el re-cuerdo que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia. . . Su meta es la revelación de la profundidad, y ésta es el concepto absoluto; esta revelación es, así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que es dentro de sí, que es su enajenación, o su sustancia, —y su *tiempo* en el cual esta enajenación, se enajena en ella misma y es, así, el sí mismo tanto en su extensión como en su profundidad. . . ”³⁰

El momento de vuelta desde la perspectiva de la exteriorización y expresión hacia la perspectiva de la interiorización y re-cuerdo tiene lugar cuando, en la inteligencia subjetiva, el “tiempo” (y espacio) de la naturaleza son traspuestos al tiempo y “espacio” del espíritu:

“La intuición. . . se hace representación. La intuición traspuesta al interior. . . es sacada de su coherencia en espacio y tiempo. . . la intuición como representación es el tiempo y espacio propios del sujeto, traspuestos en espacio y tiempo como formas generales: por el levantamiento del tiempo especial de la intuición, la representación se hace duración; por el levantamiento de su espacio especial se hace omnipresencia.”³¹

La naturaleza en su existencia exterior debe trascenderse porque la exterioridad contradice a la interioridad (intensidad) de la idea; ésta levanta la exterioridad, inmediatez, particularización de la naturaleza y se hace espíritu, en estado de “vigilia” (porque en la naturaleza “duerme”), oponiéndose a la naturaleza como si fuera algo diferente de él, hasta que reconoce que es algo puesto por él:

“El salir del espíritu desde la naturaleza no ha de entenderse como si la naturaleza fuera lo absolutamente inmediato, primero, originalmente fundante; más bien está puesta por el espíritu, y él es lo absolutamente primero: el espíritu. . . no es mero resultado de la naturaleza sino, en verdad, su resultado propio; se produce a sí mismo desde las pre-su-posiciones hechas por él —desde la idea lógica y la naturaleza exterior— y es la verdad tanto de ésta como de aquélla.”³²

³⁰ *Op. cit.*, p. 473.

³¹ *Propedéutica*, WERKE, vol. 3, p. 203.

³² WERKE, vol. 10, p. 29.

Al comenzar el análisis del concepto de naturaleza encontramos que la naturaleza no solamente se encuentra, *qua* ser-otro, en oposición a la idea, sino que existe *como* oposición, relación de contradicción: en ella se da una dialéctica interior, una autorrelación del espíritu. Sobre ese punto trata el primer párrafo de la filosofía de la naturaleza contenida en el primer "Sistema"³³ cuyo texto es como sigue:

"La naturaleza es el espíritu absoluto que se relaciona consigo mismo. Como la idea del espíritu absoluto ha sido reconocida,³⁴ también se reconoce ese "a sí mismo" como una determinación del espíritu absoluto y el espíritu que se relaciona a sí mismo como un momento del mismo. No es como ingenua igualdad consigo misma que se interpreta la naturaleza, sino como un espíritu involucrado³⁵ cuya existencia es la infinidad o, en su reflexión en sí, a la vez una liberación, una transición al espíritu quien, en ese (ser-)otro se encuentra a sí mismo como absoluto. El aspecto de la naturaleza se determina, por lo tanto, de tal manera que no solamente aparece como la idea del espíritu, sino como una idea algo determinada y opuesta al espíritu absolutamente real, y que lleva en sí misma la contradicción de ese (ser-)otro contra su esencia que consiste en ser espíritu absoluto. El primer momento, a saber el de la relación consigo mismo, no aparece, claro está, sino en el nivel superior de la reflexión, como un ser-otro o como la determinación de infinidad; este nivel, sin embargo, está contenido en la idea del espíritu en la cual el espíritu es como idea, o como autorrelación, su primer momento —mientras que, por el otro lado, su realidad consiste en que éste³⁶ se le convierte en lo otro de sí mismo, siendo él mismo lo otro de sí mismo y, en ello, idéntico a sí mismo. De manera que para nosotros la naturaleza ya es, vista desde la idea del espíritu, el espíritu absoluto como lo otro de sí mismo..."

³³ *Jenenser-Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, p. 187.

³⁴ A saber, en la metafísica que precede a esa filosofía de la naturaleza.

³⁵ La oposición de "ingenuo-involucrado" en el original: unbefangen-befangen.

³⁶ A saber, el primer momento.

Para comprender el texto hay que saber que Hegel, como advierte Haering,³⁷ no distingue siempre el “espíritu absoluto” como identidad del espíritu empírico y de la naturaleza empírica, del espíritu como formando sólo un lado del absoluto. Pero esa distinción es vital y de ella depende el sentido del texto: la primera frase dice lo mismo que la última: la naturaleza es espíritu absoluto, mas en forma de ser lo otro de sí mismo, pero en todo caso como autorrelación (entre “sí mismo” y “lo otro de sí mismo”). La segunda frase explica el origen de la autorrelación —que no se espera ver en algo tan inmediato como la naturaleza— desde la idea del espíritu absoluto mismo: ya que éste es relación consigo mismo, su característica del “a sí mismo” pasa a la naturaleza, y este elemento de espiritualidad que ella contiene figura como momento o fase del espíritu absoluto. El espíritu con la determinación de relación consigo mismo no es, por eso, el espíritu absoluto, sino sólo “momento” de él, a saber aquel momento o fase que se opone a la naturaleza (espíritu en relación con lo otro). El espíritu sólo es, *per se*, autorrelación, mientras que en la naturaleza se relaciona con lo otro (lo exterior); “espíritu absoluto” es la identidad de autorrelación y relación-a-lo-otro, o autorrelación en la relación-a-lo-otro, autorrelación potenciada o “infinidad” (=totalidad circular-espiral).

Vista desde el final —“para nosotros” que ya conocemos la metafísica precedente— la naturaleza ya es espíritu absoluto; el aspecto de inmediatez, inocencia, ingenuidad que ofrece a la conciencia normal, es sólo una apariencia, una etapa de su aparecer, ya superada en la perspectiva especulativa (=en anticipación idealizante).³⁸ Lejos de ser un crecer sin más ni más, la naturaleza figura, desde el principio, como aquello de lo cual el espíritu finito se libera (por medio de oposiciones y conciliaciones repetidas, hasta la sustitución de lo uno por lo otro) para convertirse en algo absoluto, independiente. La naturaleza es para el espíritu el límite, el obstáculo que continuamente supera; sólo que antes de superarlo debe construirlo, colocarlo en la constelación conveniente (la de sujeto-

³⁷ *Op. cit.*, p. 147.

³⁸ Que HEGEL piense a la vez “hacia adelante” con la naturaleza y la conciencia natural) y “hacia atrás” (desde el final anticipado pre-supuesto con la conciencia filosófica) dificulta la comprensión de todos sus textos. A ello se agrega que, además, compara continuamente las dos direcciones del pensar. Esas tres perspectivas se dan también en la *Fenomenología*.

objeto).³⁹ En la naturaleza se da, entonces, la oposición entre su esencia o verdad —que consiste en ser espíritu absoluto— y su existencia o realidad —que consiste en ser una determinación, un momento, un lado determinado del espíritu absoluto, a saber aquel momento que se opone al otro momento del espíritu empírico, finito (hombre). La realidad de la naturaleza es, por eso, menos real que la del espíritu absoluto: la de éste es absoluta (contiene lo ideal), la de aquélla es relativa (a la idea del espíritu que se oculta en ella).

Que la naturaleza figure como momento (de autorrelación) del espíritu absoluto no se manifiesta sino a quienes ya han llegado a la meta del saber absoluto, a Hegel y sus lectores. Para sí, la naturaleza no sabe de ese destino, pero tendrá que cerciorarse de él durante el proceso hacia lo sobre-natural; esto puede que venga después, en el orden del tiempo, pues en el orden lógico es anterior. En la naturaleza, el espíritu se relaciona consigo mismo en lo otro; éste es su primer momento; en el espíritu finito, se relaciona con lo otro en sí mismo (segundo momento); al final (o a la vez) se relaciona consigo mismo en sí mismo. Es por eso que el primer momento debe convertirse en lo otro de sí mismo (segundo momento), para que el espíritu absoluto sea, en ello, lo mismo de sí mismo.

Desde el punto de vista o nivel del espíritu absoluto, la naturaleza no es una parte (finita) del camino al cual sigue otra (finita) —la del espíritu empírico— sino una infinidad, algo ya levantado, de antemano, en su extensión espacial y temporal; desde esa perspectiva no sigue, como dice Hegel, “la prueba a la construcción”, sino que el espíritu tiene a ambas inmediatamente como una; esta inmediatez no se da “antes” de la naturaleza o “después de” la historia, como reposo frente al movimiento, sino que, como ya notó Platón en la tercera tesis de la segunda parte del *Parménides*, se trata de un “de repente” (*exaiaphnes*) atemporal en el cual no cabe hablar ni de reposo ni de movimiento, donde precisamente por no ocurrir nada, relampaguea el principio de todo ocurrir. Hegel expresa esta característica no-procesional de lo que funda los procesos (finitos) con el término infinidad, que no significa infinitud (prolongación infinita de la línea) sino, frente a la extensión cuantitativa, la intensidad cualitativa. Sobre esa infinidad dice nuestro texto lo siguiente:

³⁹ Ello sucede en la inteligencia teórica que prepara el mundo para la asimilación por la inteligencia práctica; ésta es dependiente, aquélla libre.

“La determinación de infinidad en la cual el espíritu absoluto es para sí la naturaleza, es infinidad espiritual, y por ello, no la infinitud lógica, sino la infinidad metafísica. Pues el desarrollo o la realización del conocer es la presentación del conocer en su devenir-otro o en su resumirse-en-sí-mismo; y la naturaleza es... algo determinado solamente como espíritu, y por eso, su determinación es la infinitud lógica reflexionada en sí y puesta como ideal: ella es..., en su realidad como naturaleza, esta infinidad metafísica.

La infinitud lógica es la infinitud que se separa en un todo y en la oposición de ambas relaciones; su idealidad es su hacerse conocimiento, la revelación de su interior. Pero la naturaleza ya no es real como aquella infinitud, ni ideal como devenir espíritu, y aquella infinitud se da como reflexionada, puesta como ideal, regresada a sí misma.”⁴⁰

Aquí se ilustra el trastrocarse repentino de infinitud (“lógica”) en infinidad (“metafísica”): la serie de extensión ilimitada (en espacio y tiempo) se detiene, vuelve sobre sí (de ahí re-flexión) y ve reflejada, desde y en su intensidad “puntual”, toda la serie; ésta debe parecer ahora como ya “ideal” (sacada de la extensión real-finita), como regresada en sí (en su punto inicial); la vista circular o esférica del espíritu absoluto la contrae y concentra; la indeterminabilidad de la extensión infinita (del proceso del devenir-conocer) se trueca en intensidad infinita; en la infinitud extensiva siempre queda separado el aspecto total del aspecto de oposición entre ser-en-sí (abstracto, indeterminado) y ser-para-sí (concreto, determinado); la perspectiva queda “horizontal, unidimensional”; en la intensidad (sin fin hacia dentro) la perspectiva se desdobla, se hace “vertical, esférica, total”.

En ese levantamiento (*Aufhebung* - eliminación, conservación, elevación) de la naturaleza en sí, ésta recibe la determinación (de autorrelación del espíritu) que antes —*qua* extensión infinita— le faltaba. La relación de indiferencia entre las partes, y entre el todo y las partes, que reina en lo cuantitativamente medible es “puesta ideal”, idealizada, elevada al nivel del autoconocimiento; sólo ahora (en ese “de repente” atemporal) se reconoce como lo que es en verdad (frente a lo que se hace, deviene en “realidad”): no un “éste” autónomo, sino espíritu. Aquí se prueba y justifica su exis-

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 188.

tencia: frente a lo absoluto (que ella misma es) queda absuelto. Lo que la observación vulgar de la naturaleza descartó, lo acierta la observación filosófica, especulativa, que reconoce aquel “pecado” (contra el espíritu) como inevitable, necesario peldaño cuya existencia sola desafía a sobrepasarlo; y al reconocerlo lo perdona.

El carácter espiritual de la naturaleza no es algo que por reflexión se le atribuye desde fuera, sino toda su manera de existir es espíritu —el espíritu intensivo en forma de extensión procesional; ésta no tiene de por sí lo que propiamente se llama vida, esa energía concentrada y contraída de lo intensivo. La naturaleza es viva por contener en lo extensivo lo intensivo (como el uno está contenido en cada uno de los números innumerables y diferentes entre sí).⁴¹

Llegando al concepto de vida como naturaleza potenciada, Hegel explica:⁴²

“La esencia de ella (la naturaleza) en sí misma, su realidad, es que es naturaleza viva y que su materia o auto-identidad absoluta es la vida. Como ella (la naturaleza) es, en forma determinada, la relación consigo misma, no es sino vida formal, en vez de vida autocognoscente: es vida en sí misma, mas no para sí misma; para sí misma es vida no-reflexionada, y su ser-espíritu consiste en reflejar en sí la vida no-reflexionada (no reflejada?).⁴³ Vida llamamos al espíritu absoluto según su idea o relación consigo mismo. Esa vida no es, como espíritu, un ser, un desconocer, sino esencialmente conocer; es un proceso cuyo momento es él mismo absolutamente este proceso de vida. Los momentos de ese proceso son determinaciones infinitas o vidas individuales, seres vivos; y su idea, su proceso absoluto como totalidad, es su idealidad, y ellos no forman sino momentos ideales de él. Pero esta totalidad se dirige a estos momentos suyos, a su unidad negativa y positiva; y como la última, ella es el existir de aquellos momentos o la abstracción de su indiferencia mutua.

La naturaleza, determinada como lo otro, tiene su vida en otro que la vida misma, y lo otro de la vida son sus momentos

⁴¹ Esta analogía es de NICOLÁS DE CUSA, un precursor ignorado por HEGEL.

⁴² *Op. cit.*, p. 189.

⁴³ El original *reflektiert* significa “reflejado” y “reflexionado” a la vez.

ideales... que son ellos mismos vivientes... esa determinación esencial cuya reflexión en sí no es el levantamiento de sí misma, es el momento de la conservación de sí mismo, la vida formal, la vida como unidad general, como vida común..."

Como en el caso de lo infinito, Hegel distingue entre vida "formal" y "metafísica"; la primera expresa el principio de la conservación de sí mismo, vida que no se arriesga, apetencia que queda dependiente de las circunstancias físicas porque insiste en seguir viviendo a toda costa, en vez de correr el peligro de la muerte y hacerse libre; la segunda, la vida que es vida para sí, expresa el principio de apetencia de apetencia, es decir de autosuperación; no le basta conservarse, desear lo necesario (para la conservación), quiere ser más vida, vida más intensiva, más que vida; corre, por ello, el riesgo de la muerte, en una lucha de prestigio, y muestra así su independencia frente al puro existir. Ese tipo de vida que apetece su apeteecer, es vida que se ha vuelto sobre sí misma (re-flexionada), se ha reconocido a sí misma (como más que vida), ha conquistado para sí lo que en sí ya era y es, por ende, vida doble, intensificada. Vida en el segundo sentido es vida potenciada, conocer (apetencia de la apetencia); conocer es relación con lo otro y consigo mismo, en lo otro. El mero vivir es un momento del proceso total y, visto desde su forma potenciada, es ya vida superada, conservación rechazada, elevación a lo total.

Hegel describe la diferencia (que no es, en el fondo, diferencia alguna) no en términos de apetencia, como en la *Fenomenología*,⁴¹ sino en lo que a relación entre el todo y las partes se refiere. Las partes, es decir las vidas particulares, tienen en común la vida de carácter "formal": quieren existir a toda costa; su interés está dirigido, no al factor común como común, sino a su manifestación como momento, como individualidad; las vidas particulares no quieren reconocer que son meros momentos; se inflan como seres individuales, independientes, autónomos. Hegel las llama "determinaciones" (=individualidades) infinitas (nótese la analogía con la serie infinita de lo extensivo); su determinación es la de ser indeterminados (cualitativamente); para ellas, la totalidad es una suma, un coexistir indiferente; esa totalidad (de vida) no es, sin embargo, resultado (infinitamente aumentable), sino presuposición, nada medible, sino la medida misma. Vista desde esa totalidad intensiva de vida, la naturaleza que en sí es mera conservación de sí misma, "tiene su vida en otro que la vida", a saber en el espíritu. Este está

distribuido sobre los momentos (las vidas individuales) y existe en ellos como momento ideal, como lo disuelto frente al todo, como lo cuantitativamente dispersado frente a lo cualitativamente concentrado, sólo como concepto de vida (en vez del concepto mismo). Esa vida formal —Hegel la llama, un poco despectivamente, “la bondad de Dios”— contiene la vida intensiva, reflexionada en sí, superada, sólo en forma de un factor común; éste aparece en ella como unidad negativa (suma), y esa negatividad llevará a un recogimiento cualitativo, a una conversión en vida metafísica.

(*continuará*)