

¿ESTRATIFICACIÓN O POSICIÓN?
LA DETERMINACIÓN LÓGICO-REFLEXIVA DE LA RELACIÓN
ENTRE NATURALEZA Y ESPÍRITU DE HEGEL*

Stratification or position?

The logical-reflexive determination of Hegel's relationship between nature and spirit

Michael Quante**

Resumen

En este ensayo quisiera explicar la determinación hegeliana de la relación entre naturaleza y espíritu. Con ello, intentaré mostrar que este modelo es una alternativa atractiva para el actual paradigma predominante en la filosofía del espíritu. Por un lado, esta filosofía del espíritu, i. e., la filosofía de la mente [*philosophy of mind*] analítica en sus corrientes generales, se caracteriza, en cierta medida, por un amplio naturalismo, reduccionismo y cientificismo [*Szientismus*]. Este carácter se plasma en todas las ramificaciones especializadas dentro de esta disciplina de la filosofía analítica, mediante algunos rasgos característicos de los modelos y estrategias resolutivas que, en el título de mi contribución, son representadas por el término de “estratificación”. Por otro lado, Hegel ha desarrollado en el contexto del idealismo alemán una teoría sistemática, detallada y al mismo tiempo empíricamente bien informada, que está libre de las tentaciones del naturalismo, del reduccionismo o del cientificismo. Esta teoría se plasma, según mi suposición, también en su tratamiento de la relación entre naturaleza y espíritu, cuyo rasgo característico es señalado en el título con el término “posición” [*Setzung*] y con el suplemento explicativo –o mejor dicho, que carece aún de explicación– “determinación lógico-reflexiva”.

Palabras clave: Determinación lógico-reflexiva, Espíritu, filosofía de la mente, Hegel, Naturaleza.

* Publicado originalmente con el título “*Schichtung oder setzung? Hegels reflexionslogische Bestimmung des naturgeist-verhältnisses*,” en *Hegel-Studien* 37 (2002): 107-21. Agradecemos al profesor Quante por autorizar la traducción de este artículo. Traducción de Nicolás Trujillo Osorio (Licenciado en Artes con mención en Historia y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales).

** Profesor de filosofía en la Universidad de Münster (Alemania), es director del Instituto de Ética en las Ciencias de la Vida, co-director del Archivo Husserl en Colonia, y director asociado de la revista *Ethical Theory and Moral Practice*. Es autor de *Hegel's Concept of Action* (Cambridge University Press, 2007), *Person* (De Gruyter, 2007), *Personales Leben und menschlicher Tod* (Suhrkamp, 2002), entre otros libros publicados en alemán. También ha sido co-editor de *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Cambridge University Press, 2008, junto a Dean Moyar), *Moral Realism* (Helsinki 2004, junto a Jussi Kotkavirta) y *Pragmatic Realism* (Rodopi, 1998, junto a Axel Wüsthube).

Abstract

In this essay I would like to explain the Hegelian determination that appears in the relation between nature and spirit. With it, I will try to show that this model is an attractive alternative to the actual dominant paradigm in the philosophy of spirit. On the one hand, this philosophy of spirit, i. e. the philosophy of mind –analytic in the general trend–, is characterized, in a certain way, by a broad naturalism, reductionism and scientism [*Szientismus*]. This character is shown in all the specialized ramifications inside this discipline of the analytic philosophy, through some characteristic features of the models and resolute strategies which, in the title of my contribution, are represented by the term “stratification”. On the other hand, in the context of German idealism, Hegel has developed a systematic, detailed and at the same time empirically well informed theory, which is free of the temptations from naturalism, reductionism or scientism. This theory is shown, according to my supposition, also in his treatment of the relation between nature and spirit, whose characteristic feature is pointed out in the title with the term “position” [*Setzung*] and with the explicative supplement –or rather, which lacks yet an explanation– “logic-reflexive determination”.

Keywords: Hegel, logic-reflexive determination, Nature, philosophy of mind, Spirit.

No sólo debe la filosofía concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el origen y la formación de la ciencia filosófica tiene como presuposición y condición a la física empírica. Pero, una cosa es el modo del originarse y el trabajo preparatorio de una ciencia, y otra cosa es la ciencia misma. En esta, aquellos no pueden aparecer más que como fundamento, mientras que aquí el fundamento debe ser la necesidad del concepto.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §246

En este ensayo quisiera explicar la determinación hegeliana de la relación entre naturaleza y espíritu. Con ello, intentaré mostrar que este modelo es una alternativa atractiva para el actual paradigma predominante en la filosofía del espíritu. Por un lado, esta filosofía del espíritu, i. e., la filosofía de la mente [*philosophy of mind*] analítica en sus corrientes generales, se caracteriza, en cierta medida, por un amplio naturalismo, reduccionismo y cientificismo [*Szientismus*]. Este carácter se plasma en todas las ramificaciones especializadas dentro de esta disciplina de la filosofía analítica, mediante algunos rasgos característicos de los modelos y estrategias resolutivas que, en el título de mi contribución, son representadas por el término de “estratificación”.

Por otro lado, Hegel ha desarrollado en el contexto del idealismo alemán una teoría sistemática, detallada y al mismo tiempo empíricamente bien informada, que está libre de las tentaciones del naturalismo, del reduccionismo o del cientificismo. Esta teoría se plasma, según mi suposición, también en su tratamiento de la relación entre naturaleza

y espíritu, cuyo rasgo característico es señalado en el título con el término “posición” [Setzung] y con el suplemento explicativo –o mejor dicho, que carece aún de explicación– “determinación lógico-reflexiva”.

Quisiera desarrollar en dos pasos el intento de bosquejar esquemáticamente los rasgos fundamentales del modelo alternativo de Hegel y de hacerlo inteligible como una teoría alternativa sistemáticamente relevante. En primer lugar, presentaré los rasgos característicos del “modelo de estratificación” (I). En segundo lugar, explico el modelo reflexivo-lógico de Hegel con sus atractivas propiedades –desde mi punto de vista–, mediante el análisis de un pasaje central de su *Enciclopedia* (II). Por último, entonces, quisiera ocuparme brevemente de una objeción principal contra el intento de adherir constructivamente a la metafísica de Hegel.

I

Jaegwon Kim, uno de los paradigmáticos y al mismo tiempo más importantes representantes de la actual filosofía del espíritu, comienza un ensayo sobre las dificultades del fisicalismo no-reductivo con la comparación de dos modelos fundamentales. Por un lado, está el modelo del mundo bifurcado [*bifurcated world*], de clásica acuñación carterisana, y por el otro lado el modelo del mundo estratificado [*layered world*]. Esta constelación inicial, que Kim escoge para su contribución, es clásica por dos razones. Por una parte, la posición substancialista-dualista, designada como cartesianismo, sirve de punto de partida negativo y, por otra parte, el modelo de estratificación es introducido como la única alternativa sistemática a la opción cartesiana.

El trasfondo negativo del mundo bifurcado

En la filosofía del espíritu analítica, la concepción de un dualismo “mente-cuerpo al clásico estilo cartesiano” [*mind-body dualism in the classic Cartesian style*] sirve como punto de rechazo y como modelo de delimitación para el desarrollo de cada postura. Este “cartesianismo” se basa en las siguientes tres suposiciones fundamentales:

- Hay dos regiones de entidades (substancias) independientes la una de la otra, que son igualmente válidas desde un punto de vista ontológico.
- Las entidades mentales poseen una esencia [Essenz] que se diferencia de las entidades físicas.
- Ambas regiones del ser son tratadas exhaustivamente, en cuanto a su contenido, mediante el conjunto de atributos correspondientes a sus entidades, y se definen independientemente la una de la otra.

Se nos presenta en este modelo, según Kim, un “cuadro bifurcado de la realidad” [*bifurcated picture of reality*]: “el mundo consta de dos esferas metafísicas independientes, que existen una al lado de la otra” (Kim 1998). El punto clave de una concepción tal consiste en concebir un modelo satisfactorio de la interacción entre ambas regiones. La dificultad de concebir una representación plausible de la interacción entre la región mental y la física, según sus propias premisas, ha ocupado ya a Descartes, y ha conducido en su discusión actual a los diversos modelos de solución del interaccionismo causal o también del paralelismo leibniziano. Ante todo, son estos problemas, a saber, poder

desarrollar una concepción del origen mental, los que se aducen una y otra vez, junto al substancialismo dualista, como objeciones generales contra el modelo “cartesiano”.

La alternativa de los estratos ontológicos

La segunda característica clásica para el *mainstream* de la filosofía del espíritu actual se observa en que, a esta imagen bifurcada del mundo, se contrapone exactamente una alternativa. Este modelo del mundo estratificado se deja caracterizar también mediante tres suposiciones fundamentales:

- El mundo consiste en un conjunto de estratos, a los que les corresponden respectivamente entidades específicas y a cada uno propiedades que se pueden definir.
- Hay un estrato independiente, ontológicamente basal (generalmente, la estructura de la realidad concebida por la física).
- Los estratos restantes forman una imagen jerárquica, con relaciones de dependencia internas, por lo que cada estrato complejo depende de los estratos basales.

En este modelo de estratos la pregunta por la relación entre los estratos individuales también es decisiva. Tal como en el substancialismo dualista “cartesiano”, la posibilidad de una reciprocidad causal –es decir, la posibilidad de la acción causal de los estratos más altos sobre los estratos basales– representa aquí el problema fundamental. A este respecto, así lo ha señalado la discusión en la última década, el modelo de estratos no está en mejores condiciones que las posiciones substancialistas-dualistas.

En el contexto del problema mente-cuerpo, interesa específicamente la relación entre el estrato de lo físico, el que puede abarcar –según la teoría– entidades, o mejor dicho propiedades, químicas y biológicas, y el estrato de lo mental. Estos últimos pueden todavía ser diferenciados en los estratos de las entidades psicológicas individuales, de los fenómenos sociales, pero también en los aspectos estéticos, éticos y religiosos de la realidad. Pero a pesar de estas diferenciaciones, que uno puede encontrar, por ejemplo, en los trabajos de los antiguos teóricos de la emergencia, como Samuel Alexander o Charles D. Broad, la dificultad general se observa en el tránsito de lo físico a lo psíquico.

Con seguridad, Jaegwon Kim está de acuerdo con que este modelo de estratos es el modelo “dominante” en la filosofía del espíritu analítica. Si se deja de lado a los fisicalistas eliminativos, quienes niegan la existencia de entidades y propiedades mentales, entonces hay en las diversas variantes del fisicalismo reductivo y no-reductivo dos familias teóricas, en las que se observan en detalle los distintos enfoques. Ya sea el neo-emergentismo o el monismo anómalo, que representan diversas variantes del funcionalismo predominante en las ciencias cognitivas [*cognitive sciences*], o también los diversos enfoques de la investigación neuronal y cerebral, todas estas corrientes se clasifican bajo el modelo fundamental del mundo estratificado.

Las características comunes del modelo sustancialista-dualista y del modelo de estratos

No es posible aquí introducirnos aún más en la diversidad de tipos que existen al interior del modelo de estratos. En lugar de ello, quisiera indicar cuatro rasgos característicos que distinguen tanto al modelo cartesiano del mundo bifurcado como al modelo de los estratos.

- Ambos modelos fundamentales parten, en primer lugar, de una comprensión limitada al modelo científico de la naturaleza. Esto puede llamarse el cientificismo implícito o explícito de la filosofía del espíritu actual.
- Como consecuencia de esta decisión fundamental, ambos modelos operan, en segundo lugar, cuando se trata de la determinación de la relación entre lo físico y lo mental, con la perspectiva epistémica del observador distanciado y des-antropologizado, que Thomas Nagel ha descrito como “visión desde ningún lugar” [*view from nowhere*] (Nagel 1986). Junto con John Mc Dowell podemos expresar que la filosofía del espíritu actual traza una “imagen unilateral” [*side-way on picture*] de la relación entre lo físico y lo psíquico, es decir, desarrolla una concepción en la que la auto-comprensión de nosotros mismos en cuanto agentes y sujetos de estados mentales no juega ningún rol.
- Esta orientación cientificista y la decisión epistemológica fundamental con ella aparejada se plasma, en tercer lugar, en el predominio de modelos cuantitativos e imágenes espaciales para la caracterización de la relación entre lo físico y lo mental. El discurso, entonces, es sobre “el reino de las leyes” [*realm of law*], el “espacio de la razón” [*space of reason*], “niveles” [*levels*], así como sobre funciones o sustancias y sus propiedades.
- Además, y en cuarto lugar, todos estos modelos, ya sean de la imagen bifurcada del mundo o bien de la imagen estratificada del mundo, se basan en una independencia ontológica entre lo físico y lo mental. Para el cartesiano esto ocurre en ambos lados: tanto lo mental como lo físico se determinan autónomamente e independientemente el uno del otro. Para los seguidores del modelo de estratos, al contrario, la independencia vale sólo en una dirección: el campo de lo físico se determina completamente independiente de lo mental. Lo mental, al contrario, es dependiente y es acuñado por influencias de lo físico.

A primera vista, un resultado por lo menos sorprendente es que –con toda la precisión conceptual y el acostumbrado aprecio por los detalles de los diversos modelos de la filosofía del espíritu– ambos conceptos fundamentales, el de lo mental y el de lo físico, quedan la mayoría de las veces curiosamente indeterminados. También en esto la contribución de Kim es ejemplar: “nada en la discusión siguiente dependerá de precisas definiciones generales de ‘lo físico’ y ‘lo mental’” (Kim 1998).

Si uno se abre camino en la escolástica de la filosofía del espíritu analítica de hoy en día, entonces surge la impresión de que los modelos discutidos entretanto, que siempre pueden ser útiles para las disciplinas empíricas como la investigación cerebral o las ciencias neurológicas y cognitivas, desde un punto de vista filosófico hace mucho que “no progresan”. Todas las opciones del modelo de estratos parecen estar agotadas y parecen ser filosóficamente insatisfactorias. La razón de ello, así afirma cuando menos mi tesis, reside en lo siguiente: estas respuestas de la filosofía del espíritu no son capaces de captar nuestra pre-comprensión y auto-comprensión mundana-vital [*lebensweltlich*] de nosotros en cuanto unidades corporales-anímicas [*leiblich-seelischen*].

De acuerdo con el juicio de Hegel, la psicología filosófica de su tiempo se encuentra en una situación lamentable. Del mismo modo, hay razones, entonces, para hacerse

responsable también del propio presente: “La psicología se cuenta, como la lógica, entre aquellas ciencias que en los tiempos modernos menos se han beneficiado de la formación general del espíritu y del profundo concepto de la razón, y se encuentra todavía en un estado muy lamentable” (Hegel 1999, 487).

Una razón principal de esto era, a ojos de Hegel, el empleo de modelos falsos, la orientación hacia “entendimientos vulgares de la metafísica de las fuerzas, actividades diversas, y así sucesivamente”, razón por la que, como es sabido, él era de la opinión de que sólo los libros de Aristóteles sobre el alma eran “la obra más excelente o la única con interés especulativo sobre este objeto” (Hegel 1999, 434).

En vez de proponer un retorno a Aristóteles, mostraré, en la siguiente segunda parte, qué y dónde en Hegel se encuentra una alternativa real a los modelos de la relación entre lo físico y lo psíquico, esbozados en la primera parte.

II

Antes de pasar a analizar el pasaje del sistema de Hegel que es central para mi propuesta, quisiera mencionar las razones por las que veo en Hegel una alternativa teórica atractiva para los modelos actuales en la filosofía del espíritu analítica. Para los fines de este ensayo, me permito además una simplificación: equiparo el par conceptual “lo físico versus lo mental” de la filosofía del espíritu analítica y el par conceptual “naturaleza versus espíritu” en Hegel, y me ocupo exclusivamente de las diferencias entre las relaciones, en cada caso consideradas, entre los relatos de estos pares conceptuales. No me ocupo, sin embargo, del análisis filosófico de la estructura compleja misma de los relatos correspondientes a “naturaleza” y “espíritu”, que en todo caso se encuentran en Hegel.

Tres tendencias atractivas de la alternativa hegeliana

La filosofía de Hegel promete ser una atractiva alternativa al paradigma actual predominante en la filosofía del espíritu por tres razones:

El anti-cientificismo de Hegel

En primer lugar, evidentemente Hegel no es un cientificista. Sin embargo, por un lado, Hegel se ocupó intensamente de las ciencias naturales de su tiempo y manifestó ante ellas el interés propio de un bien informado contemporáneo. Por otro lado, como prueban, ante todo, los apuntes de sus lecciones sobre filosofía natural y filosofía del espíritu, Hegel siempre se esforzó por integrar a su tratamiento filosófico de la naturaleza y el espíritu el estado actual de las investigaciones de todas las disciplinas relevantes. Pese a ello, Hegel formula dos objeciones filosóficas que hacen que su sistema sea incompatible con el cientificismo (ino con las ciencias naturales!). En primer lugar, Hegel insiste en que, junto a la consideración y la investigación científico-natural de la naturaleza y del espíritu, debe y puede haber una filosofía de la naturaleza y del espíritu independiente. En segundo lugar, Hegel parte de la siguiente base: la independencia del análisis filosófico de la naturaleza y del espíritu se expresa en el hecho de que éste no adopta o imita los modelos ontológicos principales, las estrategias de explicación, ni mucho menos la conceptualidad de las ciencias naturales.

El monismo idealista-lógico de Hegel

Como consecuencia de la independencia de la consideración filosófica de la naturaleza y del espíritu, en segundo lugar, se encuentra en Hegel una concepción de la relación entre naturaleza y espíritu que no se clasifica ni según el modelo substancialista-dualista (“bifurcado”) ni según el modelo de estratos. Según Hegel, la naturaleza y el espíritu son –tanto de *dicto* como de *re*– determinaciones de la reflexión. Esto significa, por un lado, que el contenido de ambos conceptos sólo puede concebirse adecuadamente si son pensados como momentos de una relación, esto es, como *Relata* de la relación de naturaleza y espíritu. Y dado que en el marco del idealismo absoluto de Hegel la diferencia entre concepto [*Begriff*] y cosa [*Sache*] no es absoluta, naturaleza y espíritu, por consiguiente, no son ontológicamente independientes en cuanto fenómeno, sino que son comprendidos [*begreifen*] como los momentos de un movimiento interno de diferenciación de la idea. Por consiguiente, la diferencia entre naturaleza y espíritu no es sólo el producto epistémico de una razón teórica observadora, sino igualmente son una diferenciación ontológica interna de la idea misma –o tal vez como Hegel hubiera dicho: de la cosa–.

El pluralismo epistemológico de Hegel

Mediante este enfoque reflexivo-lógico [*reflexionslogischen*] Hegel no sólo niega la independencia ontológica de ambas regiones del ser, presupuesta por los modelos substancialistas-dualistas y por los modelos de estratos. En tercer lugar, su modelo está vinculado a la estructura reflexivo-lógica de la perspectiva hermenéutica del agente, y no a la imagen unilateral de la razón observadora. Sin embargo, en su *Fenomenología del espíritu* (1994) Hegel reconoció a esta última, en el contexto de las ciencias naturales, como una actitud epistémica adecuada. Pero, al mismo tiempo, señala que la “razón observadora”, en particular como epistemología filosófica en relación a los fenómenos espirituales, es inadecuada.

Este rasgo fundamental de la teoría de Hegel no sólo es atractivo porque, con él, Hegel puede fundarse en nuestra pre- y auto-comprensión cotidiana, la que es primaria en la modalidad comprensiva. En mi opinión, este aspecto de la teoría del espíritu de Hegel es en particular muy prometedor, porque con él no desemboca obligatoriamente en un projectivismo [*Projektivismus*] o un relativismo culturalista. La razón para ello es que la base del sistema hegeliano no son categorías empírico-psicológicas, sino –y en esto anticipa a Frege y Husserl– determinaciones fundamentales del pensar puro [*reines Denkens*]. Por otro lado, sobre la base de su idealismo absoluto, Hegel puede evadir el peligro de un apriorismo abstracto, pues en el idealismo absoluto la realidad empírica misma, es decir, el desarrollo histórico del espíritu en la historia, pertenece al contenido de estas categorías fundamentales. Esto significa que las experiencias culturales también pertenecen al contenido de las determinaciones “naturaleza” y “espíritu”, experiencias que tenemos, por ejemplo, en el trato con la naturaleza o en el trato con los distintos intentos de delimitar ambas regiones en las diversas disciplinas del saber.

La alternativa reflexivo-lógica de Hegel

El despliegue de estos aspectos hasta ahora mencionados requiere más de lo que puede efectuarse en un ensayo, puesto que ellos dependen de y están referidos a los rendimientos

del sistema hegeliano entero. Por lo tanto, en lo que sigue deberé limitarme a explicar esquemáticamente la alternativa de Hegel, mediante el análisis del §381 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1999):

Para nosotros el espíritu tiene a la naturaleza como presuposición suya, de la cual es él la verdad y, por tanto, lo absolutamente primero de ella. En esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo objeto es el concepto tanto como es su sujeto. Esta identidad es negatividad absoluta porque el concepto tiene en la naturaleza su perfecta objetividad exterior, pero habiendo sido superada esta exteriorización suya, él ha devenido en ella idéntico a sí mismo. Así que el concepto es a la vez esta identidad sólo como regreso desde la naturaleza (Hegel 1999, 436).

Como siempre en Hegel, este pasaje también está impregnado de la conceptualidad de su sistema. En lo que sigue, este pasaje se desglosa, como sea necesario, para hacer perceptibles los aspectos que hacen del “concepto del espíritu” [*Begriff des Geistes*] algo atractivo para la discusión actual.

Es evidente que Hegel no se basa en un concepto cientificista de la naturaleza, sino en uno filosófico. Por un lado, esto se manifiesta en el hecho de que Hegel describe al espíritu como la verdad de la naturaleza y, con ello –aunque esto en un sentido aún por precisar–, niega la completa independencia de la naturaleza del espíritu. A la vez, en la última oración se niega también la tesis de la independencia del espíritu con respecto a la naturaleza, que para un idealista es, por lo menos, una tesis posible: el contenido íntegro del espíritu sólo se deja describir filosóficamente en cuanto “regreso desde la naturaleza”. La suposición de una completa independencia entre ambas regiones no es compatible con este enunciado. Consecuentemente, Hegel escribe sobre el concepto del espíritu, en el §12 del *Fragmento de la filosofía del espíritu*, elaborado a partir de 1822, que “se mostrará en el transcurso de la presentación, qué y cómo naturaleza y espíritu por sí mismos se relacionan el uno con el otro” (Hegel 1994, 12).

Por otro lado, el concepto no cientificista de naturaleza de Hegel se vuelve perceptible en el hecho de que la naturaleza se interpreta como una modalidad [*Modus*] de la idea. Esto significa que el concepto tiene su “perfecta objetividad exterior” en la naturaleza; y al comienzo de la *Enciclopedia*, la filosofía de la naturaleza se determina como “ciencia de la idea en su ser-otro”, en donde la naturaleza es determinada implícitamente como “idea en su ser otro”. Con ello, queda claro que Hegel dispone de una filosofía de la naturaleza categóricamente independiente, y no de una filosofía de la naturaleza orientada cientificistamente. ¿Pero qué ocurre entonces con la estructura reflexivo-lógica a la que hemos aludido ya varias veces y en la que Hegel inscribe su concepción de la relación entre naturaleza y espíritu?

El primero de los cuatro enunciados del párrafo citado de la *Enciclopedia* expresa algo sobre esta relación reflexivo-lógica. Luego, los tres enunciados siguientes del §381 explicitan lo que exactamente Hegel entiende con su afirmación de que el espíritu es la “verdad” y lo “absolutamente primero” de la naturaleza. Este primer enunciado del §381 no sólo es complicado, sino también muy sorprendente, en un sentido preciso, para el

lector de Hegel. Allí aparece en un lugar central la expresión “para nosotros”, que en el desarrollo conceptual del sistema de la *Enciclopedia* no podría tener ningún lugar. Pues, a diferencia de la *Fenomenología del espíritu*, aquí la cosa [*die Sache*] no es llevada adelante por la diferencia entre un narrador informado y una conciencia que participa en los niveles del desarrollo, sino que, más bien, esta cosa es procurada en el desarrollo mismo. Entonces, preguntamos: ¿por qué este componente fenomenológico, o mejor dicho, por qué se apela al lector como a un componente integral del desarrollo del pensar?

Ahora bien, que aquí, en cambio, se trata de un error de Hegel, lo afirma el hecho de que esta expresión se conserva en las tres ediciones de la *Enciclopedia*, mientras que Hegel ha retocado bastante el texto de este párrafo en particular. Sin embargo, contra la sugerencia de que aquí ya no se trata de una expresión argumentativa digna de consideración, hablan la puesta en cursivas del “para nosotros”, pues este recurso expresivo siempre fue empleado por Hegel con el fin preciso de resaltar los aspectos conceptuales centrales de sus afirmaciones. Dado que, en mi opinión, no hay otra interpretación plausible, propongo que con el “para nosotros” se recupera el auto-entendimiento del lector, o mejor dicho, se recupera el sujeto empírico, dotado de y familiarizado con las propiedades corporales-mentales.

Si examinamos más de cerca el primer enunciado: “*Para nosotros el espíritu tiene a la naturaleza como presuposición suya, de la cual es él la verdad y, por tanto, lo absolutamente primero de ella*”, se distinguen estructuralmente tres niveles:

- (N 1) Entre el espíritu y la naturaleza existe la relación reflexivo-lógica de la “presuposición”.
- (N 2) Esta relación entre naturaleza y espíritu existe, porque esta relación es objeto de la experiencia “para nosotros”.
- (N 3) Desde un punto de vista filosófico, la relación entre naturaleza y espíritu se determina comparativamente de modo tal, que el espíritu es la verdad de la naturaleza y su absolutamente primero.

Tres preguntas

Sobre la base de esta diferenciación en niveles, en el marco de mi propuesta de interpretación resultan tres preguntas aclaratorias:

- (Pregunta 1) ¿Qué se entiende con la relación “presuponer”?
- (Pregunta 2) ¿Qué se entiende con la relación “verdad”, o mejor dicho, “absolutamente primero”?
- (Pregunta 3) ¿Cómo puede la relación del presuponer formar parte, de manera constitutiva, de la relación naturaleza y espíritu, cuando esta relación, después de todo, tiene lugar en la perspectiva del “para nosotros”?

Mediante la respuesta a estas tres preguntas, se demuestra la complejidad y la riqueza de la respuesta de Hegel a la pregunta por la relación entre naturaleza y espíritu.

Pregunta 1

La aclaración de aquello que Hegel entiende con el concepto del “presuponer”, se encuentra en la sección “reflexiones externas” de su *Ciencia de la lógica*. Como aquí se menciona, esta forma de la reflexión, que es ella misma un momento irrenunciable de la

estructura lógico-esencial general, tiene “una presuposición inmediata” y “presupone así un ser”; ella “encuentra a aquel como un algo tal a partir de lo cual ella parte”¹ (Hegel 1992). Si la naturaleza es dada para nosotros, sujetos finitos, como una presuposición, con ello, entonces, no se dice otra cosa más que el hecho de que nosotros, en cuanto sujetos finitos, no nos podemos explicar a nosotros mismos nuestra espiritualidad, tanto ontológica como epistémicamente, de otro modo salvo bajo la presuposición de una naturaleza que es independiente de esto espiritual.

La misma figura del pensar con la que Hegel intenta analizar filosóficamente nuestra conciencia cotidiana de la realidad, se encuentra también en el análisis de la voluntad, que Hegel realiza en la introducción de su *Filosofía del derecho* (1968). Allí, el argumento sostiene que una voluntad sólo es pensable como conciencia de la acción:

La ulterior determinación de la especificación (§6) constituye la distinción de las formas de la voluntad: a) En cuanto a la determinación es la antítesis formal de *subjetivo* y *objetivo*, como existencia externa, inmediata, es la voluntad formal como autoconciencia que encuentra un mundo externo; y en cuanto individualidad restituida en sí en la determinación es el proceso de *trasponer en la objetividad el fin subjetivo* con la intervención de la actividad y de un medio (Hegel 1968, 50-51).

Una conciencia de la acción presupone la existencia de una realidad independiente del sujeto, en medio de la cual los fines pueden y deben ser realizados activamente. Con ello, por un lado, se deduce necesariamente, para Hegel, la conciencia de la realidad del concepto de la subjetividad. Pero, dado que él no sólo analiza en su sistema el contenido del sistema de las convicciones del sujeto empírico, sino también, a la vez, la estructura categorial fundamental de la realidad en general, con esto se deduce también, por otro lado, la necesidad de la existencia de una naturaleza, cuyo ser-otro ante la idea Hegel lo identifica con su estructura causal y espacio-temporal. Dentro del conjunto total de sus premisas, Hegel integra así, a la vez, los aspectos de la realidad que son presupuestos y concebidos tanto por nosotros, en cuanto sujetos empíricos, como también por nosotros desde el punto de vista la razón observadora –y con ello también de las ciencias naturales–. En el marco de ambas actitudes frente al mundo, este realismo tiene su completa legitimidad, aunque desde el punto de vista de la filosofía especulativa, el realismo se reduce a un momento del despliegue de la idea.

Pregunta 2

En el §381 de la *Enciclopedia* el espíritu aparece con una doble función. En su forma no desplegada, el espíritu se revela en-sí [*an sich*] en la lógica, antes que él –luego del transcurso a través de la naturaleza– vuelva hacia sí mismo y en esta reapropiación se ponga para sí [*für sich*], es decir, antes de que alcance un concepto adecuado de sí mismo. Hegel pone a la base de su filosofía natural una estructura teleológica que está motivada por su doctrina de la idea y, por tanto, que está motivada filosóficamente. Se trata aquí del intento de Hegel por analizar y clasificar de tal modo a los fenómenos naturales, que su estructura conceptual sea reconocible en cuanto desarrollo de las categorías fundamentales de la subjetividad en general. Si bien esto es perfectamente compatible con la teoría moderna de

¹ Traducción del autor de la versión original de la *Ciencia de la Lógica*.

la evolución, debe diferenciársela estrictamente de un programa de explicación semejante. A diferencia de varios representantes actuales de la filosofía del espíritu, Hegel no ve que la tarea de una filosofía de la naturaleza y de una filosofía del espíritu sea proporcionada por explicaciones causales o posibles reemplazos de las mismas.

Entonces, la naturaleza es, por un lado, el resultado del desarrollo de la idea, es decir, del espíritu que es en sí [*an sich*], de modo que éste puede ser considerado como lo primero de la naturaleza. Por otro lado, el espíritu, en su forma de ser-para-sí [*für-sich-seienden*], es decir, en cuanto sujeto empírico como también en cuanto fenómenos sociales y producciones culturales, es el fin hacia el que la naturaleza misma apunta. En los términos de Hegel: el espíritu es su verdad, la que sólo puede alcanzar en la medida en que la naturaleza pase a ser espíritu. En este nivel del desarrollo idealista-lógico, la estructura reflexivo-lógica del poner y presuponer, a primera vista, no desempeña ningún papel. Pero esta impresión cambia, como se muestra en la respuesta a la tercera pregunta.

Pregunta 3

Si uno se pregunta por qué dentro de la filosofía del espíritu el auto-entendimiento del sujeto empírico, de las comunidades sociales o de las asociaciones culturales, señalado mediante el “para nosotros”, pertenece a la cosa misma, entonces la respuesta de Hegel es que el auto-entendimiento forma parte del concepto del espíritu, que su esencia [*Essenz*] o su ser-en-sí [*An-sich*], a la vez, es también para él. Dicho de otro modo: el auto-entendimiento, así como su desarrollo dentro de la historia, forma parte de manera constitutiva de su esencia [*Wesen*]. A eso se refiere Hegel cuando dice que el espíritu –cuya identidad es interpretada por él como “negatividad absoluta”, como autodeterminación interna– sólo puede ganar esta identidad en cuanto “regreso desde la naturaleza”.

La propuesta de Hegel, entonces, es: la esencia [*Wesen*] de los rasgos espirituales no se deja determinar independientemente del pre- y auto-entendimiento de los sujetos cognoscentes, a los que les corresponden propiedades espirituales. Para este auto-entendimiento es decisiva la relación proporcionada reflexivo-lógicamente del poner y presuponer, en la que la naturaleza opera, a la vez, como fundamento y polo de repulsión. Por un lado, esto es así porque nosotros, en cuanto sujetos empíricos, sólo podemos hacer comprensible lo espiritual sobre la base de la delimitación de la naturaleza. Por otro lado, este es el caso, porque los atributos específicamente espirituales o culturales del hombre sólo se realizan mediante un movimiento de suspensión y apropiación, para el que Hegel reservó el concepto de formación [*Bildung*]. En este movimiento, la naturaleza no es, por ejemplo, simplemente negada, sino precisamente –como también en el §381 de la *Enciclopedia* se lo llama– “superada” [*aufgehoben*].

III

Con esto, es cierto que en su concepción total, Hegel ha restringido la estructura reflexivo-lógica de la relación de naturaleza y espíritu a la perspectiva del “para nosotros” del sujeto empírico. Sin embargo, al mismo tiempo, la disposición general de su sistema, es decir, la estructura de su doctrina de la idea, muestra que esta dimensión forma un componente esencial del espíritu. A diferencia de los modelos de bifurcación y estratificación, este modelo hegeliano es adecuado para captar –si así se quiere– al pre- y auto-entendimiento del hombre, dado en la determinación de la relación entre naturaleza y espíritu, en un movi-

miento hermenéutico ontológico-objetivo. Con ello, Hegel puede tomar en consideración al culturalismo [*Kulturalität*] y a la sociabilidad de lo espiritual, y también puede escapar del positivismo secreto (o también abierto) de la filosofía del espíritu actual.

En este punto, parece razonable objetar que este atractivo rasgo de la concepción hegeliana sobre la naturaleza y el espíritu se debe a una construcción metafísica insostenible, a saber, su doctrina de la idea. Esta no sería, sin embargo, más que una teología vertida en pseudo-categorías filosóficas, que Hegel meramente aplica –aunque reconocidamente de manera genial– a un problema inapropiado.

No considero que esta objeción, que debe ser tomada en serio, sea, a fin de cuentas, convincente. Por un lado, esta objeción no es plausible porque Hegel exige poner fuera del concepto [*Begriff*] los elementos conceptuales centrales de la explicación religiosa del mundo, así como sus contenidos representacionales. Pero sobre todo, por otro lado, no hay lugar en el sistema de Hegel para un método que pueda fundarse independientemente de los problemas y, seguidamente, pudiera aplicarse a ellos. En consecuencia, de esto se sigue que el contenido de la doctrina de la idea misma no es otra cosa más que aquel potencial que se despliega en su producción, durante la estructuración de los problemas filosóficos. La única justificación que esta pieza central de la filosofía de Hegel puede tener y necesita es la prueba de su eficacia para resolver problemas. Sin duda, una justificación que sea independiente esta prueba no está a la vista. Sin embargo, ella no es ni posible ni necesaria.

El potencial para resolver problemas de la estructura sistemática fundamental de Hegel me parece todavía digno de consideración, como quise mostrar en esta contribución con el ejemplo de la relación entre naturaleza y espíritu. En todo caso, la pregunta sobre cómo el cerebro produce al espíritu –en caso que posea sentido en general– no es una pregunta que requiera una respuesta filosófica. Lo contrario ocurre, sin embargo, con la siguiente pregunta: ¿Cómo puede ser que una y la misma esencia [*Wesen*] pueda concebirse a sí misma y a su entorno, una veces como sujeto corporal-mental y otras como sujeto científico-objetivante, y que en ambas perspectivas a la vez experimente algo sobre sí misma? El modelo reflexivo-lógico de Hegel me parece un modelo prometedor para concebir apropiadamente esta pregunta. En el marco de este modelo se puede lograr conducir a la filosofía del espíritu fuera de la fascinada imitación de estrategias de explicación justificadas científicamente, ya sea que una filosofía del espíritu tal se la llame ahora funcionalismo, filosofía del cerebro o neurofilosofía.

Bibliografía

- Hegel, Georg W. F. 1992. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen (1813)*. Hamburg: Meiner Verlag.
- _____. 1968. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad.
- _____. 1994. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1999. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Madrid: Alianza.
- Kim, J. 1998. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.