

**EL PROFUNDO SUSTRATO DE LA CIENCIA
Y EL FÉRTIL HUMUS DE LAS CIENCIAS**

**[THE DEEP SUBSTRATE OF THE SCIENCE
AND THE RICH HUMUS OF THE SCIENCES]**

Félix Duque

Universidad Autónoma de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID11716>

Natal, v. 24, n. 43
Jan.-Abr. 2017, p. 145-174

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109



Resumen: Este ensayo atiende al momento seguramente más ambicioso de la historia de la filosofía: la conversión, en el seno del Idealismo Alemán del *modus exponendi* de aquella, primero en Crítica (Kant), luego en Doctrina (Fichte), en Sistema (Schelling), y finalmente en Ciencia (Hegel), al mismo tiempo que, en el *modus componendi*, la Metafísica se transfigura en Lógica. Ello supone, contra una interpretación manualística ya apenas seguida, no abandono o menosprecio por parte de Hegel de las ciencias experimentales, sino al contrario: una minuciosa utilización de las mismas como origen, condición y material de elaboración del propio desarrollo lógico, de manera que, mientras el plano de la exposición (el *methodus*) permanece relativamente fijo, el de la composición, mediado por la *Realphilosophie*, se modifica y altera al ritmo de las teorías y los acontecimientos del día de los hombres, como si su “peso” fuera dejando una huella en el reino lógico de las sombras.

Palabras clave: Idealismo Alemán; Kant; Hegel; Metafísica; Ciencia (Lógica); Matemática; Ciencias experimentales.

Abstract: This paper examines the probably most ambitious moment of the History of Philosophy: the transformation, at the center of the German Idealism, of Philosophy into Critique (Kant), Doctrine (Fichte), System (Schelling) and finally Science (Hegel), as regards the philosophical *modus exponendi*, and simultaneously the transfiguration of Metaphysics into Logic, in its *modus componendi*. Rejecting the old-fashioned handbook interpretations, I claim these transformations do not make Hegel neglect or contempt the experimental sciences. On the contrary, they prove he meticulously used the experimental sciences as origin, condition and elaboration material of the logical development, so that while the exposition level (*methodus*) remains relatively firm, the composition level, mediated by the *Realphilosophie*, is modified and altered according to the human theories and the human daily events, as if its “weight” left its traces in the logical realm of shadows.

Keywords: German Idealism; Kant; Hegel; Metaphysics; Science (Logic); Mathematics; Experimental Sciences.

Hay un momento asombroso en el pensamiento occidental. Y es que, en pocos años (de 1781 a 1812), se pasa en efecto del exilio de la filosofía, ignominiosamente expulsada del campo del conocimiento verdadero, a la exaltación de aquella, transfigurada en Ciencia, en *Wissenschaft*. Tal la hazaña portentosa del idealismo alemán.

La *Crítica de la razón pura* de Kant, ese formidable “omnidesstructor” (*des alles zermalmenden Kant*, según lo llamara notoriamente Moses Mendelssohn¹), 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 habría cumplido sería la instauración de perfecto escepticismo (así lo vio Salomon Maimon) e incluso de un fatalismo neospinozista, que en sus sucesores habría desembocado en el nihilismo (según Jacobi).

Pues 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 si embargo no parecía estar en disposición de alcanzar el propio rasero por ella exigido. La ciencia, para Kant, ha de presentar una unidad *arquitectónica* y erigirse como un *sistema*, caracterizado por el carácter *universal*, *necesario*, *sistemático* y *sintético* de sus conocimientos. Lo último, desde luego, constituye el rasgo fundamental: la *síntesis a priori* consiste en un proceder por construcción o exposición (*Darstellung*) de conceptos en la intuición pura. Pero es precisamente la filosofía la que no cumple ese 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)²: una síntesis referida tan sólo, pues, a una “cosa en general”, que establece “las condiciones

¹ 1974, III/2, 3.

² Kant, 1976, A 837/B 865. Desde ahora, citada directamente en el texto como *KrV*, según la paginación original.

bajo las cuales la percepción de la cosa 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”, 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: en efecto, sirve para impedir que el uso especulativo penetre en el campo propio de la razón, el de los principios prácticos (cf. *KrV* A 794/B 822).

Ahora bien, 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”).³ Pues si fuera posible construir (exponer) conceptos puros en una intuición *pura*, sí, pero *intelectual* y no sensible, de modo que en ésta se manifestara una Idea, entonces la filosofía alcanzaría el rango de sistema, esto es: de Ciencia, y aun de Ciencia suprema y, en el fondo, única, ya que sólo ella engendraría dialécticamente su propio punto de partida, su principio. Como es sabido, sería Fichte el que defendería una *autoposición* del propio Yo en su acción (una “acción-de-hecho” o *Tathandlung*, frente a los meros “hechos” de conciencia o *Tatsachen*).⁴ De este modo, la filosofía se cree con derecho a abandonar su humilde estatuto de amorosa tendencia al saber para erigirse en Saber propio, en Ciencia, y en Ciencia primera, ya que ella y sólo ella puede otorgarse a sí misma tal rango. Pero la cosa no resultó tan sencilla. En primer lugar, la conciencia intuita en la acción era una conciencia *inmediata*, de modo que la reflexión llegaba siempre demasiado tarde para “probarla”. Habría de ser admitida pues como resultado

³ Véase la kantiana *Erklärung* sobre la *Wissenschaftslehre* de Fichte, publicada en la *Allgemeine Litteratur-Zeitung* de Jena, núm. 109, de 28 de agosto de 1799. (Kant, *Ak*, 1902, XII, 370-371.

⁴ Cf. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (Fichte, 1971, I/1, 528).

de una acción tan absoluta como *inconsciente* que, por ende, sólo podría ser postulada como una hipótesis *sine qua non*. En segundo lugar, para fundamentar la dialéctica interna de la mismísima *Doctrina de la Ciencia* en el respecto práctico, Fichte debió admitir la existencia de un misterioso estímulo o “impulso” (*Anstoss*), venido aparentemente “de fuera”. Y en tercer lugar, ningún “hecho” de conciencia podía ser reducido sin resto a esa “acción de hecho” (o más precisamente: a la “acción que *pone* el hecho”), de modo que el entero sistema parecía tender románticamente a *unendliche Annäherung*, a una “aproximación infinita”: una *verdad* que *debe* ser, pero que nunca lo es del todo ni nunca lo será *absolutamente*, lo cual no es poca frustración para una *Doctrina de la Ciencia* que aspira a lo Absoluto.

Será Schelling quien recoja el problema de ese enigmático *Anstoss* 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* (definido, delimitado) con respecto a su actividad.⁵ Pero entonces, y contra Fichte, la identidad manifiesta en la autoconciencia es derivada, no originaria. La identidad última, la base del ideal-realismo schellingiano, será más bien la *tensión dinámica de diferencias*, esto es: la *Indiferencia* entre la aspiración a “ser igual a sí mismo” (producción) y la determinación (intuición), que pone límites a esa aspiración. Ambos, pues: tendencia infinita (lo ilimitable) y determinación (lo limitante) no serían sino los “bordes” del Absoluto, el cual –por decirlo con 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, como veremos, en su aceptación crítica de la matemática del infinito: el *cálculo*). De este

⁵ Cf. *System des transcendentalen Idealismus* (Schelling, S.W., 1858, 1/3, 392).

modo, lo que llamamos “yo” no sería, según Schelling, sino la *historia* de un reconocimiento en el interior 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”⁶.

Según esto, la “determinación” schellingiana no puede ser algo subordinado y secundario frente al “yo” (algo así como el “No-Yo” fichteano: un simple obstáculo a ir eliminando constantemente). No. Para Schelling, el “yo” se produce, sale a la luz en esa 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”. Éste no se reconoce a sí mismo *contra* la naturaleza (como en Fichte), sino *gracias* a la actividad incondicionada de ésta. Y a su vez, la naturaleza se reconoce sólo 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 recorrenlo Mismo: la Identidad, la cual sólo en ese quiasmo se manifiesta.

Esta grandiosa “historia del espíritu”, esta Odisea del reconocimiento de Sí (o más precisamente: del reconocimiento de la Identidad originaria a través de sus producciones), estaba 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*: mimesis, sí, pero no de los seres naturales, sino de la *physis*, de la fuerza creadora del mundo (aunque ciega, inconsciente). Así, la Naturaleza sería la

⁶ *Zur Geschichte der neueren Philosophie (Münchener Vorlesungen)* [1827]. S.W. 1/10, 97. Como señala inmediatamente antes Schelling, el fragmento con el que concluye su exposición de Kant y Fichte procede de un manuscrito de Erlangen, de 1822; en él resume su propia posición en el *System* de 1800, frente al *Anstoss* fichteano.

base y el origen del Espíritu, y éste a su vez la producción consciente, absoluta, de la Naturaleza. Toda la filosofía de la identidad schellingiana se condensa en este quiasmo, en el que los extremos se corroboran y enaltecen mutuamente en su contraposición.

Y sin embargo, con toda su grandeza, esa construcción no podía ser considerada *científica* a los ojos de Hegel, amigo y colaborador de Schelling en Jena. Y no lo podía porque su Idea última (la Identidad) es algo que queda siempre implícito, como un presupuesto indefinible e inefable. Eso no es Ciencia –dirá abruptamente Hegel–, sino un vacío “entusiasmo que comienza inmediatamente por el saber absoluto como por un pistoletazo (*wie aus der Pistole*)”⁷. Para el Hegel maduro, a partir del período de Nürnberg, la “fuerza interior” de la razón no podrá ser la naturaleza inconsciente, sino 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, no tanto a través de la naturaleza cuanto a través de los esfuerzos humanos por dominar a la naturaleza. A través, pues, en primer lugar, de los esfuerzos de las *ciencias particulares*, con las que Schelling parecía –al menos a los ojos de Hegel– limitarse a un mero *kokettieren*. Es cierto que la razón se da “figura” de naturaleza. Pero la razón *no es* la naturaleza; al contrario, ésta no es sino el *lugar* del reconocimiento de la razón consigo misma, de la razón que se sabe a sí misma en lo otro de sí; que se sabe, en suma, como *espíritu*.

De acuerdo con ello, no será el artista genial quien lleve a cumplimentación la “concordancia” de lo inconsciente y lo consciente, sino que será más bien el *científico (sensu hegeliano)* el que saque a la luz el “acuerdo” del espíritu finito (la autoconciencia) con el Espíritu infinito (la razón), a través de la *negación reflexiva* de la naturaleza. Tal “acuerdo” es justamente la Ciencia: “El

⁷ *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä.*) (Hegel, G.W., 1980, 9, 24). Con excepción de la *Enciclopedia* de 1830 (= *Enz.*), las obras de Hegel se citarán por esa edición.

espíritu que, de esta manera, se sabe a sí mismo como espíritu, es la *Ciencia*. Ella es la efectiva realidad (*Wirklichkeit*) y el reino del espíritu, un reino que él se edifica en su propio elemento” (*Phä. G.W.* 9, 22). Tal será la difícil empresa hegeliana: por una parte, y recogiendo como sus antecesores el desafío kantiano de la *Konstruktion* o *Darstellung*, es necesario dar prueba del Absoluto (o en su caso, más exactamente: es necesario mostrar cómo el Absoluto se *prueba* a sí mismo). Pero, por otra, el punto de partida de la Ciencia no podrá hallarse en una intuición *positiva*, ya sea sensible o intelectual, sino... en la propia Indeterminación o *Indifferenz* de sujeto y objeto que Schelling se habría limitado a *anticipar*, y que en Hegel sería el resultado de la dialéctica de la conciencia fenomenológica misma. Un resultado que, a su vez, implica la *experiencia*... ¿de qué habría de ser, sino de los ya mentados esfuerzos de los hombres por apropiarse mediante las *ciencias*, las técnicas y la política de una realidad al pronto ancha y ajena, en lugar de pretender fundamentar esos esfuerzos mediante esquemas abstractos y puramente formales?

Por eso, 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 mismísimas ciencias de un exceso de *formalismo*, o sea de una rígida rejilla aplicada desde fuera al rico contenido de la experiencia: un contenido obligado a ajustarse a la fuerza a esquemas preconcebidos y supuestamente “racionales”, bien sea mediante una fantástica yuxtaposición analógica de lo formal (lo “deducido”) y de lo material (lo recogido a partir de los resultados de la investigación empírica: tal sería el caso de la romántica *Naturphilosophie*), bien sea por una subsunción del fenómeno bajo la ley, a través de un *dispositivo* 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. Desde luego, Hegel tomará decididamente partido por las ciencias experimentales contra el formalismo romántico, dado que las primeras estarían al menos apuntando a la

Ciencia, de la cual son condición y origen. En efecto, y dicho abruptamente: la Ciencia vive y se desarrolla justamente de la resolución e integración por la “asunción” (*Aufhebung*) de las contradicciones presentes en el mismo proceder científico e histórico, de manera que las ciencias están por así decir *inscritas ab initio* en la dialéctica de la Ciencia.

Según esto, la tarea de una filosofía que –por decirlo con Kant– pretenda ser considerada como Ciencia ha de consistir en *integrar* el carácter *historisch* de eso que se llama “realidad” y las determinaciones formales, propias de la lógica y de la matemática. Sólo que “integración” no significa ni *yuxtaposición* (romántica) ni *subsunción* (propia de las ciencias experimentales), sino *concepción* de particularidades, articuladas como lo universal concreto. Tal es la “cosa principal, que consiste en expresar el concepto mismo o el significado de la representación sensible” (*Phä. G.W.* 9, 37). Entiéndase esto *ad pedem litterae*: “concepto” y “significado de la representación” es algo que se da en *una y la misma operación*. Expresar el concepto es ya desentrañar el significado, la *Erörterung* o “localización” de lo existente, dentro de una estructura dinámica, autogenética.

Ahora bien, las ciencias experimentales, según Hegel, aportan *parcialmente* ese significado. Ciertamente, la Ciencia tiene su “comienzo” en la empiría. Pero un comienzo (*Beginn*) es a lo sumo un punto de partida, no la verificación de un aserto, ni menos aún el verdadero “inicio” (*Anfang*) de la Ciencia. En este sentido, diríamos hoy que no son las ciencias la culpable de esa confusión, sino el “verificacionismo cientificista”. Y es que, para Hegel, y contra una creencia tan difusa como difícilmente erradicable, si se comienza por lo empírico no es para que lo arduamente conquistado en el plano intelectual tenga que regresar a lo “dado”, a fin de *justificarse*. No. A la naturaleza no se regresa, sino que *de ella se sale* (al igual que en el plano político *exeundum est a statu naturae*). Por ende, en defensa de lo que las ciencias *hacen de hecho*, y contra lo que muchos científicos *creen* estar haciendo (de manera burda-

mente *metafísica*, por lo demás), dice Hegel lapidariamente que: “ni siquiera los animales son tan tontos como estos metafísicos, pues se lanzan sobre las cosas, las agarran, las cogen y las devoran”⁸. Y es que en la mismísima física (autodenominada, no sin incoherencia, como “empírica”), afirma Hegel: “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 sólo *por el modo y manera de pensar*; ambas son conocimiento pensante (*denkende*) de la naturaleza”⁹.

Si esto es así, ¿en qué podrá consistir, en general, esa diferencia en el “modo” de pensar de las ciencias y el de la filosofía? Al respecto, 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; *W.* 8, 168). Pues bien, (1) las ciencias se mueven en el primer nivel; (2) su desarrollo les conduce necesariamente a contradicciones, propias del segundo nivel, que es precisamente el lugar de conexión –y de fricción– entre las ciencias y la filosofía; y (3) esas contradicciones son « asumidas » (*aufgehoben*) por la filosofía “real” (por usar la terminología de Jena), y localizadas (*erörtert*) en fin conceptualmente en la Ciencia de la Lógica. De acuerdo con la doctrina hegeliana, pues, las ciencias, que operan al nivel del entendimiento (*Verstand*), toman por “cosas” fijas, o sea por *referentes* de sus “representaciones” o *Vorstellungen* (a las que el científico llama “conceptos”), algo que no es sino una *operación relacional*, de modo que las ciencias, con su parcelación y especialización (por otra parte, absolutamente necesaria), pretenden parcelar y fragmentar un proceso que es global (ignaras como están de que “lo verdadero es el Todo”: *das Wahre*

⁸ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §246, Z. (= *Enz.*). Cito por la 3ª ed., de 1830, recogida en *Werke* (= *W.*) (Hegel, 1970, 9, 19).

⁹ *Einleitung zur Philosophie der Natur* (según la compilación de K. L. Michelet); *W.* 9, 11.

ist das Ganze), presentándose en cada caso, al menos en lo relativo al “contexto de justificación”, 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*; en cambio, y hablando con todo rigor, para Hegel “Ciencia” habría de ser un *singulare tantum*, aun cuando él mismo incumple esa norma, al hablar de *philosophischen Wissenschaften*).

Con todo, y a pesar de ese empeño de emancipación y autonomía por parte de las ciencias, una cosa es indudable para Hegel: sin ellas no hay filosofía (de la naturaleza o del espíritu), ni tampoco Ciencia (de la lógica). Y ello, como se nos advierte desde el inicio mismo de la *Enciclopedia*, se debe al: “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; *W.* 8, 41). Este “volverse” sobre lo representado es la *reflexión*. Ahora bien, las ciencias, desde luego, reflexionan; de lo contrario, serían incapaces de articular sus conocimientos en un sistema. Sólo que esa « reflexión », esa “vuelta” choca con la *prosa* científica, esto es: con su actividad progresiva, directa (tal es el conocimiento *sintético* en Kant, como se sabe), desde el momento en que sus “razones” (*Gründe*) parecen provenir del “exterior”, de las cosas “de ahí fuera” (signifique ello lo que se quiera), a la vez que esas mismas cosas son *juzgadas* como *casus datae legis*: una evidente contradicción, pues, que las ciencias pretenden ocultar suprimiendo asintóticamente las diferencias (entre las ocurrencias fenoménicas) en beneficio de la Ley (que sólo debe ser idéntica a sí misma, y por ende diferente de las diferencias que ella, sin embargo, subsume). Para escapar de esta crasa contradicción, las ciencias recurren entonces al *principio de razón suficiente*, o sea a un círculo entre el fundamento (*Grund*) y lo fundamentado, anunciando así donosamente “que la esencialidad verdadera de algo” consiste en que ese “algo” “tiene su ser en otra cosa que, al ser lo idéntico-consigo de lo

primero, constituye su esencia” (*Enz.* § 121, *Anm.*; *W.* 8, 248). Pues bien, las ciencias (y con ellas, también el derecho y la moral: véase el *Zusatz*; *W.* 8, 251) no pueden salir, según Hegel, de esta reflexión *esencial* (“esencialista”, diríamos mejor) y puramente formal, oscilante entre la vacua tautología (“fundamentar” significa asignar a lo fundamentado un fundamento que le sea *propio*, e.d.: un fundamento que *ya de siempre sea* eso que él es, o mejor: eso que él *debe ser*) y la transformación *ipso facto* de ese círculo en una más alta contradicción: la que hay entre el *fundamento* y la *existencia* de algo (*punctum doliens* tanto de Kant, con su *esquematismo*, como de Schelling, con su *Natur – in Gott*). Y entonces no hay modo de escapar –en el plano del entendimiento– al siguiente dilema: 1) o bien esas “razones” no son sino eso: “una buena razón” (*Enz.* § 122; *W.* 8, 253), cuya eficiencia dependerá exclusivamente de las *condiciones concomitantes*; 2) o bien no son tanto razones sino “causas”, y entonces son ellas mismas, a su vez, “cosas existentes”, en una clara *petitio principii* (cf. *Enz.* § 123). Veamos por lo pronto esta íntima contradictoriedad (contra la que –según Hegel– se estrellan sin remedio las ciencias) en el caso de la más alta de las disciplinas, la rival de la filosofía: las *matemáticas*.

En 1761, la Academia de Ciencias de Berlín había instituido un premio (para ser fallado en 1763) con el fin de dilucidar si las verdades metafísicas eran parangonables en su “evidencia” (vale decir, en su cientificidad) a las geométricas. Kant se presentó al mismo (y no lo ganó él, sino Mendelssohn) con un escrito –inspirado por Crusius– que abriría el camino de sus 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, la cual “ha de meditar acerca de lo general *in abstracto*.”¹⁰ Pero aquélla paga bien caras su fuerza de convicción y su exactitud, ya que sus fundamentos serían arbitrarios (de ahí,

¹⁰ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.* Ak. II, 279.

dicho sea de paso, los constantes intentos de basar la matemática en la *lógica*, ya desde Lambert y Ploucquet), sin poder llegar jamás a la “segura experiencia interior” (*op. cit.*; Ak. II, 286) propia del *análisis* metafísico, que parte de los hechos concretos como “material” de elaboración, sometido al punto a procesos de esclarecimiento y de reflexión. He aquí pues un resultado bien paradójico: la certeza y exactitud matemáticas se refieren a formas posibles de objetos, sin que sea hacedero “saltar” de esas formas a seres realmente existentes; en cambio, el análisis metafísico procede siempre mediante abstracciones, a pesar de la seguridad de su base: la existencia de los objetos, *sentida* interiormente.

De esta manera propulsaba el joven Kant una maniobra de alto bordo, que Hegel llevará al extremo. Ésa será en efecto 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* (impresa el 18 de octubre de 1801; pocos meses después de haber sido descubierto el asteroide Ceres, contra la hipótesis –basada en el *Timeo*– de las dos últimas páginas del opúsculo sobre la «necesaria» proporción de las distancias interplanetarias).

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 encontraba 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. 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 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. [1817] § 211, Anm.; G.W. 13, 128).

Hegel apunta así al corazón mismo de la física-matemática, aunque sea por demás palmario que confunde la inercia newtoniana con la fuerza centrífuga (algo 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). 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, aun subrepticamente, habría dado a entender que el trazado de líneas arbitrariamente postuladas ha de corresponder a *trayectorias* de cuerpos reales. El caso es que la “demostración” newtoniana de las órbitas de los planetas se limita de hecho a postular para aquéllas 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 (cf. *loc. cit.*). En una palabra, Hegel acusa a la física newtoniana de una verdadera *metábasis eis allò génos*: un salto de la abstracción cuantitativa a la realidad empírica. Por lo demás, éste sería un «salto» análogo al de los *Naturphilosophen* románticos, que irreflexivamente yuxtaponen determinaciones psicológicas, matemáticas y físicas. ¡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 “con-

cepto” 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, bien 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, sosteniendo la creencia, bien asentada en la modernidad desde Hobbes, de que el pensar puede reducirse en última instancia a *cálculo*. Ejemplo palpable de este reduccionismo y de sus nefastas consecuencias lo encontrará Hegel en Bardili y su “cruzada” contra los kantianos¹¹. 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 la *prima philosophia* por un “nuevo” pensar). Pero por otra, esa absorción es un radical empobrecimiento de las metafísica... y de la propia lógica: un intento –radicalmente antihegeliano *avant la lettre*– de pensar la pura “Positio & Perfectio” de los conceptos, *sin negación alguna*. No en vano dedica Bardili su “monumento” (*Denkmal*) a los “salvadores en Alemania del enfermo entendimiento escolástico”, a saber (entre otros): Philipp Casimir Schlosser, Johann August Eberhard (el leibniziano recalcitrante, famoso por la contundente respuesta que en 1790 diera Kant a sus críticas) y Friedrich 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*). En un hiperleibnizianismo bastante pintoresco, Bardili reduce todo pensamiento a cuenta, y todo pensamiento filosófico a *potencia* de esa cuenta, esto es: a

¹¹ Bardili, 1800.

cálculo consciente: “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” (*op. cit.* § 1, p. 1). Es obvio que de ahí a la creación del mundo a partir del cálculo no hay sino un paso, que Bardili dará alegremente. De modo que todo acaba por convertirse en una 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”¹². Véase por ejemplo la “definición” que da Bardili del pensamiento: “Así pues, al hecho de poder repetir infinitas veces A, en cuanto unidad, en A, A, A etc., lo denominamos pensar”¹³.

Más allá de esas inocuas formulaciones, y sin negar desde luego la utilidad *didáctica* de ilustrar demostraciones lógicas mediante fórmulas matemáticas, Hegel apuntará 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.”¹⁴ 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

¹² *Op. cit.* § 3, p. 2.

¹³ *Op. cit.* § 1, p. 1.

¹⁴ *Wissenschaft der Logik* (= *WdL*); G.W. 11, 131.

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 la que proporciona conciencia y verdad a la matemática misma (cf. *WdL*; *G.W.* 21, 207), así como la que toma su relevo cuando ésta –siguiendo el rigor de su propio método– choca con las contradicciones de la “matemática del infinito”.

Sin embargo, es importante señalar que Hegel no se opone en absoluto a la función y valor de la matemática, sino a la transferencia –según él, catastrófica– de sus demostraciones a la filosofía, situada en un nivel superior. Y de esa transferencia indebida es culpable –afirma– buena parte de la filosofía moderna, no desde luego la propia matemática. Al contrario, en sus más altas manifestaciones dejaría ver a las claras aquello que una metafísica matematizante intentaba ocultar por todos los medios, a saber: el valor y sentido 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*; *G.W.* 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: van dirigidos 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 criaturas).

Sólo un pensador de esta 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 –inscritos 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.¹⁵ 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*)”, y el infinito de la imaginación, consistente en “una contradicción absoluta, irresuelta” (*GuW*; *G.W.* 4, 355), a saber: la creencia de que las cosas singulares son seres independientes y existentes de suyo, con lo cual se dispara el progreso *al infinito*, irresoluble para el entendimiento, como muestran las antinomias kantianas.

Y por el otro lado, esto es el de una afirmación absoluta del estilo del Yo fichteano opuesto a todo lo finito, lo único que nos queda, según Hegel, es una identidad formal, puramente abstracta: en el fondo, la pura *nada*, resultante de la ecuación: “+A –A = 0” (*GuW*; *G.W.* 4, 358). Ese “Yo” o “pensar puro” (identificado también *ad locum* por Hegel con la razón kantiana; cf. *G.W.* 4, 359) no es sino la subjetivización del “infinito metafísico”, absolutamente separado de todo lo finito (con lo cual se lo convierte *eo ipso* en algo finito, a su vez, ya que tiene “enfrente” algo que no es él).

¹⁵ *Glauben und Wissen* (desde ahora cit. en texto como *GuW*). En: *Jenaer Kritische Schriften* (*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*; *G.W.* 11, 162.

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 suma. 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*; G.W. 11, 154) conduce a una contradicción que permite a la consideración filosófica solucionar el problema del infinito. Dicho más concisamente: el paso al límite no es ya un límite cuantitativo¹⁶, 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. G.W. 7, 18). La metafísica moderna, llevada –añadiría yo– de un prejuicio teológico, no puede entender es aquello con lo que *opera* la matemática, a saber, que: “Estas magnitudes, determinadas en cuanto tales, *son* [se dan] *en su desvanecerse*; no *antes de ello*, pues entonces serían magnitudes finitas; ni *después* de ello, pues entonces no serían nada” (*WdL*; G.W. 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

¹⁶ *Logik und Metaphysik*; en *Jenaer Systementwürfe II* [1804/05]; G.W. 7, 15.

una comprensión 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, el “ser finito” de lo ente en total significa estar asumido (superado-y-conservado: *aufgehoben*) en su 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 igualmente 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 (*aufgehoben*) 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 (*G.W.* 7, 36). Como si dijéramos, con Heráclito, que Dios vive la muerte de las cosas mortales (no que viva *de* ellas, sino que él consiste en esa Muerte).

En conclusión: el paso al límite, es decir la transición de una razón matemática (entre magnitudes finitas) a una razón de diferenciales (dx/dy : relación interna de diferencias infinitamente variables), *ya no* es susceptible de consideración matemática, sino filosófica: tal es 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 aquélla, “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.; *W.* 8, 57). La filosofía sería pues, para Hegel, una “buena digestión” de aquel-

lo que para las ciencias resulta indigerible. Cuestión de estómago espiritual.

Por otra parte, 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*. De modo que aquello que 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* 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.; W. 8, 50).

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 no parece sino que 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.; W. 8, 52). 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; W. 8, 47).

Hegel, ¿empirista? Pero ya vimos hace tiempo que esa “concordancia” reivindicada por el empirismo como criterio último de verdad no es en realidad sino un “acuerdo” de lo natural con lo racional, del cual es aquél manifestación y figura. De manera que no puede el científico (itampoco 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, y que tiende a hacer de la experiencia una determinación omnimoda, 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.; W. 8, 58).

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.; W. 8, 15). Por otro, empero, se nos ha dicho que el hecho ha de ser copia (*Nachbildung*) de la actividad del pensamiento, la cual es ori-

ginaria (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” (aún “superiores”), propios de la filosofía. Lo verdadero es el Todo. Sea. Pero el Todo está ya *ahí* desde que la conciencia humana tiene inicio, por vasta que ella sea en ese estadio. Ni la física ni (*a fortiori*) la filosofía conocen más “entes” que los de la experiencia sensible; su tarea liminar consiste más bien en cuestionar 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 los 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, entonces?

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”. Lo *lógico*: esa “esfera” de determinaciones puras, no deja de ser, como Hegel repite una y otra vez, un mundo *abstracto*, artificialmente separado por el filósofo 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; W. 10, 393). Sólo que, de esta manera, se tiene la impresión de que aquí se está pasando (*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 supuesto y a lo lógico como conclusión (cf. §576; W. 10, 394), 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; W. 10, 394).

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, 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”) es en cada caso el Todo, pero desde una perspectiva que se va corrigiendo y articulando cuando cambia su posición, 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, quedará natural y lógicamente “puesto” 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. 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 humana (técnica, científica, ética, etc.) el *lugar móvil* del reconocimiento de la coincidencia entre la naturaleza y lo “lógico” (segundo silogismo). Y por último: también la naturaleza ve enriquecido su significado (sin que éste cambie la 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. 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”, en cuanto presupuesto del segundo silogismo es ya *de antemano* una naturaleza “científica y técnica”, 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 presupuesto: el espíritu; ella es el « fondo » de éste, que ahora sale a la superficie.

La “naturaleza” es pues, en cada nivel de consideración absoluta, *negatividad y exterioridad*.

1º) Lógicamente, ella es “el *desecho* [o 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*. Esto no significa empero 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. La necesidad de la ley, por sí sola considerada, es algo tan abstracto, unilateral y fallido, como los fenómenos aislados, “suelos”: es la diferencia (desviación, transgresión) la que *forma* la ley (*Gesetz*), en cuanto expresión del ser “puesto” (*gesetzt*) de las diferencias.

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, pero absolutamente necesarias para, de rechazo, reconocer la necesidad de la ley (a saber: reconocer que la ley es necesaria, y que es necesario que haya ley). 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” lo “lógico”. Lo necesario del ciclo natural es disgregado “astutamente” por él como *posibilidades* de su propia realización. De este modo ve “cartesianamente” en lo natural lo imperfecto de su situación primera, y por ende, *ipso facto*, la perfección a que él aspira (a saber, ser sí mismo, y no el elemento de un conjunto: un mero *casus datae legis*): “Lo imperfecto, en cuanto lo contrario de sí en él mismo, es la contradicción, que desde luego existe, pero que jus-

tamente en el mismo respecto ha de ser superada (*aufgehoben*) y resuelta, la tendencia, el impulso de la vida espiritual en sí misma a quebrantar el vínculo, la corteza de lo natural (*der Natürllichkeit*), 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”¹⁷. El trabajo, las técnicas humanas, se sirven así de las ciencias naturales para dar astuta orientación a las fuerzas enfrentadas de la naturaleza y ponerlas al servicio del hombre.

Por tanto, fenomenológicamente hablando (y en general, dentro de la esfera del espíritu subjetivo), el hombre va a la naturaleza como fondo de procedencia y también de provisión, contra el cual arremete tecnocientíficamente (tal el tema que subyace al capítulo V de la *Fenomenología*) 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” construida por él al socavar, ahuecar o, en todo caso, elaborar la antigua: es la segunda naturaleza del mundo *ético* (véase el cap. VI de esa obra).

3º) Esa misma “naturaleza segunda” es vista al pronto por el individuo como algo *exterior* que niega inmediatamente su albedrío: es, en el desarrollo *enciclopédico*, el mundo de las leyes formales, del derecho *abstracto* (se hace en efecto abstracción de las diferencias individuales, para que todos los hombres sean iguales ante la ley... y ante el Mercado): administración legal de una “naturaleza” profanada, arrasada, y por ende igual de abstracta que el derecho que la parcela y distribuye (pues, en principio, está a disposición por igual de todos). Sólo que, ¿a qué viene esa emergencia de una naturaleza literalmente *trabajada, idealizada*? ¿Por qué no se conforma el hombre, como los demás animales, con su “nicho ecológico”, plegándose a él? ¿Qué hace de él un “animal excéntrico”, una *aberratio a centro*, que diría Schelling? Obviamente, ello se debe a que él se da cuenta de sus propias necesidades: las inhibe, controla, organiza y satisface ordenadamente.

¹⁷ Hegel, 1944, p. 138.

Pues saber lo que a uno *le falta* es anticipar la propia perfección y completud futuras. Y ello no puede ser aportado por la naturaleza según la considera Hegel, encerrada en el círculo tedioso de la necesidad/contingencia. La convicción de esa falta le viene pues al hombre 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 diferencias contingentes, así también lo “artificial”, propio del reino de la *libertad*, señala y separa de sí –reintegrándolo luego dialécticamente en la esfera ético-política– las “faltas”, la opacidad que resiste al artificio, y considera ese *resto* como algo “*natural*”.

Desde esta más alta perspectiva, es cierto que las ciencias naturales han *surgido* a partir de necesidades naturales; pero tienen su *origen*, su *arché*, en la esfera espiritual. Sólo hay ciencias naturales en el Estado. Éste las promueve y fomenta para su propia conservación y promoción. No existen en este sentido “ciencias puras”, dedicadas a calmar el anhelo contemplativo del hombre. En verdad, las ciencias son la *abstracción de la operatividad del Estado*, esa “sustancia ética” que integra dentro de sí su propio fondo y base: la sustancia natural (*sensu lato*: el territorio nacional y sus recursos, y las estructuras de parentesco y de fijación inmediata al país).

Pero si esto es así, ¿de dónde procede entonces la tensión hacia la *universalidad ecuménica*, esa característica inalienable de las ciencias, en virtud de la cual intentan siempre escapar de las artificiosas particularidades de las fronteras, las razas, los credos y las lenguas? No desde luego de los Estados, enzarzados en continuos conflictos entre sí, sino... de la Filosofía y, de modo supremo, de la Ciencia de la Lógica, expuesta primero en el Sistema y operativa luego en las Filosofías de la Naturaleza y del Espíritu. Una Ciencia que, a través de esa “filosofía real”, es a su vez resultado de las ciencias, las técnicas, la organización jurídica, socioeconómica, estatal y religiosa. Un perfecto bucle (demasiado perfecto, a la verdad, como para no sospechar de él) cierra así en

Hegel el círculo de círculos de las ciencias, de la filosofía y de la Ciencia, allí donde surgimiento empírico, necesidad científica y libertad filosófica se compenetran.

Todo ello, sin embargo –y espero que se me permita mostrar *ex abrupto* este último matiz no hegeliano–, tendrá en todo caso validez *mientras haya tiempo*. Pues la Naturaleza, en sus distintas “variaciones de significado” (*Bedeutungsverschiebungen*), parece haberse aliado secreta y subrepticamente, a las espaldas de Hegel, con el Dios de Heráclito y, más aún, con el Dios de un cristianismo trágico, negándose así obstinadamente, una otra vez, a cerrar el círculo de la Ciencia: el círculo del Sí mismo. Algo de ello barruntaba ya la vieja sabiduría griega, todavía no “convertida” a las ciencias, ni a la Ciencia, cuando elogiaba y a la vez condenaba al hombre, *tò deinótaton*:

*Pantopóros · áporos ep'ouden érchetai
tò méllon · Áida mónon
pheûxin ouk epáxetai ·*

(... inexhausto en recursos. Sin recursos no le sorprende
azar alguno. Sólo para la muerte
no ha inventado evasión).

(*Antígona*, vv. 359-361¹⁸).

¹⁸ Sophokles, 1958. Dejo constancia de que en la ed. Dindorf (*Poetarum Sceniorum Græcorum, Æschyli, Sophoclis, Euripidis et Aristophanis, fabulæ superstites et perditarum fragmenta, ex recognitione Guil. Dindorf*. Londini: apud Parker et Socios 1893, p. 142 (aquí, vv. 360-362)), no existe el punto alzado (·) de separación entre las dos palabras iniciales, lo cual dio lugar a la interpretación “trágica” que hace Hölderlin de ese primer estásimo de la obra, seguida por Martin Heidegger, en *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer. Tübinga 1976⁴, p. 112. Pero ésa es otra historia.

Referencias

BARDILI, Christoph Gottfried. *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: Löfflund, 1800. (reimpr. en Culture et Civilisation. Bruselas, 1970).

FICHTE, Johann Gottlieb. *Werke*. Ed. I. H. Fichte. Berlín: de Gruyter, 1971.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie der Weltgeschichte. Erster Band: Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. G. Lasson. Leipzig: F. Meiner, 1944.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke (= W.)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke (= G.W.)*. Düsseldorf: [s.n.], 1980.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften (= Ak.)*. Ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlín: G. Meiner, 1902.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. R. Schmidt. Hamburgo: F. Meiner, 1976.

MENDELSSOHN, Moses. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes - Vorbericht [1785]*. En: MENDELSSOHN, Moses. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm J. *Sämmtliche Werke (= S.W.)*. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta, 1858.

SOPHOKLES, *Antigone*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

Artigo recebido em 29/03/2017, aprovado em 21/04/2017