

# Mecanismo y teleología en la *Lógica* de Hegel

EDGAR MARAGUAT

*Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento*

*Universitat de València*

edgarmaraguat@gmail.com

**Resumen:** ¿Cómo hay que entender la tesis de Hegel en la *Lógica* de que “la teleología es la verdad del mecanismo”? La afirmó contra Kant, desde luego; a saber, contra la posibilidad de que lo que parece teleológico sea sólo mecánico; pero no en el sentido de un compromiso *dogmático* con la realidad de fines naturales y tampoco en el de una refutación del mecanicismo como la que Fichte busca con su radicalización de la filosofía trascendental. Aquí se examina qué posibilidades quedan abiertas cuando se cierran aquéllas.

**Palabras clave:** mecanicismo, filosofía trascendental, fines naturales, realismo, especulación

**Abstract:** How should one understand the claim that “Teleology is the truth of Mechanism” advanced by Hegel in the *Logic*? It certainly opposes Kant’s position in denying the possibility that what seems to be teleological is only mechanical, but not in the sense of a *dogmatic* commitment to the reality of natural ends or in the sense of a refutation of mechanicism as in Fichte’s radicalization of transcendental philosophy. I examine in this paper which alternatives remain open once these are discarded.

**Key words:** mechanicism, transcendental philosophy, natural ends, realism, speculation

Hallamos en la *Wissenschaft der Logik* la afirmación, inaudita, de que “la teleología es la verdad del mecanismo”.<sup>1</sup> A ella se llega en un tramo decisivo en el que se está a punto de pasar a hablar, por fin, de la Idea, el objeto genuino de la ciencia filosófica tal y como Hegel se la representa.<sup>2</sup> Este emplazamiento es indicativo de la importancia del asunto, generalmente reconocida. También lo es el contexto teórico en el que Hegel enmarca la cuestión: la “antinomía” entre mecanismo y teleología es una especie —o figuración— de la antinomía entre necesidad y libertad, y bien se puede decir que el interés primero del programa filosófico de Hegel es resolver o, mejor dicho, superar, de un modo particular, el conflicto entre estos conceptos.<sup>3</sup> Que en efecto es una de sus especies o que en el fondo son la misma, como Hegel llega a decir,<sup>4</sup> es

<sup>1</sup> Cfr. Hegel 1812–1816, cap. 6, pp. 437 y s., 440 y 444.

<sup>2</sup> Cfr. Hegel 1821, § 1, Observación.

<sup>3</sup> Cfr. Hegel 1801, pp. 13, 45, 53, 63, 66, 79 y s., entre otras.

<sup>4</sup> Cfr. Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 442.

algo que tanto él como Kant dan por establecido y yo supondré en lo que sigue.<sup>5</sup>

La interpretación de la afirmación es, en consecuencia, una interpretación del sistema.<sup>6</sup> Ella ha dado lugar, no podía ser de otra manera, a glosas y comentarios que se han anulado recíprocamente. Últimamente han proliferado en dos variedades predominantes, a las que objetaré en su momento. Mi contribución a la aclaración del sentido en que la teleología es la “verdad” del mecanismo consistirá en lo siguiente.

Primero, volveré a considerar la intención polémica con la que Hegel blande su conclusión, apuntando a Kant. Voy a defender que Hegel considera que la obra de Kant, en este punto, deja abierta la posibilidad de que el mecanismo sea, a la inversa, la verdad de la teleología, eventualidad que el idealismo de Hegel pretende despachar (sección 1).

Luego pasaré a examinar, con toda la brevedad que creo tolerable, algunos comentarios representativos (sección 2). Según lo dicho, los organizaré bajo dos rúbricas chatas: las interpretaciones “ontológicas” (de, por ejemplo, Findlay, Düsing, Burbidge, Ferrini) y las interpretaciones “trascendentales” (de, por ejemplo, deVries, Kreines, Stekeler-Weithofer). Las primeras concuerdan en que Hegel afirma la *existencia* de verdaderos organismos y, por consiguiente, de causas finales en la naturaleza (y, luego, por añadidura, en lo humano), y que la aseveración sobre el mecanismo y la teleología señala una *prefiguración* o anticipo de lo teleológico en lo mecánico natural y químico. Las segundas, en cambio, vindican que el asunto sobre el que Hegel se pronuncia en ese lugar de la *Lógica* es la *explicación* de lo mecánico, explicación que sólo se podría entender, a su vez, en términos teleológicos o en un contexto teleológico (y, en definitiva, práctico-humano).

Creo que hay buenas razones para no dejarse persuadir por ninguna de estas interpretaciones, aunque es complicado idear una alternativa que no sea un nuevo ejemplar de esas variedades o una mezcla inconsis-

<sup>5</sup> Desde el punto de vista de Hegel, esto se podría razonar diciendo que tanto en la física de la naturaleza orgánica, como en la filosofía de la acción intencional, está en juego si hay conceptos que se dotan a sí mismos de objetividad, efectividad y exterioridad. O, dicho en términos aristotélicos, si hay fines que obran como causas. Es Kant quien define el “fin”, genéricamente, como “el concepto de un objeto en la medida en que contiene a la vez el fundamento de la realidad de ese objeto” (Kant 1790, B xxviii; se cita según la paginación de la segunda edición original: B).

<sup>6</sup> James Kreines (2004) ha puesto esto de relieve recientemente, ligando la discusión de la tesis de Hegel sobre el mecanismo a la cuestión del “philosophical appeal of the *Logic* project” (p. 38).

tente de ambas.<sup>7</sup> A la búsqueda de esa alternativa, propongo comparar, también brevemente, la afirmación de Hegel a la que me refiero con la reivindicación de la teleología en la obra de Fichte (sección 3), que no se suele llevar a cabo.<sup>8</sup> Esta omisión podría no ser lamentable, pues el mero hecho de que Fichte suscriba o hubiera de suscribir la afirmación de Hegel no prejuzga unanimidad teórica alguna. Por lo común, los duros análisis de la obra jenense de Fichte en los primeros escritos de Hegel (1801–1802) han llevado a los simpatizantes de este último a no buscar en aquélla claves para desentrañar su sistema especulativo preferido, el “verdadero idealismo”.<sup>9</sup> Sin embargo, la hoy deplorada narración habitual sobre el desarrollo del idealismo de Kant a Hegel, en la que la producción de Fichte de los años 1790 es un capítulo de transición, acierta al ver en Fichte un precursor del denuedo de Hegel por levantar un sistema ni estrictamente trascendental ni en el fondo dogmático o, más concretamente, un sistema que asciende hasta el principio del idealismo trascendental (por así decir, por su interior) —un principio de “identidad”, tanto para Fichte como para Hegel como para Schelling— y al hacerlo lo transforma. Por ello, creo que mi deseo de zafarme de las interpretaciones habituales de la afirmación hegeliana de la teleología, en las que Hegel aparece bien como un neodogmático, bien como un nuevo filósofo trascendental, ha de llevarnos a considerar hasta qué punto Fichte bosquejó una vía inédita por la que Hegel habría prosperado.

Con todo, doy finalmente por buenas las razones que Hegel mismo esgrime para no aceptar el punto de vista de su predecesor (sección 4), lo cual nos conducirá a cierto *impasse* dialéctico, aunque, ciertamente, no en vano. Cuando quedan a la vista las limitaciones y dificultades de las interpretaciones corrientes, también se hacen visibles las condi-

<sup>7</sup> De hecho, los puntos de vista de John N. Findlay y Willem A. deVries sobre este asunto son difíciles de catalogar, y no tanto, creo, por la naturaleza procustea de mi división, cuanto por la acumulación de sugerencias dispares en sus trabajos sobre el significado de la teleología para Hegel (sobre deVries, *cfr. infra*, nota 28).

<sup>8</sup> Una notable excepción en este terreno la representa Robert B. Pippin (Pippin 2008, p. 37; *cfr.* pp. 62 y s.). James Kreines, por su parte, en su interesantísimo argumento sobre la correcta interpretación de las tesis de “La teleología” en la *Lógica* (Kreines 2004), sí concede un papel al modo en que Hegel evita una apelación fundamental a una forma supuestamente inmediata de conocimiento autoacreditativo, como la que encontramos en Fichte, pero no compara sus respectivas opiniones generales sobre la teleología.

<sup>9</sup> Al menos en el ámbito de la filosofía “teórica”. En el de la filosofía práctica, la relación entre Fichte y Hegel ha sido reconocida más a menudo (por Wildt, Siep, Jermann, Höhle y otros).

ciones que deben cumplir interpretaciones más satisfactorias (secciones 5 y 6).<sup>10</sup>

### 1. ¿Es, para Kant, el mecanismo la verdad de la teleología?

Para empezar, es preciso ponderar el sentido polémico que tiene la afirmación de la teleología en la *Lógica* hegeliana.

Como he anticipado, Hegel mismo la relaciona con la discusión de Kant sobre la antinomia a la que conduce la pregunta por la causa última de un suceso natural.<sup>11</sup> Como ocurre en general con las antinomias de la razón pura, los buenos argumentos a favor de una causa primera que se autodetermina y los no menos buenos argumentos en su contra llevan a Kant a afianzar la visión moderna según la cual nuestro conocimiento es, de suyo, de fenómenos, esto es, de cosas tal y como nos parece que son, y no de cosas “consideradas en sí mismas”.<sup>12</sup> Es, según Kant, la oposición entre fenómenos y cosas (en sí mismas) la que da sentido a la bondad contradictoria de esos razonamientos a favor y en contra de “motores no movidos”. Supuestamente, ella permite pensar en este caso —el “tercer” conflicto de la razón consigo misma, en la clasificación de la *Crítica de la razón pura*— que lo que parece siempre tener una causa natural en un suceso natural anterior en el tiempo, efecto él mismo de otro (como éste de otro, y así indefinidamente), bien pudiera tener una causa sin antecedentes en un motor primero, sea la libertad del hombre, sea la iniciativa (la libertad) de un “creador”.

Tal permiso o posibilidad para el pensamiento es la que en la *Crítica de la razón pura* pone a salvo o “hace sitio” a la idea misma de una

<sup>10</sup> Al concluir de esta manera puede parecer que mis reflexiones no irán más lejos que las de J. Kreines (2004), quien pretende ofrecer una reconstrucción de la concepción hegeliana de la teleología que no es ni “metafísica” ni “no metafísica” —análogamente a como yo quiero evitar lecturas ontológicas y trascendentales— y terminar por “estrechar” las opciones interpretativas, sin más (2004, p. 40). No obstante, defenderé que su comentario permanece dentro de los límites de la lectura trascendental y, asimismo, estrecharé el espectro de opciones de modo que precisamente esa lectura quede descartada o desaconsejada.

<sup>11</sup> *Cfr.* Hegel 1812–1816, vol. 6, pp. 437, 441 y ss.

<sup>12</sup> Ciertamente, los que a Kant se le antojan buenos argumentos con fuerzas opuestas son, para Hegel, crasas peticiones de principio (*cfr.* Hegel 1812–1816, vol. 6, pp. 441 y s.). En todo caso, esta desavenencia concreta no afecta a mi argumento. La objeción de Hegel se completa señalando que convertir el “principio de la finalidad” y el “principio del mecanismo” en máximas subjetivas o principios heurísticos, como Kant parece hacer en la tercera *Crítica*, no suaviza la contradicción en que se encuentran (*cfr.* Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 443).

acción genuinamente libre, es decir, orientada verdaderamente a fines y que responde, también verdaderamente, a razones. De acuerdo con el hiato entre fenómenos y cosas que Kant sanciona, no podemos excluir que lo que parece ser un efecto natural tenga como condición de su realidad la espontaneidad de la razón. Ahora bien, este hiato es una hoja de doble filo. Así como no podemos descartar que lo que parece producirse a partir de ciertas condiciones naturales tenga una última condición de posibilidad en una acción inteligible (es decir, una acción en que, en todo caso y sin más, podemos pensar), tampoco podemos descartar que lo que parece proceder de una iniciativa espiritual tenga su última condición de posibilidad, contra las apariencias psicológicas, en uno o varios sucesos naturales.

Kant reconoce esto explícitamente en 1781 (y 1787):

El problema relativo a si en estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como el relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles puede ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la *norma* de conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o dejar de hacer. (Kant 1781/1787, A 803/B 831)

Esta posibilidad “especulativa” no sólo queda abierta en la primera *Crítica*, sino que podría decirse incluso que resulta favorecida frente a su alternativa, ya que parece que Kant da por bueno que nuestros conceptos y prácticas morales no presuponen la inverosimilitud de esa posibilidad. Al menos de acuerdo con el “Canon de la razón pura”, la libertad que se atribuye a los agentes morales no es una libertad sólo inteligible (de la que no cabe prueba o ejemplificación alguna), reñida esencialmente con una explicación natural de las decisiones y acciones. Basta que atribuyamos a los agentes lo que Kant llama en la “Dialéctica” una “libertad práctica”, esto es, la independencia de la *coerción* de los impulsos sensibles o, por así decir, la sensibilidad a razones, si de justificar nuestras censuras y alabanzas y de preguntarnos por “la *norma* de conducta” se trata.

Ciertamente, este, digamos, compatibilismo de la primera *Crítica* —o de la primera hora crítica— parece superado en la obra moral posterior. Es, en efecto, una tesis principal de la *Crítica de la razón práctica* que una libertad puramente “práctica” no basta para hacer de alguien el

objeto de una cabal imputación moral: hace falta además una “espontaneidad absoluta”.<sup>13</sup> Pero Kant se cuida muy mucho de relativizar tal sobrenaturaleza especulativa, concluida por razones morales, al ámbito de lo que hay que afirmar “desde un punto de vista práctico”, y así disipa la impresión de que lo que la *Crítica de la razón pura* había colocado más allá del conocimiento fuera después de todo descubierto por medio de una prueba “moral”. En concordancia con esto, defiende en la *Grundlegung* que no podemos señalar ninguna acción moral, es decir, ninguna acción particular que en efecto realiza los fines puros de la razón contra toda (eventual) inclinación natural.

La circunscripción a cierto punto de vista, el del agente, es también hecha valer, una y otra vez, en la *Crítica del Juicio*. Precisamente en la parte dedicada al juicio teleológico (o de lo teleológico) se insiste en la diferencia de valor que separa los argumentos teóricos de los argumentos morales, dado que estos últimos no concluyen que las cosas son, de hecho y de suyo, de un modo u otro (o que hay tales y cuales cosas, a todos los efectos). Así pues, la incognoscibilidad de un legislador de la naturaleza decretada en la “Dialéctica trascendental de la razón pura” no es paliada por la necesidad que tenemos los hombres de presumir un orden general o universal de la naturaleza ni en la *Crítica de la razón práctica* ni en la tercera *Crítica*. Encontramos de hecho en esta última pasajes que recuerdan el citado con anterioridad del “Canon”, en que se dice que no podemos probar que un mero mecanismo no baste para explicar las peculiaridades de lo orgánico<sup>14</sup> y que, en definitiva, el que nosotros no seamos capaces de entender los seres vivos sino bajo el “principio de la finalidad” se relativiza a nuestra idiosincrasia como conocedores:

ciertos productos de la naturaleza deben ser considerados por nosotros, de acuerdo con la peculiar constitución de nuestro entendimiento, como producidos intencionadamente según su posibilidad y como fines, sin exigir

<sup>13</sup> El tradicional compatibilismo moderno (de Hobbes o Hume) es, según Kant, un subterfugio deplorable al que se recurre para no encarar la dificultad. No obstante, interpretemos como interpretemos la distinción entre lo inteligible y lo empírico por la que Kant aboga, diríase que permite que sucesos que tienen una explicación natural *grosso modo* mecánica puedan tener también una explicación intencional o teleológica. Allen W. Wood ha hablado de un compatibilismo entre compatibilismo e incompatibilismo en la primera *Crítica* (Wood 1984, pp. 73 y ss.). Pirmin Stekeler-Weithofer argumentó en su día en contra de un genuino compatibilismo kantiano (1990), pero a la vuelta de los años repudió su propia interpretación, tachándola de “demasiado bienintencionada [zu wohlwollende]” y hegelianizante (2005, p. 334).

<sup>14</sup> Cfr. Kant 1790, B 317, 330, 343, 346.

por ello que haya una causa particular, realmente, que tenga la representación de un fin como su fundamento de determinación, y, por consiguiente, sin excluir que otro entendimiento (superior), distinto del humano, pueda encontrar en el mecanismo de la naturaleza, esto es, en una conexión causal a la que no tiene por qué suponerse exclusivamente un entendimiento como causa, *el fundamento de la posibilidad de tales productos*. (Kant 1790, B 351; las cursivas son mías.)

Mi conclusión con respecto al criticismo de Kant es que el marco trascendental general de la filosofía kantiana deja abierta la posibilidad de que todo lo que parece teleológico, tanto en la naturaleza viva como en las obras de los hombres (individuales y colectivas), sea a fin de cuentas no sólo natural, sino mecánico (“el mecanismo de la naturaleza”), a pesar de que Kant insista en que, para nosotros, la naturaleza permanece incomprensible a menos que le atribuyamos fines propios y, en definitiva, se nos haga irreductible el nexo de las causas finales al de las causas mecánicas. No se concluye que de hecho lo sea, pero se admite que es nuestra peculiar idiosincrasia cognitiva la que nos lleva a pensar que no es así y que, si no fuera la que es, podría resultarnos explicable lo teleológico en términos mecánicos, podría hacérsenos inteligible que la realidad fuera mecánica de parte a parte.

## 2. *El punto de vista esencial*

Desde luego, es contra esta conclusión subjuntiva que Hegel protesta en su *Lógica*.<sup>15</sup> Según él enfatiza, la cuestión que se debe plantear es cuál de los dos conceptos, si el (del) mecanismo o (el de) la teleología, tiene “verdad en y para sí”, cuál de los dos es “el verdadero”, es más, si un tercero es “su verdad” (la verdad de ambos) o el uno la verdad del otro, cuestiones todas ellas que, supuestamente, la metafísica de antaño (verbigracia, Descartes o Spinoza) no habría abordado, contentándose con presuponer una cosmovisión y buscar en ella acomodo para un concepto u otro, el de mecanismo o el de finalidad (Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 437), pero que Kant tampoco habría contestado, amparándose en la presuposición de la oposición básica entre lo aparente y la cosa misma. Esto cabe colegir de la insistencia de Hegel en la verdad *en y para sí* por dilucidar, verdad sin paliativos que se hace valer contra la *doble verdad* de la filosofía trascendental (por un lado, la verdad del fenómeno, y por otro, la verdad de su sustrato). La conclusión de Kant,

<sup>15</sup> Contra lo que, por ejemplo, deVries da a entender (1991, p. 54).

tal como la reproduce Hegel, es de hecho que no podemos probar ninguna de las alternativas de las antinomias (ni las de la primera *Crítica*, libertad y necesidad, ni las de la tercera, mecanismo y teleología) y que la afirmación del mecanismo general (“la esencia absoluta del mundo como mecanismo natural ciego”, como glosa la *Lógica*) o, por el contrario, la de su inexistencia sólo puede ser una “máxima subjetiva”.<sup>16</sup> En palabras de Hegel, en la obra de Kant falta elevarse y adoptar “el punto de vista esencial” (Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 443), desde el que se decide la verdad de los conceptos.

Ahora bien, ¿cuál es ese punto de vista esencial, desde el que se vislumbra que la teleología es la verdad del mecanismo? Hay que reconocer que no es fácil decidirlo teniendo delante el capítulo. Hay pasajes que dan a entender que la clave está en la peculiaridad de ciertos procesos químicos reales. Pero hay uno que sugiere, más bien, que la proporciona el comportamiento de nuestras tendencias teóricas (o, dicho de otro modo, la naturaleza de los conceptos mecanicistas en general). En todo caso, el lector no avisado buscará en vano en esas páginas una prueba convencional de una libertad metafísica o de la trascendencia de lo intencional o lo orgánico a la explicación mecánica. Y para colmo, la afirmación de la teleología parece tener un sentido genérico al empezar y, más tarde, un sentido específico, por el que la teleología de la acción productiva —no otra— es la verdad del mecanismo y el quimismo.

En mi opinión, las estrategias interpretativas más comunes se han dividido en dos especies principales que no encuentro satisfactorias y deseo discutir. Una la denominaré ontológica, la otra, trascendental.

La *interpretación ontológica* la caracterizan dos aspectos principales, que, estrictamente hablando, son independientes. Por un lado, se considera que, en la *Lógica*, el paso a la discusión de la teleología lo propicia una apreciación de la necesaria operación de conceptos que forman parte de un discurso teleológico en la descripción de lo simplemente mecánico y químico, pero no orgánico. Tal aplicación revela lo mecánico y lo químico, de modo característico, como una forma larvada o potencial de lo orgánico. Lo no orgánico resulta expresar o plasmar, sólo que torpe, parcial, limitadamente, conceptos teleológicos y, en definitiva, los conceptos teleológicos por antonomasia de ‘fin’ y autodeterminación. Esta interpretación enfatiza que es el análisis de lo mecánico y, sobre todo, lo químico —el proceso real químico, concretamente— lo que conduce a la conclusión de que la teleología es la verdad del mecanismo. “Mecanismo”, “quimismo” y “teleología” vendrían a deno-

<sup>16</sup> Cfr. Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 442.

minar los tres grandes tramos de la “gran cadena del ser”, que va de lo imperfecto a lo perfecto.

Buena parte de las razones para favorecer una aproximación al asunto de esta índole procede de los pasajes de la *Philosophie der Natur* en la *Enciclopedia* en que se transita de la física a la física orgánica, donde, supuestamente, la dialéctica de los conceptos puros o lógicos encuentra confirmación o acreditación. Ciertamente, no es difícil dar con líneas que invitan a este entendimiento, aunque, significativamente, las más útiles se hallan en los añadidos (en particular, en el *Zusatz* a Hegel 1830, § 335).<sup>17</sup> Cinzia Ferrini recuerda que Hegel habría hablado de las características de la vida “brillando a través” de la “energía espontánea” de algunos procesos químicos,<sup>18</sup> si bien matiza de inmediato que la vida, para Hegel, está sólo presente *en sí* (esto es, potencialmente) en lo químico, razón por la cual Hegel se opondrá siempre de hecho a la idea de una emergencia —naturalista, digamos— de lo orgánico a partir de lo inorgánico (*cfr.* el inequívoco Hegel 1830, § 249: “La naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta, pero no de tal manera que cada escalón sea generado naturalmente desde los otros”).<sup>19</sup>

No obstante, estas advertencias contra el emergentismo vienen combinadas con citas de expresiones orales de Hegel en que la vida aparece ella misma como un fin al que tiende la naturaleza en general. Para Ferrini, a juicio de Hegel habría un “impulso inmanente” en lo químico que apunta a la “finalidad interna” (en la terminología de Kant) que contemplamos en los organismos (2011, p. 208).<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Si hubiera que escoger un único texto —al margen de los “añadidos”— que pudiera sustentar una interpretación de esta índole, yo optaría sin dudarlo por la nota de Hegel a ese parágrafo.

<sup>18</sup> *Cfr.* Ferrini 2011, p. 208.

<sup>19</sup> No obstante, Findlay, un emergentista él mismo, achaca este parágrafo a las circunstancias histórico-científicas (1971, p. 105). Más lejos todavía va Wendell Kiser: “una teoría de la emergencia [...] es exactamente lo que Hegel nos muestra en el desarrollo ontológico de la *Lógica*” (2008, p. 134).

<sup>20</sup> A decir verdad, hay en la *Lógica* un pasaje (el único, que yo sepa) en que se habla de que “el mecanismo se muestra a sí mismo [...] como una tendencia hacia la totalidad, por cuanto intenta captar la naturaleza *para sí* como un *todo* que no necesite para *su* concepto de ningún otro concepto —es decir, como una totalidad que no se encuentra en el fin ni en el entendimiento extramundano vinculado con éste” (Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 439). Algunos comentaristas consideran clave esa línea, pero entienden que la cuestión es más la explicación mecánica que el mecanismo en sí mismo (*cfr.* Marrades 2001, pp. 307 y s.; Houlgate 2005, p. 164;

El segundo aspecto propio de esta interpretación, que concita bastante asentimiento, tiene que ver precisamente con la conceptualización apropiada de los organismos. No son pocos los lectores que llegan a la conclusión de que Hegel, tanto en la *Lógica* como en la *Enciclopedia*, defiende la objetividad, cabal, de los fines internos o reales, del organismo como fin en y para sí mismo. De ahí que Hegel tuviera que reprochar a Kant haber rebajado el concepto de finalidad interna a elemento de un principio de juicio subjetivo (un reproche conocido, desde luego: *cfr.* Hegel 1830, § 55, así como Hegel 1802, pp. 341 y s.). Klaus Düsing ha argumentado que es la recepción conjunta de la teleología aristotélica y la *Crítica del Juicio* kantiana lo que movió a Hegel a censurar que Kant no reconociera “el conocimiento de la particular determinación ontológica de lo orgánico”. Precisamente contra Kant, Hegel habría promovido “un conocimiento objetivo, ontológico, de la finalidad interna de los organismos” (Düsing 1990, p. 150). Ésta es una diferencia nítida, a juicio de Düsing, entre las emparentadas discusiones de Kant y de Hegel de la teleología natural. “Como para Aristóteles, tiene para Hegel esta teleología significado ontológico; el ser animado natural mismo vale como determinado por medio del fin, que Hegel conceptúa como universalidad immanente, concreta” (Düsing 1990, p. 155).<sup>21</sup>

La suposición de que en lo orgánico se muestra la autodeterminación que se incoa en lo inorgánico la hallamos, con implicaciones análogas sobre la objetividad de los fines en la naturaleza, en los comentarios de Ferrini. Ella perfila las limitaciones de lo químico en sus aspiraciones a la vitalidad por contraste con la vitalidad que imputa a lo orgánico. Desde luego, es obvio que Hegel atribuye unas funciones a los órganos, de autoconservación y reproducción de sí, que no predica de los procesos químicos mejor conocidos en su día.<sup>22</sup> En particular, éstos no

Burbidge 2007, p. 115). Contra esta opinión, no obstante, que puede desembarcar naturalmente en las que he denominado —y que en seguida exploraré— interpretaciones trascendentales, se expresa Ferrini: “the transition to ‘Organic Physics’ should not be understood as produced merely by our reflective assessment of chemical phenomena that considers them as a totality” [la transición a la “física orgánica” no debe entenderse como producto de una valoración reflexiva de los fenómenos químicos, hecha por nosotros, que los considera como una totalidad] (2011, p. 214).

<sup>21</sup> Son estas conclusiones de Düsing las que me han inclinado a denominar “ontológica” esta interpretación.

<sup>22</sup> Y, sin embargo, se dice, “from the standpoint of Hegel’s generally dynamic conception of the universal forms of all natural things, ‘Mechanics’, ‘Physics’ and ‘Organics’ will show increasing degrees of self-determination and self-preservation” [desde el punto de vista de la concepción en general dinámica de Hegel de las for-

se renuevan por sí mismos, no perduran, desembocan en productos en primera instancia inertes y separados. Esta caracterización negativa de lo químico produce la impresión de que lo que llamamos orgánico sí realiza apropiadamente el principio de finalidad.

Mis objeciones contra esta línea interpretativa, que llamo “ontológica”, son tres. Para empezar, las *descripciones* de lo mecánico o material en términos teleológicos o, digamos, prototeleológicos que pueden recolectarse a lo largo de la obra de Hegel son seguramente más que metafóricas.<sup>23</sup> Pero, por sugerentes y premeditadas que sean, no deben ocultar que el desafío específico que plantea la sección sobre “La teleología” es comprender que la teleología es la verdad de lo mecánico en su conjunto y en cuanto tal y, literalmente, determinar cuál de los dos conceptos es el verdadero, no tanto el de descubrir fenómenos teleológicos, por usar generosamente las palabras, en lugares en que no se esperan. No es que esto lo ignore completamente alguno de los autores a los que me he referido. Pero la mera *extensión* de la retórica aristotélica a la conceptualización de lo mecánico o químico *en general* está lejos de servir de argumento, a mi juicio, para la inaudita aseveración *general* de Hegel.

En segundo lugar, la interpretación ontológica (o paraemergentista) suele, si no silenciar, al menos no estimar en lo que merece que la verdad del mecanismo haya que buscarla, en primera instancia, en la teleología del fin subjetivo o externa, a la que se dedica de hecho la sección de la *Lógica*, y no en la teleología inmanente de lo vivo. Ciertamente, Hegel consigna que la teleología es la verdad del mecanismo en un sentido genérico, antes de que haya que distinguir entre un tipo u otro de teleología.<sup>24</sup> Pero hay también un sentido específico, como dije antes, en que la teleología externa resulta ser “la verdad del mecanismo”, desde luego antes de que lo pueda ser la teleología de lo orgánico. Creo que la causa de esta relativa omisión se encuentra, por un lado, en el uso excesivamente abundante que de la filosofía de la naturaleza se ha hecho al interpretar este pasaje de la *Lógica* y, a la vez, en una mas universales de todas las cosas naturales, la “Mecánica”, la “Física” y la “Orgánica” mostrarán grados crecientes de autodeterminación y autoconservación] (Ferrini 2011, p. 205).

<sup>23</sup> Por ejemplo, en manuscritos de 1805/1806 que Ferrini cita, la luz, la manifestación de la materia, ejemplifica ya la forma universal de la vida porque, se supone, en el cuerpo transparente, en el que “todas las partes se penetran recíprocamente”, se prefigura la unidad de lo orgánico (*cfr.* Ferrini 2011, p. 206). Otra ejemplificación principal en ese manuscrito la ofrece la fuente misma de la luz natural, el sol, como cuerpo celeste que no recibe de otro la luz, que “se sostiene a sí mismo”.

<sup>24</sup> *Cfr.* Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 440.

falta de perspectiva, a mi juicio, sobre la medida en que la controversia general con Kant (y sus sucesores idealistas) está en juego en estas páginas, como espero tener ocasión, al menos, de mostrar.

Por último, pero no menos importante, creo que es menester reconsiderar la conclusión de que Hegel entiende que los fines internos en la naturaleza son objetivos en el sentido con respecto al cual Kant suspende su juicio. Aunque una discusión completa de este asunto no se puede llevar aquí a cabo, apelaré a dos pruebas textuales en contra de esa conclusión. Por un lado, en la primera discusión sistemática de lo vivo en la obra publicada de Hegel, la que se encuentra en la introducción al capítulo IV de la *Fenomenología*, se llega más bien a la conclusión, según se puede defender, de que el género (esto es, la clase natural y, en términos aristotélicos, la forma) existe precisamente *en el ojo del espectador*. Me refiero a un pasaje, poco discutido en la literatura, que reza así:

Esta segunda unidad es el simple género, el cual, en el movimiento de la vida misma, no existe para sí mismo como tal cosa simple; sino que en ese resultado la vida remite a algo otro que lo que ella misma es, a saber: a la conciencia para la que la vida es como dicha unidad, o para la que la vida es como género. Pero esa otra vida, para la que es el género como tal y que para sí misma es género, es decir, la autoconciencia, sólo se es ella por de pronto como tal ser simple, y por de pronto se tiene a sí misma por objeto como puro yo. (Hegel 1807, p. 143)

Cuando digo que el género existe “en el ojo del espectador”, me apoyo en la línea que dice que es para la autoconciencia “para la que es el género como tal”. Nótese que esto no puede significar que la autoconciencia es para sí género, pues esto se *añade* a continuación.<sup>25</sup> Este pasaje de 1807 un tanto inadvertido hace juego con la tesis difícil de pasar por alto de la *Lógica* según la cual ni la vida, ni el conocer (*Erkennen*), ni la acción —en el capítulo definitivo de la obra— representan la consumación de la objetivación de lo ideal. La vida concretamente es en 1816 un concepto “sin alma” [*nicht seelenvoll*].<sup>26</sup> En ella el concepto es “lo interior” o, precisamente, “subjetivo” (p. 485) y, por ello, toda ejemplificación —todo “ejemplar”— está entregada a un exterior, a una objetividad opuesta en definitiva a lo inorgánico, a pasar o perecer, a dejar o dar lugar a otros, infinitamente, sin que al hacerlo pueda salir o superar en sí misma “la finitud de su inmediatez” (p. 486). Por algunas

<sup>25</sup> Cfr. Hegel 1830, § 222.

<sup>26</sup> Cfr. Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 468.

de estas razones textuales y otras más, Michael Wolff extrae la siguiente consecuencia:

el fin interno domina en el organismo natural sólo aparentemente [*scheinbar*], y no es cierto que la realidad de este fin sea un hecho natural; en consideración de los antagonismos naturales de lo orgánico [*i.e.*, la lucha por la existencia, la relación sexual, la enfermedad y la muerte natural] no hay realmente una autoorganización natural estrictamente hablando. (Wolff 1992, p. 136)

Según este comentarista, Hegel piensa que Kant se queda radicalmente corto al convertir la finalidad interna en una simple máxima de la comprensión de la naturaleza, en concreto, de la heurística fisiológica, pero que, por otro lado, es demasiado optimista al pensar que los seres vivos aparecen propiamente como fines de sí mismos. Wolff considera, más bien, que el estudio de lo que Hegel llama el “proceso del género” revela la “impotencia de la naturaleza”, esto es, la precariedad de la realización de los fines en la naturaleza, donde los seres están entregados a diversas fuerzas que los descoyuntan y terminan por darles muerte.<sup>27</sup>

Estas tres objeciones, que considero de peso, invitan a volverse hacia aproximaciones alternativas al asunto. La principal es la que destaca por su *estrategia trascendental*. Desde este otro punto de vista, la sección sobre la teleología no prueba ni la objetividad de los fines internos en la naturaleza ni algún tipo de orden lógico —no digamos una emergencia— entre lo *aún no* teleológico y lo *por fin* teleológico en la naturaleza. Su objeto sería más bien la naturaleza de la *explicación* de lo mecánico y la cuestión principal sería si podemos entender esa explicación en términos ellos mismos mecanicistas. De acuerdo con la afirmación de Hegel que seguimos examinando, la conclusión que se extrae es que no podemos. Esto significa que la aplicación de conceptos mecanicistas no se puede generalizar absolutamente.

Un ejemplo de este tipo de lectura lo constituye el análisis del sistema hegeliano de Pirmin Stekeler-Weithofer (*Philosophie des Selbstbewusstseins*, 2005). Según él, la tesis central del capítulo sobre la teleología es, para empezar, que “toda explicación mecánico-causal pertenece al contexto de nuestro interés por la prognosis y la planificación de la acción y por tanto a un marco teleológico” (2005, p. 316). Aunque el saber del mecanismo sea una condición de posibilidad de la acción orientada a fines, bien mirado es la acción orientada a fines la que

<sup>27</sup> *Cfr.* Wolff 1992, pp. 133 y s. J. Kreines parece estar de acuerdo (2004, p. 59; *cfr.* p. 70). También W.A. deVries (1991, p. 66).

produce primero el interés y luego la consecución del saber predictor, en el contexto de unos experimentos adecuadamente diseñados y realizados. Que la teleología sea la verdad del mecanismo significaría que la acción deliberada es el contexto en que adquiere sentido y donde en efecto se obtiene el conocimiento de causas eficientes. El tránsito a la teleología es interpretado, entonces, como un avance en una reflexión sobre presuposiciones lógicas (“einer präsuppositionslogischen Reflexion” (Stekeler-Weithofer 2005, p. 317)).

También para James Kreines la cuestión que se debate es si todo lo que puede ser explicado puede explicarse en términos mecánicos. Pero no, en particular, porque los organismos, los seres vivos, no puedan serlo, esto es, porque el mecanismo no sea, no pueda ser, un modelo completo de la descripción del mundo o incluso “dar cuenta” por completo de los fenómenos naturales, sino porque “hacer el mecanismo ‘absoluto’ socavaría cualquier posible comprensión de la explicación en sí misma” (Kreines 2004, p. 39) y, concretamente, la distinción entre una mera descripción y una explicación objetiva.<sup>28</sup> Para Kreines, Hegel se revuelve contra la hipótesis de un mecanismo “total”, supuestamente, porque los conceptos empíricos y teóricos, la investigación y sus principios, no pueden comprenderse sino teleológicamente. Las explicaciones y leyes objetivas se distinguen de las que no lo son —de las meras descripciones y generalizaciones empíricas— porque “encajan en el sistema teórico total que mejor combina la simplicidad del conjunto con el poder explicativo” (Kreines 2004, p. 47). Este equilibrio de la teoría completa se convierte en una *meta* de la empresa de investigación de la naturaleza, con vistas a la cual la teoría se revisa y renueva. Semejante meta no puede tomarse como un interés pragmático o subjetivo arbitrario. Es, al contrario, “algún tipo de propósito objetivo constitutivo de la investigación científica misma” (Kreines 2004, p. 47). La conclusión es que una explicación mecánica merece ser considerada una “explicación objetiva” por el papel que desempeña en un conjunto de teorías científicas que se generan y corrigen gracias a la orientación teleológica de la investigación.

<sup>28</sup> DeVries defiende una comprensión semejante, aunque no explota la diferencia entre descripción y explicación (cfr. DeVries 1991, p. 67). Otro contraste entre sus análisis lo genera que DeVries, a diferencia de Kreines, sí considera apropiado decir que las explicaciones mecánicas (y químicas), según Hegel, no pueden ser aplicadas “a la *totalidad* de las cosas” (p. 66). Un comentario crítico de este pasaje (y otros análogos de Charles Taylor, Michael Inwood y Rolf P. Horstmann) se encuentra de hecho en Kreines 2004, p. 67.

Queda a la vista que estas otras lecturas no tienen por qué comprometerse con la objetividad de fines naturales reales, lo cual, a la vista de mis objeciones a las interpretaciones “ontológicas”, representa una ventaja. No obstante, tampoco eluden por ello la cuestión general de la objetividad de algunos fines y, concretamente, la de la objetividad de los fines de las actividades humanas en general (Stekeler-Weithofer) o, al menos, las actividades teóricas o explicativas (Kreines). Al fin y al cabo, como he dicho, Hegel dice literalmente que “la antinomia del *fatalismo* con el *determinismo* y la *libertad* afecta precisamente a la oposición del mecanismo y la teleología” (Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 437). Esto da a entender que no sólo se ventila o debe ventilarse en este tramo de la *Lógica* si hay fines en la naturaleza, sino si hay fines en el espíritu, en las actividades del espíritu.

Por consiguiente, aun cuando pudieran tener razón estos intérpretes en que la tesis de Hegel está referida a la autosuficiencia general de las explicaciones mecánicas, ni una necesaria apelación al contexto teleológico de la investigación empírica ni la presunta necesidad de trascender la pura descripción de lo empírico —en que hay “exterioridad” entre la ley que da cobertura a un fenómeno y el fenómeno mismo— resuelven por sí mismas la antinomia.<sup>29</sup> Esto parece claro.<sup>30</sup> Para hacerlo tampoco basta constatar, como hace Hegel, según dije ya, que los argumentos a favor de cualquiera de los extremos son defectuosos, pues lo que ha de liquidarse, a mi juicio, es la especulación kantiana según la cual lo que parece libertad en nuestras acciones —así como lo que parece explicación en nuestras explicaciones— pudiera ser “naturaleza en relación a causas eficientes superiores y más remotas”.

Mi objeción principal contra la estrategia trascendental es, pues, que, o da por sentado que la acción orientada a fines está *evidentemente* orientada por fines, como me parece que Stekeler-Weithofer hace, o es deudora de un argumento que pruebe su objetividad, no ya en la naturaleza no humana, sino en nuestras actividades teóricas y prácticas.<sup>31</sup> Por supuesto, la *Lógica* da la impresión de aceptar este desafío en el

<sup>29</sup> En cambio, parece estar más de acuerdo con esta estrategia general que Hegel pase de discutir el mecanismo a discutir la teleología de la acción productiva. Ésta es otra ventaja de esta estrategia frente a la ontológica.

<sup>30</sup> Pero no, característicamente, para Stekeler-Weithofer (*cfr.* 2005, p. 319).

<sup>31</sup> “Reflexiones sobre medios y fines las hay objetivamente, es decir, realmente en el pensamiento de los sujetos, y de tal modo que determinan etiológicamente un comportamiento. Este comportamiento hay que explicarlo, por lo tanto, por medio de razones y conclusiones y no como un curso mecánico-causal” (Stekeler-Weithofer 2005, pp. 317 y s.; *cfr.* p. 335).

capítulo definitivo sobre la Idea. Pero, aun si lo hace ahí, restaría por ver cómo debe valorarse ese clímax.

A decir verdad, Kreines al menos parece muy consciente del reto y, de hecho, repudia que la distinción entre explicación y descripción se considere “primitiva” (Kreines 2004, p. 52). Claro está que tratando de ir más allá de esa aceptación o al menos señalando la necesidad de hacerlo (o el compromiso de hacerlo) parece trascender la estrategia puramente trascendental.<sup>32</sup> Por ello, antes de examinar qué puede deparar esa ruta (que Kreines sólo introduce tentativamente), quisiera considerar las razones para que no nos contentemos con una conclusión sobre la dependencia en que las explicaciones mecánicas se hallan con respecto a nuestra conducta teleológica.

El problema es, en el fondo, cómo invalidar las admoniciones de Kant contra conclusiones especulativas injustificadas. Podemos considerar las conclusiones de la estrategia ontológica, a mi juicio, conclusiones especulativas injustificadas que los argumentos dialécticos de Kant socavan. Y podemos rechazarla porque Hegel no repone argumentos dogmáticos contra esos argumentos dialécticos. Pero tampoco parece que podamos aceptar que Hegel se conforma con una teleología *als ob* o con la apelación a una subjetividad que no puede dejar de verse a sí misma orientada teleológicamente a fines, que actúa de hecho bajo esa representación. Si nos contentáramos con ello, no adoptaríamos “el punto de vista esencial” de la *Lógica*.

¿Qué alternativa yace entre la Escila de la teleología dogmática, basada en una dudosa extrapolación de conceptos teleológicos, y la Caribdis de la teleología trascendental, basada en la experiencia psicológica o en una filosofía del lenguaje ordinario (literalmente, en una “aclaración del uso” de algunas expresiones)? Una alternativa, al menos históricamente hablando, la representa el trascendentalismo radical de J.G. Fichte y su argumento a favor de la teleología. En la próxima sección deseo ponderar brevemente qué crédito merece, y en la siguiente, qué relación mantiene con él el pensamiento de Hegel.

### 3. Fichte y la falsedad del mecanismo

Fichte es abiertamente un filósofo trascendental. No ya porque reivindica la herencia de Kant, sino porque coloca el yo en el lugar sistemático que se merece, o que parece que Kant debería reconocer que merece.

<sup>32</sup> Pero quizá sólo lo parece (cfr. Kreines 2004, pp. 60 y s.). En todo caso, Kreines pretende que al final haya compatibilidad de los puntos de vista teleológico y no teleológico, sin menoscabo de la tesis sobre la verdad de la teleología.

La *Doctrina de la ciencia* entera parte del yo, que es, de acuerdo con la *Crítica*, la condición suprema de toda representación y conciencia. Si hay un avance con respecto a Kant, que lo hay, tiene que ver con el grado en que esto se hace explícito o se destaca y con la premeditación y convicción con que se quiere impedir que un hiato o una diferencia epistemológica ensombrezca el carácter de principio que se le reconoce al yo. Lo que irrita a Fichte, precisamente, es la ambigüedad ontológica (o especulativa) de la filosofía de Kant y, en general, el carácter anti-nómico de sus conclusiones teóricas y la importancia que se le concede a la ilusión dogmática.<sup>33</sup> En otras palabras, Fichte organiza el sistema para excluir frontalmente la posibilidad del dogmatismo, de una filosofía que coloca lo que *es* en el lugar del principio, el lugar que, a juicio de Fichte, ha de ocupar la acción del yo o, como él dice, una “acción de hecho”. Si toleramos la posibilidad de que lo que es ocupe ese lugar, piensa Fichte, nunca daremos alcance a la posibilidad de que otra cosa distinta venga a ser un principio y, por consiguiente, nunca podremos hacer inteligible la espontaneidad, iniciativa, acción o libertad del yo.<sup>34</sup>

Esto explica tanto el disgusto con el que se refiere a las ilusiones trascendentales que Kant confiesa padecer, como el que le produce la tibia de Schelling, por lo demás su valedor general, cuando en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* afirma la legitimidad —incluso desde un punto de vista crítico— de ambos sistemas, el idealista trascendental y el dogmático (el de Kant o Fichte y el de Spinoza). Aunque en sus “Introducciones” a la *Doctrina de la ciencia* de 1797 Fichte empieza parafraseando a Schelling, una línea de las *Cartas* precisamente, admitiendo que la filosofía que se jura depende simplemente del carácter que se tiene, acaba razonando con vehemencia que el dogmatismo es un contrasentido.

Vale la pena recordar los términos de su conclusión:

Ciertamente, al presuponer la validez omnímoda del mecanismo de causa y efecto se contradicen a sí mismos. Lo que dicen entra en contradicción con lo que hacen; pues, en la medida en que *presuponen* el mecanismo, están a la vez elevándose por encima de él. Su propio acto de pensamiento de esta relación es un acto que se sitúa fuera del reino del determinismo

<sup>33</sup> Cfr. Fichte 1797, p. 514.

<sup>34</sup> La ininteligibilidad de la libertad en la *Crítica de la razón pura* conduce así a un sistema muy determinado. Maliciosamente se podría decir que la incomodidad que produce esa ininteligibilidad sólo se puede curar convirtiendo lo ininteligible en principio de toda inteligibilidad. Por lo demás, es sabido que Kant mismo hace de la libertad la clave de bóveda de un futuro *sistema* crítico.

mecánico. El mecanismo no puede captarse a sí mismo, precisamente porque es mecanismo. Sólo una conciencia libre puede captarse a sí misma. (Fichte 1797, p. 510)

Esta conclusión procede muy directamente, a mi modo de ver, del principio que el sistema adopta. Recuérdese, por ejemplo, que según la primera versión completa de la *Doctrina de la ciencia* —de 1794—, el principio (lógico) de identidad, según Fichte argumenta, ha de ser aclarado a partir del principio de identidad (o autopoición) del yo: si se puede decir de algo (un concepto, por ejemplo) que es *ése precisamente* —que significa lo que significa— es porque puedo reconocer previamente la identidad de una operación del intelecto (Fichte 1794, pp. 92 y ss.). Más tarde, en la *Doctrina* revisada (la conocida como *nova methodo*), se defiende que el sistema ha de partir de la intuición intelectual del yo.<sup>35</sup> Esta intuición intelectual lo es de hecho de la actividad del yo (la “Segunda introducción” destacará que la alternativa a un comienzo por el ser es un comienzo por la acción). El conocimiento, por lo tanto, del que parte el sistema es el conocimiento de que algo que sucede es en efecto la actividad de un yo: ya digo, la acción *de hecho*. Fichte piensa que el mecanismo, la falta de actividad de un yo, se puede comprender como representación del yo, pero que la actividad del yo no se puede comprender como efecto o producto del mecanismo.

Cuando el *Sistema de la ética* recapitula en 1798 los fundamentos de su filosofía (ofreciendo una versión de ellos que Fichte mismo tiene en gran estima), vemos de nuevo al yo que ha actuado *siempre ya* colocado como principio y, por cierto, a su libertad de acción concebida en términos —bien kantianos— de efectividad de los conceptos, es decir, de realización de fines, una efectividad que Fichte considera absoluta.<sup>36</sup>

La cuestión es: ¿cómo se establece ese principio (cómo se establece esa efectividad)? Para parafrasear la *Doctrina* de Fichte, un jovencísimo Schelling recurre a la imagen del tajo de Alejandro que parte el nudo gordiano (*cfr.* Schelling 1795–1796, p. 79). Esta imagen comunica que entre la subjetividad y lo objetivo no cabe pensar ni postular un elemento mediador (lo suficientemente objetivo como para engranar en lo puramente objetivo y a la vez lo suficientemente subjetivo como para obedecer a lo puramente subjetivo). Desanudar la cuerda —el vínculo entre lo subjetivo y lo objetivo— sería resolver la tarea de buscar esa mediación. Como a Fichte, le parece una tarea irresoluble dada la definición de los términos involucrados, pero, no obstante, no se quiere

<sup>35</sup> *Cfr.* Fichte 1798–1799, p. 31.

<sup>36</sup> *Cfr.* Fichte 1798, pp. 9 y s.

renunciar a los términos y, por lo tanto, se genera irremediablemente la dificultad, se hace preciso zanjar la perplejidad en su origen mismo. No *debemos* aceptar el desarrollo del problema, hemos de atajar, precisamente, su proliferación. La postura que adopta Fichte consiste en declarar que la razón *no puede* o, lo que viene a ser lo mismo, *no debe* tolerar que la dificultad arraigue.<sup>37</sup> En la práctica eso significa que no debe aceptar la tarea de resolver el problema y que, en definitiva, debe siempre darlo por resuelto de antemano. En ese trance principal Fichte apela a un “golpe de autoridad” de la razón, haciendo uso de una metáfora que hace juego con la del tajo (Fichte 1794, pp. 300 y s.).

Esta postura nos asienta, por así decir, “dentro” del horizonte de la razón (de lo que ella puede o no puede, de lo que ella debe o no debe). Sin embargo, Fichte piensa que esto no involucra el reconocimiento de una finitud genuina de la razón o, por lo menos, no en los términos kantianos, según son entendidos habitualmente. Él advierte que mientras no podamos expresar inteligiblemente qué sería estar del otro lado de ese límite, no daremos sentido al pensamiento de que estamos encerrados dentro de unos límites. Su “trascendentalismo” queda matizado en esta medida, de un modo que desactiva la necesidad y oportunidad de las “especulaciones” sobre el otro lado a las que Kant no se resiste.

#### 4. ¿Fue Hegel un criptofichteano?

En ese sentido, Fichte propone una vía ni estrictamente trascendental ni estrictamente especulativa para resolver el problema de la efectividad de los conceptos (entendidos como fines o intenciones). Por ello, cabría preguntarse si una interpretación de Hegel que apreciara más continuidad de lo habitual con el pensamiento de Fichte en este punto podría permitirnos evitar la difícil elección entre lo “malo” de las lecturas trascendentales y lo “peor” de las lecturas ontológicas de la doctrina de la *Lógica* sobre la teleología.

Mi escepticismo al respecto viene a ser el corriente. Alguien podría pensar, desde luego, que la introducción al sistema hegeliano, esto es, la *Fenomenología*, es una ciencia que presupone muy fichteanamente el “automovimiento” de la conciencia y que, en ese sentido, toma como punto de partida alguna suerte de efectividad de los conceptos (o de las representaciones de la conciencia). Asimismo, cuando Hegel discute lo vivo en la introducción al capítulo IV de esa obra se desemboca en una conclusión más kantiana de lo que se suele esperar —la vida existe

<sup>37</sup> El alemán *sollen* tolera ambas traducciones: *poder* o *deber*.

como tal para esa otra vida, la autoconciencia, que la contempla—, en un lugar que produce la casi irresistible impresión de que Hegel está prejuzgando, como Kant, o sancionando como absoluto, como sin ambages hace Fichte, el carácter teleológico familiar de la subjetividad o autoconciencia. A su vez, en la *Ciencia de la lógica* hay un importante pasaje en que Hegel protesta contra el modo en que Kant introduce en la primera *Crítica* la representación del “yo pienso” que ha de poder acompañar a toda otra representación, a saber, como una representación “incómoda”, lugar en el que, al hablar de una “relación absoluta consigo” que sólo consiste en “hacerse [...] a sí misma círculo” (Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 490), parece brillar la misma radicalización de la filosofía trascendental que es característica del punto de vista de la *Wissenschaftslehre*. Tropezamos ahí, diríase, con el descubrimiento del carácter absoluto de la conciencia autoconsciente, que se hace a sí objeto, pero no objeto refractario a la subjetividad, sino objeto de la subjetividad.

En la búsqueda de coincidencias se podría también apelar al *finale* del capítulo sobre el “Espíritu” en la *Fenomenología*. Robert Brandom interpreta que en ese paso se ventila la discusión entre un punto de vista “normativista” y un punto de vista naturalista —así reconstruye él el conflicto fenomenológico entre el magnánimo y el pusilánime (el señor y su servidor)— sobre la integración de razones y causas. En términos generales, se trata ahí también del conflicto entre la afirmación de la teleología y la afirmación del mecanicismo.<sup>38</sup> Pues bien, tras considerar distintos modos de comprender el conflicto mismo (lo que él denomina meta-meta-actitudes con respecto a las normas), Brandom llega a la conclusión de que Hegel ni piensa que la efectividad de las normas haya de considerarse una cuestión objetiva (u ontológica) ni una cuestión subjetiva teórica (un modo optativo de entender lo que ocurre) o práctica (un modo optativo de tomarse las cosas o de vivir). Por el contrario, defiende que el punto de vista de Hegel es el de que tanto “señores” como “servidores” están “siempre ya” comprometidos implícitamente con la adopción de la actitud que reconoce la vigencia de normas, pues incluso los segundos han de aceptar, en la práctica, que su modo de dar cuenta de lo que ocurre —aunque lo haga en un vocabulario restringido y mecanicista— satisface criterios definidos de inteligibilidad, adecuación y corrección, a los que ellos mismos se sujetan. En la reconstrucción de Brandom, por lo tanto, el argumento en

<sup>38</sup> Brandom entiende que, de nuevo, el fondo de la cuestión es ahí la tercera antinomia de la razón pura (*cf.* Brandom en preparación, cap. 8).

ese tramo decisivo de la *Fenomenología* es comparable al argumento de Fichte en la “Segunda introducción”, por el que se afirma la contradicción del punto de vista “dogmático”.

Todas estas afinidades y unanimidades de Fichte y Hegel topan, empero, con el expreso rechazo del segundo, antes y después de la *Fenomenología*, de la filosofía del primero. A las conocidas páginas al comienzo de la *Lógica* contra el arranque de la *Doctrina de la ciencia* —que vendrían a razonar que del yo, en todo caso, no se puede *partir*—, se agregan tres argumentos de Hegel que quisiera, al menos, invocar.

En primer lugar: la introducción a la “Lógica subjetiva” dice muy claramente que aunque para saber qué sea un concepto haya que recordar la naturaleza del yo (Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 255; “El concepto [...] no es otra cosa que yo o la pura autoconciencia” (p. 253)), ésta es una aclaración practicable en virtud de una igual constitución de ambos, una igualdad de momentos o determinaciones de tal suerte que, si no se concibe primero el yo según esas determinaciones, porque simplemente se lo representa uno del modo habitual, tampoco se puede entender cuál es la unidad, ser genuino y “ser puesto” (*Gesetzsein*) del concepto. Esa introducción, por lo tanto, abunda en la opinión de que el yo no *funciona* como principio de la filosofía y, concretamente, de que el paso en la *Doctrina de la ciencia* de la evidencia de la identidad del yo a la deducción de la identidad del concepto es una estrategia fraudulenta que prejuzga las cuestiones.

A este desafío frontal y general se agrega el sinuoso argumento en la *Fenomenología* contra la presunta transparencia propia u original de la subjetividad. Este argumento alcanza cierta cima en la discusión en el capítulo dedicado a la “Razón” sobre el contenido de las intenciones del agente moral. Se puede resumir la conclusión a la que conduce diciendo que “el individuo no puede saber cuál es [el contenido de sus intenciones] antes de haberlo realizado por la acción” (Hegel 1807, p. 297). A decir verdad, el argumento ocupa buena parte de la obra y empieza con las reflexiones del capítulo primero sobre los autoengaños del querer decir (la conciencia de la “certeza sensible” no dice lo que quiere decir y dice lo que no quiere decir). Creo que este argumento está armado, en general, contra la filosofía de la subjetividad de Kant y Fichte y, concretamente, contra lo que Hegel entiende que es el prejuicio sobre los contenidos y acciones de la subjetividad particular.

Por último, es necesario recordar aquí algo que se dijo ya en la segunda parte de este trabajo. La sección decisiva y definitiva de la *Lógica* sobre la Idea expone con parsimonia cuán lejos están lo vivo natural, por un lado, y los humanos esfuerzos del conocer y morales, por otro,

de realizar su propio concepto. Tal exposición conduce a lo que considero el colofón —de colofones— de la obra, a las puertas del epílogo en que viene a consistir el capítulo postrero, sobre “La idea absoluta”. Me refiero a la reflexión en “La idea de lo bueno” —la penúltima sección del libro— sobre los vanos esfuerzos por realizar los fines subjetivos en una exterioridad obstinada en pervertirlos y frustrarlos (un “límite insuperable” (Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 545)). Como se sabe, al empecinamiento en esa vanidad, Hegel contrapone el reconocimiento intelectual de que lo que separa a la subjetividad de la objetividad no es un acto (*Akt*) singular aún pendiente, que vencería kantiana y fichteana las sollicitaciones de los resortes o intereses empíricos, sino una concepción (*Ansicht*) equivocada de su propia acción y lo que depende de ella, la de que “lo bueno” —la norma— ha de ser realizado por medio de una actividad subjetiva. Así se llega a una perspectiva que cancela, literalmente, “la actividad misma” (Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 548), entendida como una actividad regida por una intención (buena).

De esto se debería concluir, creo, que la *Lógica* es una ciencia que no parte del principio fichteano de la actividad y que además termina con la cancelación de la idea misma de actividad, de un modo que estorba superlativamente la asimilación del idealismo hegeliano al de la *Doctrina de la ciencia*.

### 5. La autonomía del concepto

Semejante conclusión nos fuerza a reconsiderar la relación en que se halla lo que Fichte dice sobre el mecanicismo dogmático, en particular en sus “Introducciones” a la *Doctrina de la ciencia*, y las interpretaciones que Kreines o Brandom ofrecen del modo en que Hegel quiere resolver la tercera antinomia kantiana.

Pero antes conviene recapitular parte de lo dicho con el fin de excluir algunas opciones. A mi entender, está probado textualmente, para empezar, que tanto en “La teleología” como en lo que le sigue en la *Lógica*, el capítulo sobre “La Idea”, se discute tanto la solución kantiana como la solución fichteana de esa antinomia y que la verdadera solución, que pasa por adoptar el punto de vista que Hegel califica de “esencial”, forma parte de lo principal del programa de la obra. También parece claro que no basta para Hegel el recurso a la afirmación de una teleología o “libertad práctica” (como ocurre cuando nos interesa la norma de conducta, según se vindica en la primera *Crítica*), porque semejante interés limitado deja expresamente fuera de consideración el punto de

vista esencial.<sup>39</sup> Hegel pone énfasis en que la resolución de la antinomia entre mecanismo y teleología no la proporciona un mero compatibilismo teórico, esto es, la posibilidad de ver las cosas tanto bajo un aspecto como bajo otro. Es característico de su obra que el avance dialéctico se produzca porque se muestra la “nulidad” y carácter sólo “aparente” de determinaciones anteriores.<sup>40</sup> Cuando se ha decidido cuál de los dos conceptos, el de teleología o el de mecanismo, es el “verdadero”, queda decidido qué relaciones son (sólo) aparentes (*Erscheinungsverhältnisse*, Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 437).<sup>41</sup>

Otra posibilidad que excluir es la de que en cierto ámbito, el ámbito de lo inteligible, la eficacia de los fines de la razón quede a salvo por precisamente las mismas razones: la teleología que Hegel afirma no es la de una libertad intelectual que se realiza en otro mundo, en un mundo interior (a saber, el mundo de las intenciones y los intentos).<sup>42</sup>

A estas dos falsas salidas cabe añadir la que representa cierta manera de entender el planteamiento general de la *Doctrina* de Fichte. Puede pensarse que el fundamento de esa *Doctrina*, cifrado en un postulado o tarea, expresa la necesidad en que nos hallamos de colocar el principio de la teleología —el principio de la actividad— en el origen de toda concepción y experiencia, si no queremos, precisamente, que el mundo sea una gran máquina previsible y tediosa. En este sentido, podemos inferir que la *Doctrina de la ciencia* es la filosofía que es preciso jurar si no estamos dispuestos a aceptar una descripción del mundo en que el hombre, tal y como lo creemos conocer, no tiene cabida. Al fin y al cabo, la “antinomia” señala el conflicto al que precipitan la representación, por un lado, de un orden cósmico total de causas y efectos y, por otro, la “imagen manifiesta” del hombre en y ante el mundo. Ésta es también una falsa salida para Hegel, quien acepta el desafío de tener que mostrar que el hombre tiene, a pesar de todo, un lugar en el cosmos.

La cuestión es si el planteamiento general de la *Doctrina* de Fichte puede ser interpretado de otra manera. Como he sugerido ya, creo que

<sup>39</sup> Huelga decir que ese “punto de vista esencial” no ha de confundirse con el “punto de vista especulativo” de la primera *Crítica*.

<sup>40</sup> *Cfr.* Hegel 1812–1816, vol. 6, p. 259. Véase la distinción que traza en la discusión de “La definición” entre determinaciones esenciales y meras “características” [*Merkmale*] o “distintivos” [*Merkzeichen*] que son escogidas o destacadas *arbitrariamente* (*cfr.* Hegel 1812–1816, vol. 6, pp. 516 y s.).

<sup>41</sup> Esto habría que hacerlo valer contra una lectura neopragmatista poco matizada de la obra de Hegel.

<sup>42</sup> Ésta es una opción que, a mi entender, tienta a Fichte en *Die Bestimmung des Menschen* (1800).

el modo en que Brandom entiende el argumento principal del último trecho del capítulo sexto de la *Fenomenología* y el modo en que Kreines propone salvar la afirmación de la teleología en la *Lógica* pueden dar sentido al modo en que Fichte aboga por la libertad contra el dogmatismo mecanicista, al menos en algunas ocasiones.

Kreines, concretamente, ve los “sistemas teóricos totales” como sistemas que proporcionan explicaciones genuinas y establecen la vigencia de ciertas leyes naturales a tenor del modo en que su conjunto satisface globalmente estándares “formales” —de simplicidad y poder predictivo— que definen una “meta de la empresa conjunta de la investigación de la naturaleza”, que habría que enmarcar en “el desarrollo general del *Geist*”. Este entendimiento teleológico de la actividad científica, cree él, podría dar significado a la afirmación de la teleología como verdad del mecanismo, a la afirmación del espíritu como verdad de la naturaleza, a la defensa de un idealismo no nominalista y a la de un monismo no tradicional (Kreines 2004, pp. 60 y s.).

Supongo, aunque él no lo haga explícito, que si no considera seriamente la posibilidad de un escepticismo relativo al carácter teleológico de esa empresa histórica debe ser por las razones de Brandom: presumiblemente *no podemos dejar* de juzgar la buena marcha de esas actividades en función del progreso —al menos aparente— hacia esa meta y *no podemos dejar* de pensar que es nuestro apego a la meta el que gobierna ese juicio y, en consecuencia, esas actividades.<sup>43</sup> No se trata, claro está, de una imposibilidad psicológica, sino de una imposibilidad propiamente lógica: para contemplar la posibilidad de una equivocación hace falta adoptar el punto de vista de la investigación.<sup>44</sup>

¿Motiva el idealismo de Hegel el compromiso con (el reconocimiento de) esta *inevitabilidad*? Parece que así es para otros intérpretes, como Robert Pippin, por ejemplo, ya que éste liga el idealismo —y, por cierto, tanto el de Hegel como el de Fichte y el de Kant— a la conciencia moderna de que la razón no admite ninguna autoridad que no sea ella

<sup>43</sup> Compárese este razonamiento con la apología que hace Daniel Dennett de la “actitud intencional” cuando se refiere a: “the unavoidability of the intentional stance with regard to oneself and one’s fellow intelligent beings” [la inevitabilidad de la actitud intencional con referencia a uno mismo y a los compañeros inteligentes de uno] (1987, p. 27).

<sup>44</sup> Esta apología del punto de vista teleológico —de Kreines y Brandom— ha de ser comparada también con la apología de la imagen manifiesta (“the conceptual framework of persons”) en “Philosophy and the Scientific Image of Man” (Sellars 1962), sin olvidar, eso sí, que Wilfrid Sellars no piensa que la imagen manifiesta sea esencial y la científica aparente, ni al revés, y defiende, en consecuencia, una visión estereoscópica o una “fusión” de las imágenes.

misma.<sup>45</sup> La clave del “idealismo alemán”, desde esta perspectiva, es el pensamiento que Kant expresa en la *Grundlegung* de que no podemos actuar sino bajo la idea de la libertad. Este pensamiento nos lleva más allá del concepto de una libertad *práctica*, pero no precisamente en la dirección de un *prejuicio* sobre la eficacia de la razón en su uso práctico, presente en otros momentos de la producción de Kant y Fichte, cabe pensar.

En este sentido, el argumento de la *Grundlegung* tiene un poder diferente —a pesar de la analogía formal— del que tiene la consideración en la “Crítica del juicio teleológico” de que no podemos dejar de pensar la realidad de los organismos sino bajo el principio de la finalidad. Según Pippin lo reconstruye, desde el punto de vista práctico o de la primera persona, “la posibilidad misma de mi conciencia de los dictados de una razón práctica puramente concebida establece *desde esa perspectiva* que yo no puedo negar que estoy sujeto a una ley tal y, por lo tanto, establece que puedo actuar del modo correspondiente” (Pippin 2000b, p. 185).

Ahora bien, si abogamos como hace Pippin por que el pensamiento de Kant de 1785 funcione como clave de la comprensión del modo en que el concepto hegeliano se dota a sí mismo de efectividad, parece que estamos relativizando la *Lógica* al punto de vista de la primera persona. Esto, empero, no debe ocurrir, supuestamente: el punto de vista de la *Lógica* es el de la ciencia, no el de la conciencia. ¿Basta exigir, además, que no se prejuzgue el asunto, como habría hecho lamentablemente la *Wissenschaftslehre* de Fichte, de acuerdo con su interpretación tradicional, inspirada en los comentarios de Hegel? ¿Hay, después de todo, que dejar alguna cuestión “especulativa” en suspenso, como hace Kant? Pero, ¿aceptar cuestiones especulativas no significa abrazar el punto de vista epistemológico moderno que Hegel deplora?

Quizá hemos de pensar que las cuestiones especulativas simplemente hay que despreciarlas, puesto que las cuestiones esenciales se contestan en otro plano. Si hacemos esto, es posible que la relativización del argumento de la *Grundlegung* al punto de vista de la primera persona se desdibuje inopinadamente. Brandom considera que el argumento del capítulo sexto de la *Fenomenología* funciona porque los seres humanos adultos normales están adiestrados para responder a razones. Si en efecto lo están, hay pautas en su comportamiento que adquieren un sentido nuevo desde el punto de vista teleológico o intencional. Tal vez la polémica de la sección sobre “La teleología” obedece a que Hegel

<sup>45</sup> Cfr. Pippin 2000b, esp. pp. 189 y 192, y Pippin 2000a, esp. pp. 165 y s.

piensa que cuando lo hacen, cuando adquieren ese sentido original, se produce un cambio o cesura *esencial* en las vidas de aquellos para quienes esto ocurre.

## 6. Conclusiones

No podemos admitir que Hegel haga suya la afirmación de la teleología en muchos de los términos, bien al recibirlos, bien al inventarlos, que el idealismo alemán alumbró:

- (1) Desde luego, no en los de la tradicional y *dogmática* afirmación de fines de y en la naturaleza y, por ende, del hombre (como las lecturas “ontológicas” de la *Lógica* creen entender), contra la que Kant se había revuelto en su *Crítica del Juicio*.
- (2) Pero tampoco en los de una afirmación *desde un punto de vista práctico* o específicamente moral de la teleología y la libertad, a la que nos obligaría nuestro interés inerradicable por las normas de conducta, según se sugiere en el “Canon de la razón pura” de la primera *Crítica*.
- (3) Ni en los de una afirmación *de antemano*, conscientes del carácter esencial a la humanidad de la teleología de la acción y la investigación, como la que preside el sistema de Fichte en las lecturas convencionales.
- (4) Ni, en fin, en los de una afirmación en la que nos veríamos *envueltos de hecho* al preguntarnos por el carácter teleológico de nuestras investigaciones y proyectos, como la que destaca la “Segunda introducción” de Fichte y descubre tal vez la *Grundlegung* de Kant.

¿Qué alternativas quedan abiertas cuando todas éstas —una dogmática u “ontológica” y tres, digamos, “trascendentales”; una objetiva y tres, digamos, subjetivas— se clausuran? Pienso que sólo pueden quedar abiertas las alternativas que únicamente se le ofrecen al punto de vista de quien trata de escapar de la dicotomía entre una afirmación objetiva y una afirmación subjetiva. Como recordé al principio de mi argumento, la “superación” de esa dicotomía forma parte del programa de lo que Hegel considera un idealismo *verdadero*. Si esa dicotomía fuera superada, tal vez ni la afirmación de la teleología tendría que redundar en el menoscabo del mecanismo de la naturaleza, ni la afirmación de ese mecanismo obligaría a que la teleología se refugiase en

un espacio no natural —sobrenatural o meramente inteligible o puramente “fenomenológico” o aparente— o se convirtiera en una ilusión.

Como es sabido, un modo hoy en día común de tratar de superar esa dicotomía es el que practican los programas de *naturalización* de las razones de estirpe pragmatista. Pero no me queda espacio aquí ni para distinguir las peculiaridades de los muchos programas naturalizadores ni para discutir hasta qué punto Hegel podría darle la bienvenida a alguno de ellos con el fin de “superar” el trascendentalismo. Es ésta una tarea pendiente.<sup>46</sup> \*

#### BIBLIOGRAFÍA

- Burbidge, J.W., 2007, *Hegel's Systematic Contingency*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Brandom, R.B., en preparación, “A Spirit of Trust. A Semantic Reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit*”.
- Dennett, D., 1987, *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- DeVries, W.A., 1991, “The Dialectic of Teleology”, *Philosophical Topics*, no. 19, pp. 51–70.
- Düsing, K., 1990, “Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel”, en H.-F. Fulda y R.-P. Horstmann (comps.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 139–157.
- Ferrini, C., 2011, “The Transition to Organics: Hegel's Idea of Life”, en S. Houlgate y M. Baur (comps.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 203–224.
- Fichte, J.G., 1798–1799, *Wissenschaftslehre nova methodo*, manuscrito Krause, ed. E. Fuchs, Felix Meiner, Hamburgo, 1994.
- , 1798, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, en *Fichtes Werke*, vol. 4, ed. I.H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlín, 1971, pp. 1–365.
- , 1797, “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben”, en *Fichtes Werke*, vol. 1, ed. I.H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlín, 1971, pp. 451–518.
- , 1794, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Fichtes Werke*, vol. 1, ed. I.H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlín, 1971, pp. 83–328.
- Findlay, J.N., 1971, “Hegel's Use of Teleology”, en W. Steinkraus (comp.), *New Studies in Hegel's Philosophy*, Rinehart and Winston, Nueva York, pp. 92–107.

<sup>46</sup> Una exploración inicial de esta relación puede encontrarse en Gardner 2007. Cfr. Pippin 1999.

\*Este trabajo se ha podido llevar a término gracias al respaldo económico del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España al Proyecto de Investigación “Alternativas, Creencia y Acción” (FFI2009–09686).

- Gardner, S., 2007, "The Limits of Naturalism and the Metaphysics of German Idealism", en E. Hammer (comp.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Routledge, Abingdon/Nueva York, pp. 19–49.
- Hegel, G.W.F, 1830, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *Werke*, vols. 8–10, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970.
- , 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, vol. 7, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970.
- , 1812–1816, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, vols. 5–6, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970.
- , 1807, *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, vol. 3, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970.
- , 1802, "Glauben und Wissen", en *Gesammelte Werke*, vol. 4, ed. H. Buchner y O. Pöggeler, Felix Meiner, Hamburgo, 1968, pp. 315–414.
- , 1801, "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie", en *Gesammelte Werke*, vol. 4, ed. H. Buchner y O. Pöggeler, Felix Meiner, Hamburgo, 1968, pp. 1–92.
- Houlgate, S., 2005, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth, and History*, Routledge, Londres.
- Kant, I., 1790, *Kritik der Urteilskraft*, ed. de H.J. Klemme, Felix Meiner, Hamburgo, 2001.
- , 1781/1787, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. J. Timmermann, Felix Meiner, Hamburgo, 1998 (se cita según la paginación de las dos ediciones originales: A y B).
- Kisner, W., 2008, "The Category of Life, Mechanistic Reduction, and the Uniqueness of Biology", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 4, nos. 1–2, pp. 113–153.
- Kreines, J., 2004, "Hegel's Critique of Pure Mechanism and the Philosophical Appeal of the Logic Project", *European Journal of Philosophy*, vol. 12, no. 1, pp. 38–74.
- Marrades, J., 2001, "Teleología y astucia de la razón", en *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, pp. 299–348.
- Pippin, R.B., 2008, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 2000a, "Fichte's Alleged One-Sided, Subjective, Psychological Idealism", en S. Sedgwick (comp.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 147–170.
- , 2000b, "The Realization of Freedom: Hegel's Practical Philosophy", en K. Ameriks (comp.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 180–199.
- , 1999, "Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism", *European Journal of Philosophy*, no. 7, pp. 194–212.
- Schelling, F.W.J., 1795–1796, "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Critizismus", en *Historisch-kritische Ausgabe*, vol. I, no. 3, ed. A. Pieper, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982, pp. 47–112.

- Sellars, W., 1962, "Philosophy and the Scientific Image of Man", en *Science, Perception and Reality*, Ridgeview, Atascadero, 1991, pp. 1–40.
- Stekeler-Weithofer, P., 2005, *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- , 1990, "Willkür und Wille bei Kant", *Kant-Studien*, vol. 81, no. 3, pp. 304–320.
- Wolff, M., 1992, *Das Körper-Seele Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Wood, A.W., 1984, "Kant's Compatibilism", en A. Wood (comp.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 73–101.

*Recibido el 3 de octubre de 2012; aceptado el 28 enero de 2013.*