

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ON ANTIPLATONISM AND ITS DOGMAS
GUILLERMO E. ROSADO HADDOCK

EL FUNDAMENTO LÓGICO-MATEMÁTICO DE LA TEORÍA
HILBERTIANA DE LA DEMOSTRACIÓN
LUIS FELIPE SEGURA

HUME'S IMPRESIONS AND THE POSSIBILITY PROCESSES
DANIEL BARWICK

GOODMAN'S HUME
RUPERT READ

TELEOLOGÍA Y ASTUCIA DE LA RAZÓN EN HEGEL
JULIÁN MARRADES MILLET

MARX, NATURAL RELIGION, AND CAPITALISM
MICHAEL A. PRINCIPE

ESTOICISMO Y SOCRATISMO EN HERILO DE CALCEDONIA
ÁNGEL J. CAPPELLETTI

LA MUERTE ENTRE LA POSIBILIDAD Y EL MISTERIO
ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO

¿NIETZSCHE ABSCONDITUS?
MANFRED KERKHOFF

RESEÑAS

TELEOLOGÍA Y ASTUCIA DE LA RAZÓN EN HEGEL

JULIÁN MARRADES MILLET

1. Finalidad y mecanismo. El trabajo humano.

Una de las conclusiones del giro impreso por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* es la imposibilidad de derivar la articulación causal de los fenómenos de su sucesión temporal, pues sólo mediante la aplicación del concepto de causalidad a una determinada cadena de percepciones podemos determinar el orden objetivo de sus elementos en el tiempo. Como tal determinación es necesaria para que sea posible *explicar* dicha sucesión, y el medio indispensable de que disponemos para objetivar la sucesión de los fenómenos en el tiempo es el principio de causalidad, este desempeña un papel fundamental en el conocimiento empírico. Ningún dominio particular de la naturaleza puede quedar al margen de la vigencia universal del principio de causalidad, pues ello equivaldría a pretender sustraerlo de la única ordenación objetiva del tiempo que existe. Ahora bien, si la explicación objetiva de los fenómenos en la naturaleza depende necesariamente de la posibilidad de establecer conexiones entre ellos conforme a leyes mecánico-causales, entonces sólo existe un ideal de explicación de la naturaleza, que se determina según el modelo de la física matemática.

En la *Crítica del Juicio*, donde Kant se plantea la posibilidad de hallar una concordancia entre la legislación del entendimiento para la naturaleza y la legislación de la razón para la libertad, tal conclusión es un presupuesto. Pero, al propio tiempo, Kant reconoce ahí la existencia de un tipo de fenómenos que requieren dar un paso desde la representación mecánica de la naturaleza hacia una representación en que se hace necesario el recurso a una causalidad según fines, entendiendo por *fin* "el concepto de un objeto, en tanto que a la vez contiene el fundamento de

la realidad de ese objeto" (KU, B XXVIII).^{*} Tal es el ámbito de la *vida*. Pensemos en la relación existente entre la estructura de las partes de un ser vivo (por ejemplo, en la disposición de las alas de un pájaro, en la forma de su cola, etc.) y las funciones que desempeñan como órganos del mismo (el movimiento en el vuelo, su dirección, etc.). Si tratamos de determinar aquellas partes como simples efectos de la naturaleza considerada como un mecanismo —es decir, como un conjunto de fenómenos determinados por el principio de causalidad y los otros principios del entendimiento puro—, permanecerán para nosotros como contingentes. El único modo de poder representarnos tales formas como necesarias, consiste en concebirlas como determinadas por su fin —esto es, por su contribución a la vida del organismo como un todo—. Ello equivale a apelar a una causalidad final, según la cual el concepto del objeto —la idea del todo, en cuanto fin— determina su existencia —la forma y conexión de sus partes—.

Esta manera de concebir la relación entre la forma de los órganos de un ser vivo y la vida del organismo como un todo, es análoga a la que aplicamos en la producción técnica de objetos, en tanto que actividad dirigida intencionalmente. En ambos casos, los elementos de un conjunto permanecen contingentes para nuestro pensamiento, a menos que nos los representemos como determinados por el concepto previo del todo. Pero, así como en la producción técnica de un objeto la representación del mismo está presente en el entendimiento del agente que concibe el plan de la obra antes de llevar a cabo su ejecución, en un ser vivo, por el contrario, el concepto del todo en tanto que determinante —como fin— de la forma y conexión de las partes, requiere ser pensado como inmanente a las propias partes. Por esta razón Kant califica al organismo de *fin natural*: "En un tal producto de la naturaleza, cada parte, igual que existe sólo mediante todas las demás, así también se concibe como existiendo para todas las demás y para el todo, es decir, como instrumento (órgano); pero esto no es suficiente..., sino que hay que concebir cada parte como un órgano que produce las otras partes (y, por tanto, cada una, recíprocamente, las otras), como no puede serlo ningún instrumento del arte, sino sólo de la naturaleza...: sólo entonces, y por ello, un producto así, como ser organizado y que se organiza a sí mismo, puede ser denominado un fin natural" (KU, § 65, B 291-292).

^{*} Las siglas utilizadas se descifran en la lista al final del artículo.

Hay seres naturales cuya complejidad puede ser conocida por nuestro entendimiento, por medio de sus principios puros, a partir del conocimiento de las partes mismas. Se trata del tipo de totalidades que son explicables por las leyes mecánicas de la naturaleza: "Un todo real de la naturaleza sólo puede considerarse como efecto de las fuerzas motrices concurrentes de las partes" (KU, § 77, B 349). Sin embargo, si intentamos explicarnos un organismo como un todo según el principio del mecanismo, la relación entre el todo y las partes sólo puede permanecer indeterminada. A fin de concebir la índole peculiar de un proceso de este tipo, necesitamos representarnos la posibilidad de que sus partes estén conectadas entre sí, no simplemente según la forma del nexo causal, sino de tal modo que un fenómeno que según tal nexo se representa como causa respecto de otro, pueda representarse asimismo como determinado por su efecto: "La conexión causal, en cuanto pensada sólo por el entendimiento, es un enlace que constituye una serie (de causas y efectos) siempre descendente; y las cosas mismas que, como efectos, presuponen otras como causas, no pueden ser, recíprocamente, al mismo tiempo causas de éstas. Esta conexión causal se llama la de las causas eficientes (*nexus effectivus*). Pero, en cambio, se puede pensar también una conexión causal según un concepto racional (de fines) que, si se la considerara como serie, conllevaría, tanto en sentido ascendente como descendente, una dependencia en que la cosa calificada una vez de efecto merezca, sin embargo, en la dirección ascendente el nombre de causa de aquélla de que es efecto... Un enlace causal así se denomina el de las causas finales (*nexus finalis*)" (KU, § 65, B 289-290).

La universalidad del principio de causalidad impone la necesidad de su aplicación a los fenómenos de la vida, que sólo pueden ser explicados en términos de un mecanismo. Pero Kant reconoce, al propio tiempo, la exigencia de apelar al principio de finalidad para poder concebir como necesaria la forma y conexión de las partes de un organismo en relación con la vida de éste como un todo. La concepción *racional* de la actividad de un organismo conforme a la causalidad final entra, obviamente, en conflicto con la concepción que de la misma nos ofrece el *entendimiento* mediante la causalidad eficiente. Sin embargo, la distinción entre dos tipos de acción —una, mecánico-causal, y otra, interior y ajustada a un fin— forma parte de la imagen de la naturaleza que nos vemos obligados a trazar con arreglo a las condiciones de nuestro conocimiento. ¿Cómo puede resolverse, entonces, la antinomia entre el principio del

mecanismo y el de la finalidad natural? En opinión de Kant, negando que el principio de finalidad natural pueda proporcionarnos un conocimiento del objeto, ya que nosotros sólo usamos tal principio en "la reflexión sobre aquellos objetos para los que objetivamente carecemos por completo de una ley" (KU, § 69, B 312). Así como los juicios sintéticos *a priori* valen para la naturaleza en general, pues hacen posible el objeto mismo de la experiencia, el principio de finalidad sirve únicamente para buscar, para un material empírico dado, un universal que el entendimiento no puede suministrar —un fin natural— que nos permite "reflexionar" sobre esa multiplicidad como contenida en dicho universal.

En consecuencia, el uso del principio de finalidad no responde a una necesidad objetiva —constituir el objeto mismo—, sino a una necesidad meramente *subjetiva*. Y su aplicación en el conocimiento de la naturaleza depende de su subordinación al principio de causalidad: "Es infinitamente importante para la razón no abandonar el mecanismo de la naturaleza en sus producciones, y no dejarlo de lado en la explicación de éstas; puesto que sin él no sería posible llegar a inteligencia alguna en la naturaleza de las cosas [...] Por otra parte, es una máxima de la razón igualmente necesaria no dejar de lado el principio de los fines en los productos de la naturaleza; pues, aunque inmediatamente no nos haga más comprensible cómo surgieron éstos, es sin embargo un principio heurístico para investigar las leyes particulares de la naturaleza" (KU, §78, B 354-355). La función legítima del principio teleológico no es, pues, constitutiva, sino regulativa: no sirve para trascender la explicación causal de los fenómenos, sino para orientarla en el sentido de la universalidad (es decir, de la integración de series causales en procesos unitarios dotados de sentido interno). La antinomia entre el principio teleológico y el principio causal desaparece en cuanto concebimos ambos como dos diferentes métodos de ordenación con los que intentamos unificar la multiplicidad de los fenómenos, que se complementan mutuamente (cf. KU, § 70).

La solución kantiana de la antinomia entre el principio del mecanismo y el principio de finalidad natural no podía ser satisfactoria para Hegel, quien consideraba incongruente admitir que aquello que *la razón* decreta como verdadero, lo sea sólo *para nosotros*, pero no *en sí*. A diferencia de Kant, Hegel reconoce la objetividad de tal antinomia, así como la necesidad de resolverla efectivamente, y estima que su solución sólo puede alcanzarse mediante la determinación conceptual de cada uno de los dos principios conforme a la razón, tarea que compete a la

lógica especulativa. Desde su punto de vista, en el tratamiento kantiano del problema se echa de menos precisamente una investigación "de lo único que reclama el interés filosófico, esto es, cuál de los dos principios tiene verdad en sí y para sí" (WL, 6, 443).

En las diferentes plasmaciones que Hegel fue dando a su lógica —al menos desde la *Propedéutica filosófica* de los años 1809-1811, hasta las diferentes versiones de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817, 1827 y 1830), pasando por la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816)—, hay una coincidencia en lo que respecta al lugar sistemático en que debe abordarse tal investigación, así como en el modo de plantear la relación entre los conceptos de mecanismo y de teleología en términos de una oposición dialéctica. Dichos conceptos remiten a maneras diferentes de concebir la relación entre un universal y lo particular que debe ser pensado como contenido en aquél. Esa diferencia depende, ante todo, de que el universal se determine como un universal *abstracto*, según el modo de pensar del entendimiento, o como un universal *concreto*, de acuerdo con la razón.

En lo que respecta a la primera de esas nociones, dice Hegel: "La relación de lo universal abstracto con lo particular es entendida como una *subsunción*, en tanto que aquél no tiene en él mismo la particularidad; por lo cual es abstracto" (*Enz.*¹, § 155). Esta noción de universalidad abstracta —o separada de lo particular— se encuentra en ciertos conceptos relativos —entre los que figura el concepto de causa, así como también el de sustancia y otros—, que no son concebidos como momentos de un todo en que cada extremo se refleja en sí mediante su otro, sino como términos de una relación externa. Por ello son, propiamente hablando, conceptos del *entendimiento*: "Conceptos como ser, cualidad, identidad, fuerza, causalidad, etc., se llaman conceptos del entendimiento, pues, en su contenido, no son aún puestos en tanto que conceptos" (*ib.*). En cambio, el concepto de fin es, de suyo, un concepto de la *razón*, pues es el universal concreto que se particulariza y vuelve sobre sí mediante lo particular: "El fin es el universal concreto, que tiene en él mismo el momento de la particularidad y exterioridad, por lo que es activo y constituye el impulso a separarse de sí mismo" (WL, 6, 443). "En el fin, lo que está mediado, o consecuencia, es al mismo tiempo un primero, o fundamento. Lo producido, o puesto por la mediación, tiene por presupuesto el producir y su inmediata determinación; e, inversamente, el producir ocurre con vistas al resultado, el cual es el fundamento y, por ello mismo, la primera determinación de la actividad.

El obrar teleológico es un silogismo donde, por la mediación de la actividad teleológica, el mismo todo, en su forma subjetiva, es fusionado con su forma objetiva, el concepto con su realidad, o el concepto es el fundamento de una realidad determinada mediante él" (*PbPr.*, 4, 201-2). El fin es concebido, así, como el universal que contiene la tendencia a exteriorizarse, y en esta exteriorización suya no perece, sino que se mantiene. Es, por tanto, el concepto activo que se produce a sí mismo como real.¹

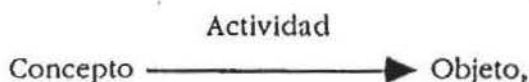
El concepto de universalidad abstracta permite una representación mecánica de la naturaleza, mientras que la noción de universalidad concreta hace posible una representación teleológica de la misma. En la modernidad, ambas representaciones se han considerado incompatibles entre sí. Y ya hemos visto que Kant resuelve la antinomia entre el principio del mecanismo y el de la finalidad natural reduciéndolos a meras máximas de nuestra reflexión sobre la naturaleza, sin que tengan ninguna validez objetiva para nuestra facultad de juzgar determinante. Por el contrario, la solución hegeliana de dicha antinomia exige concebir dialécticamente su relación, de tal modo que la teleología surja inmanentemente de la negación determinada del mecanismo.

En este sentido, Hegel intenta demostrar en la *Ciencia de la Lógica* que la relación de finalidad constituye "la verdad del mecanismo" (*WL*, 6, 438), pues éste, en sí mismo, tiende a la finalidad. Por un lado, reconoce que "estos principios [del mecanismo y del quimismo] permanecen en el interior de la misma forma natural de la finitud" (*ib.*). Pero, por otro, añade que, "aunque no quieran sobrepasar lo finito, y remitan para los fenómenos sólo a causas finitas, que exigen ellas mismas proseguir adelante, no obstante ellos se extienden al mismo tiempo por una parte hacia una totalidad formal en los conceptos de fuerza, causa y otras determinaciones semejantes propias de la reflexión, que deben designar una *originariedad*; y, por otra, en cambio, a través de la *universalidad* abstracta de un *todo de las fuerzas*, de una *totalidad* de causas recíprocas. El mecanismo se muestra a sí mismo, por eso, 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

¹ Esta noción de fin remite a la interpretación hegeliana de la ἐνέργεια aristotélica en términos de ἐντελέχεια, la cual es en sí el fin y la realización del fin" (*VGPb*, 19, 154). Sobre la incidencia de Aristóteles en la teleología de Hegel, y particularmente en su concepción de la actividad de lo absoluto, véase: G. Lebrun, "Hegel lecteur d'Aristote", *Les Études philosophiques*, 3 (1985), pp. 329-347.

decir, como una totalidad que no se encuentra en el fin, ni en el entendimiento extramundano vinculado con éste—" (WL, 6, 439). Así pues, el propio principio del mecanismo apunta hacia una representación de la naturaleza como un todo de fuerzas que interactúan entre sí, o como un sistema de causalidad recíproca que, al tener en él mismo el principio de su funcionamiento, *niega* la exterioridad propia de la relación mecánica y tiende a la forma de una totalidad.² Sin embargo, aunque el mecanismo contiene esta *destinación* (*Bestimmung*) hacia la totalidad, no la alcanza enteramente, pues él mismo no se concilia con el concepto de una finalidad en la naturaleza. De ahí que la resolución de la oposición entre ambos exija la intervención de un tercer elemento mediador, que haga posible insertar la finalidad en el seno del mecanismo. Ese elemento mediador lo encuentra Hegel en la actividad intencional del trabajo humano.³

Así como para Kant el paradigma de la relación finalista, en el dominio de la acción humana, se da en la determinación meramente formal de la ley moral por la autonomía de la voluntad, Hegel lo encuentra en la transformación material de la naturaleza por el hombre mediante el trabajo. Pensemos en el individuo que construye una casa para protegerse. Lo característico de una actividad como ésta—y aquello que hará posible insertar la finalidad en el mecanismo de la naturaleza— es el recurso a la propia naturaleza como material que el sujeto transforma en función del fin que persigue. La relación teleológica presenta aquí la siguiente estructura *silogística*:



donde: (a) el punto de partida es el fin subjetivo, representado en el entendimiento del hombre como *concepto*; (b) la *actividad* es el término medio entre el concepto del objeto y su existencia; y (c) el resultado de tal actividad es el fin *objetivamente* realizado.

² Sobre la dialéctica entre mecanismo y teleología en la lógica hegeliana, y su proyección en la filosofía de la naturaleza y en la filosofía del espíritu, véase: E. Cruz Vergara, "Naturaleza e historia: aspectos del papel de la naturaleza en la historia del espíritu según Hegel", *Diálogos*, 48 (1986), especialmente pp. 32-44.

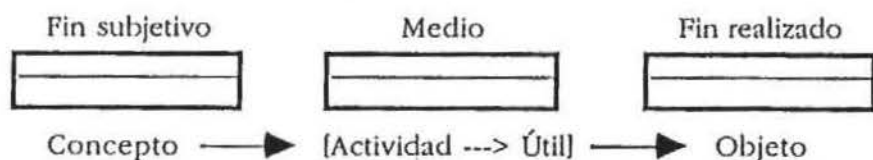
³ Este aspecto de la teleología hegeliana ha sido desarrollado por J. D'Hondt en su artículo "Teleología y praxis en la *Lógica* de Hegel", en: J. D'Hondt (ed.), *Hegel y el pensamiento moderno*. México, Siglo XXI, 1973, pp. 3-29.

Este esquema de relación teleológica es el que caracteriza a la *finalidad externa*: "La relación teleológica es, ante todo, la finalidad externa, pues el concepto es aún inmediatamente frente al objeto, él no lo ha producido aún a partir de sí. El fin es, por consiguiente, *finito*; y lo es, por una parte, según su *contenido*, y, por otra, también en que él tiene una condición exterior presupuesta en un objeto que ha de encontrar en tanto que material de su realización. Su autodeterminación es, en esta medida, solamente formal, encerrada en el fin subjetivo, y el fin realizado es sólo una forma exterior" (*Enz.*¹, § 156). Esta relación teleológica "es el silogismo en el que el fin subjetivo se encadena con la objetividad por un término medio que es la unidad de los dos, en tanto que es la actividad conforme a fin (*zweckmäßige Tätigkeit*), y en tanto que es la objetividad puesta inmediatamente bajo el fin: el medio" (*Enz.*¹, § 157). En el trabajo humano, el término medio —la actividad— que enlaza el fin concebido con el fin realizado, sólo puede ser un nexo exterior a los extremos, y no la autodeterminación misma del *concepto* del fin, debido a la finitud de éste.

En relación con su contenido determinado, el fin subjetivo es *finito*, porque "necesita de un medio para su realización..., el cual tiene el aspecto de una existencia *exterior*, indiferente respecto al fin mismo y a su realización" (*WL*, 6, 448). La finitud del fin consiste en que "su determinar en general es exterior a sí mismo y, por lo tanto, su primer determinar se disocia en un poner (*setzen*) y un presuponer (*voraussetzen*)" (*WL*, 6, 449). En efecto, como ya se ha dicho, el fin es, por un lado, "tendencia e impulso a ponerse exteriormente" (*WL*, 6, 445). Pero, por otro lado, necesita presuponer "un mundo *objetivo*, mecánico y químico, con el que su actividad se relaciona como con algo disponible (*Vorhandenes*)" (*WL*, 6, 447). Por esto dice Hegel que el fin subjetivo tiene una estructura escindida, "y es tanto reflexión en sí (*Reflexion-in-sich*) como reflexión hacia fuera (*Reflexion nach außen*)" (*ib.*). Hay, por tanto, una oposición entre el fin y ese mundo objetivo que se le presenta exteriormente como un material para su realización. Y la actividad no es sino el término medio entre ambos: aquello que se aplica a ese material para transformarlo.

Pero el mundo objetivo que la actividad ha de presuponer para realizar su fin, no es sólo un material pasivo en que aquél ha de plasmarse, sino también un medio (*Mittel*) que la propia actividad emplea para transformar tal material. De este modo, el mundo objetivo se desdobra en el proceso del trabajo y, como consecuencia de ello, se introduce, en

el término medio (*Mitte*) entre el fin subjetivo (concepto) y el fin realizado (objeto), un nuevo objeto —el útil o instrumento— con el que la actividad se relaciona inmediatamente para producir el fin:



Hegel caracteriza esta relación teleológica en los términos siguientes: "El hecho de que el fin se relacione inmediatamente con un objeto y lo convierta en medio (*Mittel*), como también que determine a otro por medio de éste, puede considerarse como una *violencia*, por cuanto el fin se manifiesta de una naturaleza completamente distinta a la del objeto, y ambos objetos son igualmente totalidades independientes entre sí. Sin embargo, que el fin se ponga en la relación *mediada* con el objeto, e *interponga* otro objeto entre sí y aquél, puede considerarse como la *astucia* de la razón. Como se ha observado, la finitud de la racionalidad tiene este aspecto, a saber, que el fin procede con respecto a la presuposición, es decir, a la exterioridad del objeto. En la *relación inmediata* con el objeto el fin mismo entraría en el mecanismo o quimismo, y estaría por ello sometido a la contingencia y al ocaso de su determinación, que consiste en ser el concepto que es en sí y para sí. Pero así expone un objeto como medio, lo deja cansarse trabajando exteriormente en lugar suyo, lo abandona a su uso y se conserva tras él, frente a la violencia mecánica" (*WL*, 6, 452-3). De aquí podemos extraer varias consecuencias relevantes para el tema que nos ocupa.

En primer lugar, dice Hegel que el recurso a un objeto en cuanto útil "puede considerarse como una *violencia*, por cuanto el fin se manifiesta de una naturaleza completamente distinta a la del objeto" (*WL*, 6, 452). Por un lado, Hegel expresa aquí su oposición a la teleología natural o físico-teleología —que, en el fondo, coincide con la físico-teología, según la cual Dios habría asignado a la naturaleza unas leyes como medios para nuestros fines—. La idea de una naturaleza acogedora y subordinada al hombre es reemplazada por una imagen de la naturaleza como algo indiferente a los fines del hombre. Los argumentos de Hegel contra la teleología natural son, en parte, los de Spinoza; así, por ejemplo, la objeción según la cual dicha teleología elige *arbitrariamente* los fines que asigna a la naturaleza. Pero hay un argumento original de Hegel que es

más decisivo: tal finalismo priva a la acción humana de toda justificación y despoja al hombre de toda libertad. A fin de que sea posible la acción libre del hombre, ha de ser él —y no Dios— el que asigne los fines a la naturaleza, y para ello ésta ha de ser indiferente y ciega. Jacques D'Hondt ha recordado, a propósito de esto, la influencia que ha podido ejercer el mito de Prometeo sobre Hegel, para quien el trabajo humano adquiere el carácter heroico de una conquista, en la medida en que se ejerce en una naturaleza en la que las cosas no son, en sí mismas, ni medios ni fines para el hombre⁴.

Pero, además, esa indiferencia de la naturaleza no es mera neutralidad, sino incluso hostilidad, desde el momento en que el mundo objetivo que se enfrenta al hombre está regido por una necesidad ciega: es un mecanismo que obedece a sus propias leyes. Y, sin embargo, lo que hace la razón humana es poner ese mecanismo al servicio de la realización de sus fines. Es así como el hombre *utiliza* la naturaleza como instrumento de su trabajo. Recordemos, a propósito de esto, el ejemplo mediante el cual Kant ilustraba la diferencia existente entre un mecanismo y un organismo: "En un reloj, una parte es el instrumento del movimiento de las demás, pero una rueda no es la causa eficiente de la producción de las otras; ciertamente, una parte es en función de la otra, pero no a causa de ella. De ahí también que la causa productora del reloj y de su forma no esté contenida en la naturaleza (de esa materia), sino fuera de ella, en un ser que puede obrar según ideas de un todo posible mediante su causalidad" (*KU*, § 65, B 293). En un mecanismo, una parte no puede ser causa eficiente de la producción de las demás partes, ni una máquina puede ser la causa eficiente de la producción de otra máquina. Tal causalidad hay que buscarla en un agente que obra por fines: el relojero. Pero esta causa inteligente se sirve del mecanismo de la naturaleza para producir un mecanismo de la técnica. De este modo, Kant subordina en la producción de la máquina la causalidad mecánica a la finalidad intencional.

Lo que Kant plantea en términos de subordinación entre dos órdenes de causalidad que discurren paralelamente sin interferirse, Hegel lo entiende en términos de una mediación dialéctica entre mecanismo y teleología, según la cual el fin se realiza como negación de una oposición que la actividad humana introduce en el seno del mecanismo de la naturaleza: "Si uno quiere hacer una casa, eso es cosa de su albedrío; pero los

⁴ Cf. D'Hondt, *Op. cit.*, pp. 8 y 21-22.

elementos tienen todos que ayudarle a ello. Y, sin embargo, la casa está ahí para proteger a los hombres de los elementos. Por tanto, los elementos son empleados contra sí mismos; pero la ley universal de la naturaleza no es quebrantada por ello. Un edificio es, ante todo, un fin y propósito interno. Frente a él están, como medios, los distintos elementos; como material, el hierro, la madera y la piedra. Los elementos son utilizados para elaborar estos materiales: el fuego, para fundir el hierro; el aire, para atizar el fuego; el agua, para poner en movimiento las ruedas, cortar la madera, etc. El producto es que el aire que cooperó, es retenido por la casa, y lo mismo el agua de la lluvia y el estrago del fuego, en la medida en que aquélla es incombustible. Las piedras y las vigas obedecen a la gravedad, propenden a caer y hundirse, pero mediante ellas se alzan altas paredes. Los elementos son, pues, usados conforme a su naturaleza y cooperan a un producto mediante el cual son reducidos" (VG, 83-4).

El punto de partida de este análisis es la oposición inmediata entre el fin subjetivo (la protección del hombre) y la naturaleza, contemplada como un dominio indiferente, e incluso hostil, a ese fin. El trabajo surge, entonces, como el tercer término que resuelve la oposición entre esos dos extremos, al emplear el mecanismo de la naturaleza (por ejemplo, el fuego, como instrumento para fundir el hierro) como un medio para producir un objeto (la casa) que neutralice la naturaleza en cuanto mundo hostil (por ejemplo, el fuego, como amenaza para el hombre). Bajo esta perspectiva, el trabajo material aparece como el uso racional del mecanismo de la naturaleza —en tanto que medio para la satisfacción de los fines humanos— contra la misma naturaleza —en tanto que amenaza para el hombre—. Y el producto del trabajo se revela como la negación de la naturaleza mediante la propia naturaleza. Por consiguiente, cuando el hombre emplea los elementos de la naturaleza como medios para producir sus fines, no se limita a encajar armónicamente el mecanismo natural en sus planes intencionales, sino que ejerce una violencia sobre aquéllos y los *niega* en cuanto objetos *naturales*: "[Dichos medios] desempeñan su cometido sólo por medio de su uso y desgaste, y corresponden a lo que deben ser sólo por medio de su negación" (WL, 6, 457). Hegel parece haber visto claramente que la transformación técnica de la naturaleza por parte del hombre para la satisfacción de sus propios fines, ha de pagar el precio de la destrucción de aquélla.

La negación del objeto natural en su inmediatez y su transformación en útil para la producción de un fin extrínseco a él, hace posible la in-

serción de la finalidad en el mecanismo. En efecto, el útil es el término medio que se interpone entre el sujeto de la acción y la objetividad exterior: da al deseo la posibilidad de penetrar en el mundo de las leyes de la naturaleza, pero sin contrariarlas. Gracias a él, el fin que persigo se mantiene en la acción, sin que el mecanismo de la naturaleza sea suprimido. El trabajo no cancela esas leyes naturales, sino que las desvía en otra dirección que le es indiferente a la naturaleza. Pero no puede lograr el dominio de tales leyes más que obedeciéndolas. Aquí es, precisamente, donde la subordinación se interpreta en términos de *astucia*: la razón del hombre utiliza las leyes naturales para realizar sus fines, en tanto que se somete a ellas: "En sus utensilios posee el hombre el poder sobre la naturaleza exterior, aunque esté más bien sometido a ella según sus fines" (WL, 6, 453). Gracias a esta astucia, pues, el hombre niega también la relación de su actividad con el útil, consistiendo esa negación en colocar la actividad en la máquina misma. El hombre invierte la pasividad del útil en actividad. Con la máquina, logra que el mecanismo (el choque, la presión, el movimiento de las aguas, la luz, etc.) produzca algo del todo diferente a lo que produce de modo inmediato. De este modo, introduce fines en el mecanismo, inserta una actividad finalista en la naturaleza ciega, deja que la naturaleza se consuma por él, y dirige todo este proceso con un gasto mínimo de energía.

Sin embargo, hemos visto que en la finalidad externa del trabajo el fin subjetivo tiene un contenido *particular*, y el útil empleado por el hombre para satisfacerlo está en una relación *contingente* con dicho fin. La consecuencia de ello es que la primera relación se invierte, y el fin pasa a ser lo percedero, permaneciendo el útil como algo universal: "En tanto que el fin es finito, tiene además un contenido finito; de acuerdo con esto, no es algo absoluto o *racional* inmediatamente en sí y para sí. Pero el medio es el término medio exterior del silogismo que es la realización del fin; por consiguiente, la racionalidad se manifiesta en él como lo que se conserva en *este otro exterior*, y precisamente *por medio* de esta exterioridad. Por lo tanto, el *medio* es algo *superior* a los fines *finitos* de la finalidad *externa*; el arado es más noble que los servicios directamente dispensados por mediación suya y que son los fines. El *instrumento* se conserva, mientras que los servicios inmediatos perecen y son olvidados" (WL, 6, 453). Al tener una universalidad que sobrepasa su utilidad inmediata, los instrumentos aprestados por el hombre para lograr sus fines, subsisten aún después de haber sido éstos satisfechos. En esta sobredeterminación del útil con respecto al fin se manifiesta una especie

de astucia de la razón objetivada en el mundo de los instrumentos del trabajo. La máquina se independiza de las intenciones y fines de los individuos que la crean, y pone la actividad de éstos a su servicio. De este modo, en la finalidad externa del trabajo manual se consuma una inversión de la relación medios-fines, según la cual los medios empleados para la consecución de los fines acaban revelándose más importantes que los fines para cuya producción se crearon.

La actividad intencional del trabajo culmina en el producto en cuanto *realización del fin*. "El fin realizado es así la unidad puesta de lo subjetivo y de lo objetivo" (Enz.², § 210). En efecto, el fin realizado unifica el concepto —el fin subjetivo— con el objeto —el mecanismo de la naturaleza empleado como medio—. De este modo, el fin realizado "es el universal que se conserva en el proceso objetivo y que, precisamente por ello, se ha dado una objetividad" (Enz.¹, § 161). Dicha realización cierra el círculo del movimiento del fin, el cual primero se ha puesto como actividad transformadora del mundo objetivo —negación de la tendencia subjetiva inicial—, y, a través de esta actividad, ha vuelto sobre sí unificándose con la objetividad —negación de la negación—. Sin embargo, como en la finalidad externa la objetividad del medio no es puesta por la actividad del fin, sino *presupuesta* como un material con el que aquélla se relaciona exteriormente, esto conlleva una nueva inversión, en virtud de la cual el fin realizado se revela como lo negativo de sí mismo, esto es, como un posible *medio* para otro fin: "En la finalidad finita el fin realizado es, también él, algo roto en sí (*in sich gebrochenes*), como lo eran el medio y el fin inicial. Lo que ha venido a realizarse, por tanto, sólo es una forma puesta *exteriormente* en el material previamente hallado, la cual es, a causa del contenido-fin limitado, asimismo una determinación contingente. El fin obtenido es, por tanto, sólo un objeto que también es de nuevo medio o material para otros fines, y así sucesivamente *al infinito*" (Enz.², § 211).

Podemos decir, en consecuencia, que cada uno de los términos del silogismo del trabajo presenta, en virtud de su finitud, una estructura escindida —el fin subjetivo es tanto posición como presuposición; el útil está subordinado al fin, pero también está supraordinado con respecto a él; y el producto del trabajo es el fin realizado, pero también es el medio para otro fin—, por lo que la conexión establecida entre ellos mediante la actividad, es una finalidad externa que tiene su fundamento en un agente igualmente exterior al fin. Y, en la misma medida en que la *exterioridad* es el principio que rige esta relación técnica del hombre con la

naturaleza, la mediación entre mecanismo y teleología que se produce en virtud del trabajo no logra hacer plenamente efectiva la unidad de ambos términos.

2. Finalidad interna y astucia de la razón.

Aunque, como ya hemos señalado, la finalidad es, de suyo, un *concepto de la razón*, el propio Hegel reconoce que dicha noción puede ser pensada conforme al entendimiento: "Lo que en su contenido es concepto..., puede ser, por la forma, privado de concepto..., dependiente simplemente del entendimiento. Así ocurre en la consideración del fin cuando se le busca un contenido reclamándose lo desde fuera, y asimismo se busca la actividad que permita realizarlo. Entonces se lo considera según su finitud, no según su concepto" (*Enz.*¹, § 155). Esta consideración *finita* de la teleología es la que hallamos en el análisis precedente de la actividad intencional del trabajo. Ahí, el proceso teleológico sólo *en sí* es un movimiento del fin mismo, pero no lo es *en sí y para sí*.

Frente a esta concepción de la finalidad finita propia del entendimiento, Hegel se propone llevar a cabo una determinación de la misma conforme a su concepto racional: "El fin reclama una aprehensión especulativa, en tanto que es el concepto que contiene, él mismo, en su propia *unidad e idealidad* de sus determinaciones, el *juicio* o la negación, la oposición de lo subjetivo y lo objetivo, y que es tanto el todo de éstos como su eliminación" (*Enz.*², § 204). La exposición canónica de esta doctrina especulativa de la finalidad se encuentra en el capítulo de la *Ciencia de la Lógica* dedicado a la "Teleología". Lo que, ante todo, exige una concepción racional de la teleología, es liberar el concepto de *fin* del esquema de la conexión causal. El fin "no es ni una fuerza que se exterioriza, ni una sustancia y causa que se manifiesta en accidentes y efectos. La fuerza es sólo algo interno abstracto, en cuanto que no se ha exteriorizado; o ella tiene una existencia sólo en la exteriorización, a la que tiene que ser solicitada, de la misma manera que la causa y la sustancia; por tener éstas realidad sólo en los accidentes y en el efecto, su actividad es el tránsito, frente al cual ellas no se conservan en libertad. El fin puede también ser determinado como fuerza y como causa; pero estas expresiones cubren sólo un lado incompleto de su significado; si han de enunciarse acerca de él según su verdad, pueden expresarse sólo de una

manera que elimina (*aufhebt*) su concepto —es decir, como una fuerza que se solicita a sí misma hacia la exteriorización, como una causa que es causa de sí misma, o cuyo efecto es de inmediato la causa—" (WL, 6, 445).

El movimiento conceptual de la relación causal tiene la estructura de un *tránsito*: al producir el efecto, la causa deja de ser eficiente y, por tanto, *pasa*. Si, una vez ha cesado su eficiencia, se vuelve sobre la causa desde el efecto, tal reflexión es meramente externa —somos *nosotros* los que volvemos del efecto a la causa en tanto que determinamos aquél como *efecto*—, y no una *reflexión en sí* de la causa mediante su efecto. O, dicho de otro modo, la causa no actúa negándose como causa y produciéndose como efecto de sí misma, sino que produce únicamente *lo otro* de ella (el efecto). Por eso dice Hegel que la causalidad pertenece a la necesidad ciega: "La causalidad pertenece a la necesidad no desvelada aún, a la necesidad ciega; de ahí que aparezca como pasando a su otro y perdiendo su originariedad en el ser-puesto; solamente en sí (*an sich*) o para nosotros la causa es causa precisamente en el efecto y vuelve en sí (*in sich*)" (*Enz*², § 204). En cambio, el movimiento conceptual del fin es el movimiento circular de la reflexión en sí del fin (concepto) en su ser-otro (objeto): "El fin, por el contrario, es puesto como teniendo que contener *en él mismo* la determinidad o lo que allí [i.e. en la relación causal] aparecía como ser-otro, el efecto, de tal suerte que en su actividad eficiente no pasa a otra cosa, sino que se *conserva* (*sich enthält*), es decir, no produce como efecto más que a sí mismo, y es al final lo que era al comienzo, en su originariedad" (*ib.*).

Conviene señalar que, así como la causa eficiente sólo se relaciona negativamente con el efecto —teniendo tal negación la forma de la determinidad o cualidad (relación externa)—, el fin es la causa que se relaciona negativamente consigo misma, y en esa negatividad inmanente —al negarse como causa y devenir *efecto* de sí misma— es autodeterminante. Hegel dice que este "ponerse como otro de sí mismo", que es propio del fin, es el *juicio* (*Ur-teil* = partición originaria) en virtud del cual el fin, que inicialmente es el universal todavía indeterminado, se particulariza y entra en un *contenido* determinado. Esta tendencia inmanente del fin *hacia fuera* —hacia el objeto mediante el cual se realiza— es precisamente su *actividad*.

Al analizar la relación teleológica en el ámbito del trabajo humano, hemos visto que el *fin subjetivo* (la tendencia, la necesidad), debido a su finitud, no podía realizarse por sí solo, sino que tenía que recurrir a un agente exterior que lo plasmase. Por el contrario, cuando el fin, como

puro concepto de la razón, se refiere a una totalidad concebida absolutamente, "es activo y constituye el impulso a separarse de sí mismo. El concepto, como fin, es realmente un *juicio objetivo*, donde una determinación —el sujeto, es decir, el concepto concreto— está como determinada por sí misma, mientras que la otra determinación no es sólo un predicado, sino la objetividad exterior. Pero la relación de finalidad no es por eso un *juzgar reflexionante* que considere los objetos exteriores sólo según una unidad *como si* un entendimiento se la hubiera proporcionado *en ayuda de nuestra facultad de conocer*, sino que es lo verdadero en-sí-y-para-sí, que juzga *objetivamente* y determina absolutamente la objetividad exterior" (WL, 6, 443-4).

Esto mismo puede aplicarse al momento de la *objetividad*, que en el trabajo había que presuponer como mundo material al que se aplicaba la actividad del trabajador para transformarlo y realizar su fin subjetivo. Ese mundo objetivo sólo podía ser un fundamento extrínseco de la unidad de los extremos —el concepto y el objeto—, desde el momento que el fin era un fin *subjetivo* y, por tanto, limitado en cuanto a su contenido. En cambio, cuando no se trata ya de fines particulares y finitos, sino del fin del concepto absoluto, éste no depende en su actividad de un mundo objetivo como algo presupuesto, sino que él mismo se autodetermina como objeto, el cual sólo tiene como propia la determinación negativa del ser-puesto-del-concepto y, por tanto, no tiene determinación alguna *fuera* de él: "El concepto absoluto tiene en sí mismo la mediación, de manera que su primer poner no es un presuponer, en cuyo objeto la indiferente exterioridad sería la determinación fundamental; en cambio, el mundo como creación tiene solamente la forma de tal exterioridad; pero su negatividad y el ser-puesto constituyen más bien su determinación fundamental" (WL, 6, 448-9).

Así como la *actividad* del trabajo, que presupone el mundo objetivo, ha de vencer la resistencia de éste y convertir lo que en él es indiferente con respecto al fin en medio de su realización, en cambio la actividad del concepto absoluto, que se pone a sí misma como mundo objetivo, hace que lo que en éste es negación de aquél en cuanto fin —esto es, el mecanismo— no le sea indiferente, sino coincidente con él: "El fin, en tanto que [es] el concepto que existe libremente frente al objeto y al proceso de éste, y es actividad que se determina a sí misma, por ser a la vez la verdad en sí y para sí del mecanismo, llega a coincidir en él sólo consigo mismo. El poder del fin sobre el objeto es esta identidad que es para sí, y su actividad es la manifestación de la misma [identidad]" (WL, 6,

453). La actividad del concepto absoluto es, pues, la mediación —el término medio— que une aquél con su propia realización como objetividad. Con ello, la concepción racional del fin supera el esquema lineal de la relación causal, y adquiere la estructura circular propia de la actividad absoluta⁵.

La concepción *racional* de la finalidad que acabamos de esbozar tiene su referente filosófico más inmediato en el concepto kantiano de finalidad interna: "Uno de los mayores servicios prestados por Kant a la filosofía consiste en la distinción que ha establecido entre la finalidad relativa, o *externa*, y la finalidad *interna*" (WL, 6, 440). "Con el concepto de finalidad *interna*, Kant ha reavivado la idea en general, y en particular la de la vida. La determinación *aristotélica* de la vida contiene ya la finalidad interna y se sitúa, por ende, infinitamente por encima del concepto de la teleología moderna, que sólo tenía ante los ojos la finalidad *finita*, la finalidad *externa*" (Enz.², § 204). Esa moderna teleología de la naturaleza ha hecho perder de vista la concepción aristotélica de la φύσις, cuyo modelo de finalidad no es la actividad intencional, sino la actividad orgánica que al realizarse cumple su función, y en la cual la obra (ἔργον) y el fin (τέλος) devienen sinónimos: "El concepto aristotélico de la naturaleza es más perfecto que el actual, pues lo primordial en él es la determinación del fin, considerado como la determinidad interior de la cosa natural [...] Lo principal es que Aristóteles concibe la naturaleza como *vida*, y la naturaleza de una cosa como algo que es un fin dentro de sí, unidad consigo mismo, que es el principio de su actividad, que no pasa, sino que según su contenido determina los cambios conforme a sí y se conserva de ese modo en ellos" (VGPh, 19, 173-4)⁶. Frente a esta concepción aristotélica de la φύσις, en la filosofía natural moderna ha prevalecido una representación mecanicista de la naturaleza con la que sólo puede resultar congruente una teleología pensada conforme al paradigma de la finalidad técnica, que carece para Hegel de toda significación racional (cf. Enz.², § 245). Por eso reconoce como un mérito que

⁵ Sobre esto, véase D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*. Paris, P.U.F., 1986, II, cap. 3.

⁶ D. Dubarle ha puesto de manifiesto que las coincidencias fundamentales entre Hegel y Aristóteles en lo tocante a sus respectivas concepciones de la naturaleza, no deben ocultar diferencias importantes debidas a los cambios producidos en el contexto cultural (cf. Dubarle, "La nature chez Hegel et chez Aristote", *Archives de Philosophie*, 38, 1975, pp. 3-32).

Kant haya rechazado esa teleología natural, oponiendo a la finalidad externa una noción de fin que conecta con la idea aristotélica de la φύσις.

Kant acuñó en su *Crítica del Juicio* la noción de finalidad interna (*innere Zweckmäßigkeit*) para caracterizar el tipo de relación causal "que sólo nos vemos capaces de considerar conforme a ley, en tanto que atribuimos la idea del efecto de la causalidad a su causa como condición que sirve de fundamento a ésta para la posibilidad de la primera" (*KU*, § 63, B 279). Es este tipo de causalidad el que permite concebir la posibilidad de ciertos productos de la naturaleza en tanto que *orgánicos*. Como ya se ha indicado, un organismo constituye un complejo en el que cada parte es función del todo, por lo que éste, en cuanto fin, es principio de la actividad de las partes y, al propio tiempo, resultado de ella: "Una cosa existe como fin natural cuando es causa y efecto de sí misma" (*KU*, § 64, B 286). Por ello cabe decir que el *concepto* del organismo es la causa final que determina inmanentemente la actividad de sus partes en tanto que medios para la realización de aquel concepto.

Sin embargo, hemos visto que Kant mantiene una actitud ambivalente respecto al uso posible del principio de finalidad natural para dar cuenta de los productos orgánicos de la naturaleza —e incluso de la naturaleza como un todo—. Por un lado, sostiene que necesitamos recurrir a dicho principio para representarnos la posibilidad intrínseca de los organismos como fines naturales, pues sólo en virtud de él podemos concebir "la posibilidad de las partes según su constitución y unión como dependiente del conjunto" (*KU*, § 77, B 349). Sin embargo, una determinación de las partes de un conjunto desde el concepto del mismo sólo sería posible para un entendimiento intuitivo que procediera "de lo sintético-universal (de la intuición de un todo como tal todo) a lo particular, es decir, del todo a las partes" (*ib.*). Pero el entendimiento humano es discursivo, por lo que no puede deducir lo particular —las partes de un todo— desde lo universal —la representación del todo—, sino que aquél ha de serle dado a partir de otra fuente heterogénea con respecto a él: la intuición empírica. Por tanto, nuestro entendimiento sólo puede conocer totalidades reales en la naturaleza en virtud del principio del mecanismo, no mediante el principio de la finalidad interna.

Ahora bien, aunque en la ciencia natural no podemos *determinar* los productos orgánicos mediante el principio de la finalidad interna, nuestro entendimiento nos impone la necesidad de *reflexionar* sobre tales productos como producidos por una causalidad según fines. "Pero,

si esto es así, habría que tomar aquí por fundamento la idea de otro entendimiento distinto del humano..., para poder decir: según la constitución especial de nuestro entendimiento, ciertos productos tienen que ser considerados por nosotros, según su posibilidad, como producidos intencionalmente y en calidad de fines" (KU, § 77, B 346-7). De acuerdo con esto, la única reflexión teleológica acerca de la naturaleza que se ajusta a la constitución de nuestro entendimiento, es aquélla que se basa en la posibilidad de un entendimiento arquetípico que obra en la naturaleza conforme a una causalidad por fines *análoga* a la que opera en nuestra actividad técnica⁷. Pero, obviamente, una finalidad de esta índole no es una finalidad interna, sino una finalidad intencional o representada en un entendimiento externo, y, por consiguiente, una finalidad externa.

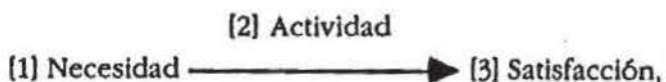
No puede resultar sorprendente que Hegel viera una contradicción en admitir, por un lado, la finalidad interna como necesaria para representarnos la posibilidad intrínseca de los seres orgánicos, y afirmar, por otro lado, que sólo podemos concebir tal finalidad natural como intencional: "Siendo así que en tal idea [i.e. la finalidad interna] se supera la relación-de-entendimiento entre fin y medio, entre subjetividad y objetividad, no obstante, el fin se explica, en contradicción con ello, como una causa que sólo existe y es activa como *representación*, esto es, como algo *subjetivo*; en consecuencia, la determinación del fin se explica como un principio del juicio que sólo pertenece a *nuestro* entendimiento" (Enz.² § 58). La raíz de tal incongruencia se halla en la negativa kantiana a otorgar una validez objetiva a un concepto —como el de finalidad interna— que contiene en sí una oposición dialéctica. El propio Kant ha señalado que el concepto de fin natural contiene una representación de la causalidad, según la cual una cosa es, a la vez, causa y efecto de sí misma. Por consiguiente, no podemos pensar la especificidad propia de la finalidad interna sin incurrir en contradicción. Y, comoquiera que para Kant tal contradicción no puede ser resuelta por

⁷ También en este punto la posición de Kant es algo ambigua. Por un lado, dice que, "hablando exactamente, la organización de la naturaleza no tiene nada analógico con ninguna de las causalidades que conocemos" (KU, § 65, B 294-5). Pero, casi a continuación, puntualiza que, aunque "el concepto de una cosa como fin natural en sí no es un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, sí puede ser un concepto regulativo para la facultad de juzgar reflexionante, para dirigir según una lejana analogía con nuestra propia causalidad por fines la investigación sobre objetos de esa índole y reflexionar sobre su fundamento supremo" (*ib.*, B 295-6). Se trata, pues, de una analogía "lejana" y no "exactamente adecuada al arte humano" (*ib.*, B 295).

nuestro entendimiento, el único modo posible de eludirla consiste en negar a dicha noción un uso constitutivo, e intentar determinarla, conforme a la finitud de nuestro entendimiento, por analogía con la finalidad intencional.

En oposición al uso metodológico que hace Kant de la finalidad interna conforme a un razonamiento analógico, lo que Hegel se propone es hacer un uso ontológico de ese concepto, de acuerdo con su lógica especulativa. Bajo esta perspectiva, la finalidad interna permite concebir la esencia propia de lo *orgánico* y, más concretamente la actividad que desarrolla un *ser vivo* en su interacción con la naturaleza: "La necesidad, el impulso, son los ejemplos más próximos que se tiene del fin. Ellos son la contradicción sentida, que se encuentra ella misma *en el interior* del sujeto viviente, y pasan a la actividad de negar esta negación, la cual es aún mera subjetividad. La *satisfacción* restaura la paz entre el sujeto y el objeto, en tanto que lo objetivo, que en la contradicción presente —la necesidad— permanece *fuera*, es suprimido conforme a esta unilateralidad suya, mediante la unificación con lo subjetivo" (*Enz.*², § 204).

Para Hegel, las cosas inertes son aquéllas que, teniendo una singularidad limitada, no sienten su limitación, de modo que "su determinidad es un límite sólo para nosotros, no para ellas" (*Enz.*², § 60). Por el contrario, los seres vivos "tienen en ellos la *universalidad* de la vida, que está más allá de lo singular" (*ib.*), de modo que para ellos existe un otro como objeto—esto es, *sienten*—; pero ese otro es sentido como algo negativo que se opone a su universalidad. De este modo, el ser vivo es limitado *para el mismo*, pues siente como algo interior la escisión entre la universalidad de su vitalidad y la particularidad de su objeto. La experiencia de esta contradicción constituye "el privilegio del dolor que tienen las cosas vivas frente a las que carecen de vida" (*ib.*). Y esa "contradicción sentida" (*Enz.*², § 204) es, a su vez, la *necesidad* que impulsa al ser vivo a superarla mediante la *actividad* que le lleva a negar la negatividad del objeto y a unificarlo consigo mismo, logrando así la *satisfacción* que restaura la "paz entre el sujeto y el objeto" (*ib.*). Ese proceso vital está dirigido por una finalidad inmanente al ser vivo, que se despliega conforme a la siguiente estructura:



donde: [1] es el momento de la subjetividad inmediata —la contradicción sentida—; [2] es la negación de tal contradicción —el paso a la objetividad—, y [3] es la unidad de la subjetividad y la objetividad. En tanto que es un fin real, el ser vivo unifica el comienzo del movimiento de la necesidad con su resultado, de manera que su actividad no produce otra cosa, sino que retorna sobre sí y en ella el ser orgánico se mantiene: "Lo orgánico es de hecho el fin real mismo, pues, *al mantenerse a sí mismo* en la relación con otro, es precisamente aquel ser natural en el que la naturaleza se refleja en el concepto, y los momentos desdoblados en la necesidad de una causa y un efecto, de algo activo y algo pasivo, confluyen en uno, de tal modo que algo no aparece aquí solamente como *resultado* de la necesidad, sino que, por haber retornado a sí, lo último o el resultado es igualmente *lo primero*, lo que inicia el movimiento y el *fin* que lo efectúa" (*PbG*, 3, 198). Sin embargo, esta actividad inmanente del fin real se encuentra en lo orgánico sólo bajo la forma de un "instinto racional, pero sin reconocerse en lo que encuentra" (*ib.*). Por eso "el proceso orgánico sólo es libre *en sí*, pero no lo es *para sí mismo*" (*PbG*, 3, 258). Para encontrar aquella forma de *fin real* que es plenamente adecuada a su *concepto racional*—esto es, no como instinto, sino como saber—, hay que pasar de lo orgánico a lo espiritual, del ámbito de la naturaleza al de la historia.

La diferencia fundamental entre el *ser orgánico* y el *ser espiritual* radica en que "el espíritu no es una cosa natural, como el animal. Este es como es, inmediatamente. Pero el espíritu es esto: que él se produce, se hace lo que es" (*VG*, 74). La historia, filosóficamente considerada, es precisamente el proceso a través del cual el espíritu universal ha realizado objetivamente su propia esencia —la libertad— y, mediante la identificación consciente con esta realidad objetiva suya, se ha hecho libre también *para sí mismo*. El concepto de finalidad interna permite, así, concebir racionalmente la historia, ya que, gracias a él, lo que se determina como "el fin último del mundo" (*VG*, 63) —a saber, "que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo se dé la realidad efectiva de su libertad" (*ib.*)—, es concebido, a la vez, como el principio que mueve inmanentemente todo el proceso.

Sin duda, en la realización del fin de la historia desempeña un papel importante la actividad desplegada en el tiempo por los individuos y los pueblos. Pero la función de esa esfera de la acción humana, se reduce a la de un simple medio de realización de aquel fin. Bajo esta perspectiva, la finalidad finita aparece subordinada a una finalidad infinita que ins-

trumentaliza la actividad de los hombres —los individuos y los pueblos— en beneficio de un sujeto universal —el espíritu absoluto—. Tal es la *astucia de la razón*. Así como la astucia del hombre en el trabajo consiste en usar el mecanismo de la naturaleza para realizar sus fines particulares, la astucia de la razón en la historia consiste en instrumentalizar la acción intencional humana como un medio para realizar el fin absoluto del espíritu. Es así como la razón universal pone a trabajar a su servicio las pasiones humanas para realizar el concepto de la libertad: "Esa inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los instrumentos y medios del espíritu universal para llevar a cabo su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste sólo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad [...] El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la actuación de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su propio interés en la historia universal; es algo finito y, como tal, debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente en la lucha, en el ocaso de lo particular, surge lo universal. Este no perece. No es la idea universal la que se dirige a la oposición y a la lucha, y se expone al peligro; ella permanece a salvo e ilesa, en segundo plano, y envía lo particular de la pasión a desgastarse en la lucha. Se puede llamar a esto la *astucia de la razón*" (VG, 87 y 105). De este modo, Hegel parece establecer entre la actividad del sujeto universal y el mundo de las obras e instituciones del hombre, una relación similar a la que, en la esfera del trabajo humano, se daba entre la actividad del hombre y el mundo material en cuanto instrumento de su trabajo⁸. Sin embargo, trataremos de mostrar que esa analogía es más aparente que real, fruto de una lectura *kantiana* de la filosofía de la historia de Hegel.

Conviene recordar, a este respecto, que la tesis de la inversión de la relación teleológica entre medios y fines, según la cual lo que los individuos determinan como fines de su actividad constituye un medio para la realización de un plan racional que no entraba en sus intenciones, no es nueva. Kant ya la había aplicado, en el ámbito de la filosofía de la historia, en su ensayo *Idea de una historia universal en un sentido cosmopolita* (1784), donde la posibilidad de una historia filosófica que nos permita comprender como un *sistema* —y no como un mero *agregado*— el

⁸ Sobre la relación entre ambos planos, véase D. Lamb, "Teleology: Kant and Hegel", en: S. Priest (ed.), *Hegel's Critique of Kant*. Oxford University Press, 1987, pp. 173-184.

vasto campo de las creaciones humanas, se hace depender de la idea *a priori* de que las acciones de los hombres, tanto individuales como colectivas, se adecuan a ciertos fines racionales establecidos por un plan oculto de la naturaleza, que se realiza mediante el juego de la libertad humana.

Esta idea filosófica de la historia se basa en una teleología natural, cuya doctrina desarrollará Kant en la *Crítica del Juicio*. Partiendo del principio general de que "las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez, de manera completa y conforme a un fin" (*IaG*, 8, 18), Kant sostiene que hay una intención en la naturaleza de que el hombre desarrolle en cuanto especie las disposiciones racionales que le caracterizan. La realización de tales disposiciones sólo puede lograrse mediante el establecimiento "de una sociedad civil que administre de manera universal el derecho" (*IaG*, 8, 22), cuya condición de posibilidad, en el marco de las relaciones internacionales, es la cesión de soberanía por parte de los estados en favor de una liga de naciones que garantice la paz y la seguridad mundiales. Sin embargo, no cabe hacerse ilusiones en que los hombres se guíen en su actuación pública por este fin racional, pues forma parte de la naturaleza humana, no sólo la tendencia a la socialización, sino también la tendencia a satisfacer inclinaciones insociables, como la ambición, el afán de dominio o la codicia.

Desde un punto de vista empírico, hay que reconocer que esas pasiones son los móviles ordinarios del comportamiento social de los hombres. Pero, si se adopta la hipótesis filosófica de una realización teleológica de la razón, es posible confiar un papel a las pasiones en tal empresa, convirtiendo la "insociable sociabilidad de los hombres" (*IaG*, 8, 20) en el medio del que se sirve la naturaleza para desarrollar aquellas disposiciones racionales: "Seres humanos individuales, e incluso pueblos enteros, apenas reparan en que, al perseguir cada uno su propia intención según su modo de pensar y frecuentemente contra los otros, sin advertirlo siguen, como un hilo conductor, la intención de la naturaleza que para ellos mismos es desconocida, y trabajan por su fomento" (*IaG*, 8, 17). Así pues, los hombres no llevan a cabo un plan consciente en relación con el desarrollo de las disposiciones racionales de la especie, sino que, más bien, emplean la razón como un medio para satisfacer sus pasiones. Pero el filósofo, gracias al principio teleológico de su juicio reflexionante sobre la historia, considera que "la naturaleza... conduce gradualmente a nuestra especie desde los más bajos grados de la anima-

lidad hasta los más altos grados de la humanidad mediante un arte propio, aunque forzado para el hombre, y desarrolla, en este desorden en apariencia salvaje, de un modo completamente regular aquellas disposiciones originarias" (*JaG*, 8, 25). En este sentido, la filosofía de la historia nos suministra una base para juzgar sobre la naturaleza, en cuanto sistema de fines, como un medio para el desarrollo de las disposiciones racionales del hombre, y, en esa medida, proporciona "un motivo suficiente para juzgar al hombre, no sólo como fin natural, al igual que todos los seres organizados, sino también como fin último de la naturaleza en la tierra" (*KU*, § 83, B 388).

Pero una cosa es concebir al hombre como *fin último* (*letzte Zweck*) del sistema de la naturaleza en cuanto miembro de ese sistema, y otra cosa es concebirlo como un fin absolutamente incondicionado, esto es, como *fin final* (*Endzweck*) de la creación. Esto último equivale a concebirlo como ser moral, pues "sólo a título de ser moral reconocemos al hombre como el fin de la creación" (*KU*, § 86, B 413). Bajo el punto de vista de la razón práctica, el fin final es la unidad de la felicidad y la moralidad que, como bien supremo, debe ser perseguido por el hombre en el mundo por su libertad. Así como en la teleología natural la reflexión sobre el hombre como fin último de la naturaleza se hacía depender de la idea de un plan oculto de ésta, así también la reflexión sobre el hombre como fin final de la creación en cuanto ser moral depende de una teleología moral cuya condición última de posibilidad radica en un creador de un reino moral de fines (Dios). En lo que respecta a la relación entre ambas teleologías, la filosofía de la historia no puede probar que el desarrollo de las disposiciones naturales superiores del hombre contenga la realización del mismo en cuanto fin final de la creación. Sin embargo, el juicio histórico tiene un papel que cumplir en relación con la teleología moral. Pues, desde el momento en que el bien supremo sólo es realizable a condición de que las leyes de la naturaleza puedan *subordinarse* a las leyes morales, el postulado de la teleología moral dirige su atención hacia la teleología natural, con el propósito de "dar a las ideas que procura la razón práctica pura una confirmación accidental en los fines de la naturaleza" (*KU*, § 86, B415). De acuerdo con esto, la filosofía de la historia, al probar el progreso jurídico de la especie humana, suministra una *confirmación indirecta* de la subordinación de la teleología natural a la teleología moral, pues en dicho progreso los fines de la naturaleza se muestran *conformes* a los fines de la libertad. Sin embargo, el juicio histórico sobre dicho progreso sólo nos proporciona

un principio metodológico para reflexionar sobre el paso de una teleología a la otra, no un principio constitutivo para determinar la unidad de naturaleza y libertad como algo efectivamente realizado en la historia. Ambos planos siguen estando, para Kant, separados por un abismo infranqueable.

Aunque Hegel no plantea una crítica concreta a las tesis kantianas del progreso histórico de la humanidad, el principio básico de su filosofía de la historia, según el cual "la razón rige el mundo y, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente" (VG, 28), contiene ya la exigencia de *determinar* conceptualmente la relación entre el principio racional de la libertad y el despliegue de la necesidad en el dominio de la historia. Ahora bien, como en Kant el juicio reflexionante sobre la historia es consecuencia metodológica del corte que establece entre filosofía práctica y filosofía de la historia, Hegel hará depender la posibilidad de satisfacer aquella exigencia, de la vinculación sistemática de la filosofía de la historia a la doctrina de la moralidad y del derecho. Bajo este punto de vista, la originalidad de Hegel consiste en haber situado la filosofía de la historia en el contexto de la filosofía del espíritu objetivo, reduciéndola a un momento del autoconocimiento del espíritu absoluto. Veamos de qué modo incide este planteamiento en el modo hegeliano de concebir la relación entre finalidad infinita y finalidad finita en la historia.

Lo primero que hay que señalar es que Hegel concibe el ser infinito como resultado de su propia actividad, superando así las representaciones tradicionales del mismo como una sustancia inmutable y separada de lo finito. "Hay que decir de lo absoluto que es esencialmente *resultado*, que sólo *al final* es lo que es en verdad; y en ello precisamente consiste su naturaleza de ser efectivo, sujeto o devenir de sí mismo" (PhG, 3, 24). Lo absoluto es concebido como *sujeto* cuando no se lo determina simplemente como un universal abstracto, sino como un universal que ha devenido otro con respecto a sí mismo —se ha exteriorizado y ha entrado en la particularidad—, y ha retornado a sí mediante la unificación con su otro, haciéndose concreto y real. La noción de *devenir* que Hegel pone aquí en juego para conceptualizar este movimiento de lo absoluto, no es la de un *tránsito* (*Übergang*) —cuya estructura es la de una composición de estados que se relacionan externamente entre sí en la forma de la sucesión temporal y la yuxtaposición espacial—, sino la de una *mediación* (*Vermittlung*), que "no es sino la igualdad consigo mismo en movimiento o la reflexión dentro de sí mismo" (PhG, 3, 25); es decir, un devenir simple en el cual se supera la oposición entre proceso y resul-

tado, precisamente en la medida en que el resultado es inmanente al propio proceso que lo realiza, como principio motor del mismo. Así pues, para caracterizar la estructura del devenir de lo absoluto, Hegel apela a una noción de actividad teleológica, cuyo modelo no es la actividad consciente orientada a una meta, sino la actividad autodirigida hacia un fin inmanente en la propia naturaleza del agente. Tal modelo lo encuentra Hegel en la idea aristotélica de la actividad vital: "Sólo en el modo según el cual también Aristóteles determina la naturaleza como el obrar conforme a un fin, el fin es lo inmediato, lo *quieto*, lo inmóvil que es motor de sí mismo; y así es sujeto" (*PbG*, 3, 26).

Esa noción de actividad autodirigida por un fin interno, es empleada por Hegel para conceptualizar el despliegue integral de lo absoluto —la idea—, cuya exposición sistemática adquiere por ello una estructura circular: "La idea se muestra como el pensar absolutamente idéntico a sí mismo, y éste, al mismo tiempo, como la actividad de ponerse a sí mismo frente a sí, a fin de ser para sí y estar sólo consigo mismo en este ser-otro. Así, la ciencia se divide en estas tres partes: (1) la *lógica*, la ciencia de la idea en y para sí; (2) la *filosofía de la naturaleza*, en tanto que la ciencia de la idea en su ser-otro; (3) la *filosofía del espíritu*, en tanto que [la ciencia] de la idea que vuelve en sí de su ser-otro" (*Enz*², § 18). En ese "círculo de círculos" (*ib.*) singulares que es el sistema de las ciencias filosóficas, la filosofía del espíritu representa la determinación (*Bestimmung*) de las otras dos ciencias, pues en ella —en cuanto fin— encuentran éstas su verdad. Ello es así porque el concepto absoluto sólo adquiere su plenitud como *espíritu*, esto es, cuando ha superado la forma de la exterioridad que tiene como naturaleza, y "ha devenido en ella idéntico consigo mismo" (*Enz*², § 381). En virtud de este retorno del concepto absoluto desde la naturaleza a sí mismo, "la esencia del espíritu es, formalmente, la libertad, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo" (*ib.*).

Pero, en su forma inicial e inmediata, el espíritu sólo es *sustancia* espiritual. Para devenir *sujeto* en cuanto espíritu, debe llegar a realizar su propia esencia, y este proceso de autodesarrollo del espíritu tiene, a su vez, la estructura de una actividad internamente orientada, en la cual el fin —llegar a ser libre, no sólo en sí, sino también para sí— es lo que mueve al espíritu —que, como sustancia espiritual, sólo en sí es libre— a devenir otro con respecto a sí mismo, exteriorizándose objetivamente, y a unificar este ser-otro consigo mismo, apropiándose conscientemente de su esencia y haciéndola efectiva. En ese desarrollo activo del espíritu, la

historia universal cumple una función en tanto que momento del "espíritu objetivo" —es decir, del proceso de exteriorización del espíritu, que inicialmente es en la forma de la interioridad—. Esa función consiste en *hacer consciente* al espíritu de la *realización objetiva* de su concepto —la libertad—. Este es, pues, el fin absoluto de la historia universal. Pero, para comprender adecuadamente la significación filosófica de esta tesis, así como su peculiaridad en relación con la filosofía kantiana de la historia, conviene explicitar su contenido concreto.

Para Hegel la libertad, "en cuanto se ha configurado como realidad de un mundo, recibe la forma de la necesidad" (*Enz.*², § 484). Ello ocurre al producirse la unidad entre la voluntad racional que se expresa en un "sistema sustancial" de determinaciones de libertad —leyes, hábitos, costumbres—, y la voluntad particular que se expresa en "el reconocimiento" (*ib.*). La unidad de ambas voluntades, que "constituye la realidad simple de la libertad" (*Enz.*², § 485), da origen al *derecho*, el cual es concebido por Hegel como la síntesis de la voluntad universal de la ley y el deseo particular de reconocimiento (cf. *ib.*, § 486). Cuando la dialéctica entre ambas voluntades, planteada en el seno de la sociedad civil, llega a resolverse de tal modo que los individuos, en cuanto personas, reconcilian su deseo de reconocimiento con la voluntad de la ley, surge la forma del *estado*, que Hegel califica de "imagen y realidad efectiva de la razón" (*GphR*, § 360). Y cuando aquella dialéctica entre el deseo de reconocimiento y la voluntad racional de la ley se plantea en el ámbito de las relaciones entre los estados particulares, entra en escena la *historia universal*. De este modo, la historia se presenta, en el contexto del espíritu objetivo, como la resolución *definitiva* de la dialéctica del derecho. Y lo es en tanto que, en las relaciones entre los estados, unifica "los principios de los *espíritus de los pueblos*, que son limitados a causa de la particularidad en la que tienen su realidad objetiva y su autoconciencia como individuos *existentes*" (*GphR*, § 340), con el interés universal de la razón. Como realización de tal interés, la historia universal es "el derecho supremo" (*ib.*), el cual no es para Hegel un derecho internacional que neutraliza lo que de insolidario hay en los intereses particulares de los estados, sino un derecho absoluto del espíritu universal, que surge de la

negación de la oposición entre el derecho político y el derecho internacional⁹.

Si el *fin* absoluto de la historia universal es que el espíritu devenga consciente de la realidad objetiva de su libertad, el *medio* de realización de tal fin hay que buscarlo en la esfera de la necesidad, y concretamente en lo que Hegel llama "la conexión fenoménica del reconocimiento" (*Enz.*², § 484). El deseo de reconocimiento es el principio fenomenológico —operante en la conciencia como manifestación del espíritu— que dirige la actuación de los pueblos y de los individuos históricos. Pero, siendo así que la necesidad constituye un *momento* de la realidad mundana de la libertad, el deseo de reconocimiento adquiere por ello el carácter de *mediación natural* de la realización histórica del concepto *racional* de la libertad. Hegel ilustra esta función mediadora recurriendo al símil del instrumento de trabajo: "En este quehacer (*Geschäft*) del espíritu universal, los estados, pueblos e individuos se erigen en su *determinado principio particular*..., del cual son conscientes y, sumidos en su interés, son, al mismo tiempo, instrumentos inconscientes y miembros de aquel quehacer interior..." (*GPbR*, § 344). Este modo de caracterizar la actividad del espíritu universal en la historia evoca, inevitablemente, la imagen del trabajo en la relación técnica del hombre con la naturaleza. Las únicas diferencias relevantes parecen afectar al estatuto metafísico del sujeto y del producto del trabajo —que en un caso son finitos, y en el otro infinitos— y al útil empleado —que en un caso es el mecanismo de la naturaleza, y en el otro es la acción humana—.

Sin embargo, sería erróneo deducir de ahí que el esquema conceptual aplicado por Hegel sea el mismo en los dos análisis. Mientras que el trabajo humano es una actividad orientada a un fin intencional del agente, que recae sobre un material externo y cuyo producto es ese mismo material transformado por la acción del trabajo, el quehacer del espíritu en la historia "es su *acto (Tat)*, pues el espíritu es sólo lo que él hace, y su acto es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose" (*GPbR*, § 343). El espíritu no actúa en la historia sobre un material presupuesto, sino que se enajena a sí mismo y se pone como mundo objetivo —como sistema de determinaciones jurídicas—, y el resultado de esta actividad es su propia formación como *es-*

⁹ En relación con esto último, conviene recordar que en la *Filosofía del Derecho* y en las ediciones segunda y tercera de la *Enciclopedia*, la historia universal constituye la síntesis del derecho político interno y del derecho político externo.

píritu del mundo (*Weltgeist*), al saberse unificado con ese mundo. Al estar la actividad del espíritu dirigida por su propio concepto —la libertad— en cuanto fin inmanente, su estructura se asemeja más a la actividad orgánica del ser vivo que a la producción técnica. Puede decirse, por ello, que la finalidad espiritual de la historia no difiere en su forma lógica de la finalidad de la naturaleza —lo que no puede resultar sorprendente, desde el momento que naturaleza y espíritu constituyen dos fases del proceso unitario de autodesarrollo del espíritu absoluto—. Sin embargo, ese isomorfismo lógico no debe ocultar una importante diferencia ontológica. En la vida orgánica, la finalidad interna se realiza conforme a una racionalidad meramente objetiva, mientras que en la actividad espiritual el fin no sólo está presente como algo *real*, sino que también deviene concepto *consciente*. En esa medida, la racionalidad inmanente de la historia —su sentido absoluto como realización de la libertad— no permanece *oculta*, sino que *se revela* al propio sujeto histórico.

Contemplar la filosofía hegeliana de la historia bajo la perspectiva de la teleología del espíritu absoluto permite marcar el contraste entre la astucia de la razón, en Hegel, y el plan oculto de la naturaleza, en Kant¹⁰. A pesar de que ambas doctrinas coinciden en invertir la relación teleológica entre medios y fines, de manera que los fines *aparentes* de los seres humanos en su actuación se revelan como los medios *efectivos* de la realización de la razón, hay entre ellas una oposición irreductible, que deriva del diferente modo de concebir dicha relación teleológica. En Kant, la finalidad de la naturaleza se ajusta a una estructura de finalidad externa. Siendo así que el medio de realización de la razón es imperfecto —pues, “aunque [el hombre] como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su inclinación egoísta animal lo incitará, sin embargo, a eximirse a sí mismo [de tal ley] en cuanto pueda” (*IaG*, 8, 23)—, Kant estima imprescindible que los hombres se sometan a un señor, que “debe ser justo y sin embargo hombre” (*ib.*), que pueda ejercer de árbitro entre las pasiones humanas, en cuanto medios, y la razón universal, en cuanto fin. Pero, como “la madera de que está hecho el hombre es tan nudosa que con ella no se podrá tallar nada del todo recto” (*ib.*), el problema de la subordinación del elemento irracional al plan de la razón no puede tener una solución perfecta, e incluso hallar una solución aproximada constituye la tarea más difícil que tiene plantea-

¹⁰ Esa relación ha sido convincentemente analizada por A. Stanguennec en su obra *Hegel critique de Kant*. Paris, P.U.F., 1985.

da la especie humana. En consecuencia, el fin racional permanece más allá de los medios humanos, y la problemática instrumentalización de éstos en beneficio de aquél requiere postular la intervención de un agente externo —ya sea un árbitro humano, ya sea la naturaleza en cuanto sujeto metafísico— que constriña a aquellos medios a ajustarse al plan de la razón, de un modo análogo a como el artesano fuerza un material externo para obtener de él un producto de su trabajo.

En Hegel, por el contrario, la relación entre las voluntades particulares y la voluntad universal se concibe como una mediación dialéctica que, a diferencia de la mediación arbitral, es una relación interna entre ambos términos: "Aquí [en el orden universal], las pasiones son un ingrediente y lo racional el otro. Las pasiones son lo activo. En modo alguno son siempre opuestas a la eticidad (*Sittlichkeit*); antes bien, realizan lo universal. Por lo que toca a lo moral (*das Moralische*) de las pasiones, es cierto que éstas tienden al propio interés. Así, se manifiestan, por un lado, malas y aprovechadas... El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea opuesto a lo universal. Lo universal tiene que acceder a la realidad mediante lo particular" (VG, 84-85). La mediación de la razón por las pasiones implica una interpretación organicista de la astucia de la razón que difiere de la concepción tecnicista de Kant acerca del plan oculto de la naturaleza. El espíritu no utiliza a los pueblos y a los individuos como un artesano maneja sus útiles. La relación entre el espíritu y los seres humanos se parece, más bien, a la existente entre un organismo y sus miembros: así como éstos son expresión del ser vivo que está presente en ellos, así también el organismo vive y es real sólo en virtud de la función de sus órganos¹¹. Mientras que la metáfora kantiana preserva la trascendencia del fin absoluto de la historia, la de Hegel pretende acentuar la inmanencia de lo universal en lo particular.

En conclusión, podemos decir que, tanto en el análisis del trabajo material como en su filosofía de la historia, la doctrina hegeliana de la astucia de la razón plantea en términos de una mediación dialéctica la relación entre una causalidad fenoménica —el mecanismo de la naturaleza, allí, el antagonismo entre los intereses particulares de individuos y pueblos, aquí— y un plan racional —la transformación del mundo mate-

¹¹ El propio Hegel recurre a esta comparación para ilustrar la relación entre el espíritu y los grandes individuos históricos: "Lo único digno de admiración en ellos es que se hayan convertido en órganos de este espíritu sustancial. Esta es la verdadera relación del individuo con su sustancia universal" (VG, 98).

rial para satisfacer los fines del hombre, en un caso; la instrumentalización de las pasiones humanas en beneficio del interés universal de la razón, en el otro—, de tal modo que la realización de dicho plan resulte de la negación de las contradicciones surgidas en el ámbito fenoménico. Pero, así como la finitud de los términos de la relación técnica del hombre con la naturaleza hacía imposible superar la exterioridad mutua entre fines subjetivos y medios objetivos —y, por tanto, impedía resolver absolutamente esta oposición en el trabajo material—, la actividad infinita del espíritu universal reduce la causalidad finita de la historia al nivel de un simple momento de la realización de su fin absoluto. El concepto de finalidad interna permite determinar la relación entre ese fin absoluto y los medios de su realización como una mediación, dando a la historia la forma de una totalidad *orgánica*. Pero, desde el punto de vista de su contenido especulativo, la historia se caracteriza por ser un proceso esencialmente *espiritual*, lo que confiere a la racionalidad histórica un carácter subjetivo del que carecen los procesos naturales. En la pretensión de armonizar la noción aristotélica de la vida orgánica como actividad autodirigida a un fin inmanente, con la concepción específicamente moderna de la subjetividad como actividad autoconsciente y libre, cabe reconocer uno de los aspectos más peculiares —y, sin duda, problemáticos— de la filosofía hegeliana de la historia.

Universidad de Valencia

□ La lista de siglas utilizadas se encuentra en la próxima página.

SIGLAS UTILIZADAS

A. Obras de Kant:

- KU* *Kritik der Urteilskraft*
IaG *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*

Esta última obra se cita según la edición *Kant's Werke* (Berlín u. Leipzig, Walter de Gruyter, 1923), Band 8.

B. Obras de Hegel:

- PbG* *Phänomenologie des Geistes*
PbPr. *Philosophische Propädeutik*
WL *Wissenschaft der Logik*
Enz.¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1817¹)*
Enz.² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830³)*
GPhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
VPhG *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*
VGPh *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*
VG *Die Vernunft in der Geschichte*

A excepción de *Die Vernunft in der Geschichte*, que se cita según la edición de J. Hoffmeister (Hamburg, F. Meiner, 1970), las restantes obras de Hegel que no están ordenadas por parágrafos numerados, se citan por la edición: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt a.M., 1969), indicando número de volumen y de página.