

JUAN JOSÉ PADIAL  
Universidad de Málaga  
jjpadial@uma.es

---

# Tiempo, naturaleza y sustancia del espíritu. Hacia una comprensión renovada de la ecología en Hegel

## Time, Nature and Substance of Spirit. Toward a Renewed Understanding of Ecology in Hegel

RESUMEN: La filosofía del espíritu subjetivo de Hegel comienza, en la primera edición de la *Enciclopedia*, con la expresión a nivel biopsicológico de las particularidades geográficas en que se concreta el existir humano. Es el tema de los «espíritus naturales». En ellos comienza el desarrollo histórico —*Entwicklung*— del espíritu. Es ahí donde se puede observar la diferencia entre el tiempo natural y el del espíritu, y donde siguiendo a Scheler, podríamos determinar el puesto del espíritu en el cosmos según Hegel.

ABSTRACT: Hegel's philosophy of subjective spirit begins, in the first edition of the *Encyclopedia*, with the biopsychological expression of the geographical particularities in which human existence develops. It is the subject matter of "natural spirits." With its thematization begins the historical development —*Entwicklung*— of spirit. It is there where the difference between natural time and that of the spirit can be observed, and where we can determine, following Scheler, the place of the spirit in the cosmos according to Hegel.

PALABRAS CLAVE: HEGEL; ANAXÁGORAS; ARISTÓTELES; ΝΟΥΣ; ESPÍRITUS NATURALES; TIEMPO

KEYWORDS: HEGEL; ANAXAGORAS; ARISTOTLE; ΝΟΥΣ; NATURAL SPIRITS; TIME

En memoria del profesor Mariano Álvarez-Gómez  
quien enmarcó sus fecundas investigaciones sobre  
la experiencia en «el tiempo como “destino del espíritu”». <sup>1</sup>

El problema del comienzo es uno de los temas capitales de la *Ciencia de la Lógica*. Y también lo es de la filosofía del espíritu, aunque de un modo menos explícito que en la metafísica.

### I. EL «VOÛÇ DE LOS ANTIGUOS»<sup>2</sup>

Esta identificación del tema de la antropología con el voÛç pasivo de Aristóteles es tardía. En la primera edición de la *Enciclopedia*, Hegel se refiere genéricamente al «voÛç de los antiguos». <sup>3</sup>

El texto en que se identifica el alma con el voÛç del pensamiento antiguo reza así:

«El espíritu en cuanto alma natural abstracta es la simple vida sidérea y terrestre; —el *Nus* de los antiguos, el simple pensamiento carente de conciencia». <sup>4</sup>

En esta primera edición de la *Enciclopeida*, el voÛç permite pensar a Hegel tan sólo un estadio de la antropología, su comienzo, al que Hegel denomina «alma natural». A partir de la segunda edición, Hegel resituará el lugar del voÛç en los párrafos que caracterizan globalmente la antropología, y no sólo un estadio particular de ella. Además, a partir de la segunda edición, la identificación no es sólo con el voÛç como principio físico, el «voÛç de los antiguos», <sup>5</sup> sino con «el *Nus* pasivo de Aristóteles, que según la posibilidad lo es todo». <sup>6</sup>

El objeto de este artículo es la comprensión del texto de la primera edición. En ella se recurre al voÛç como un recurso reflexivo extrínseco que ayude a la comprensión del alma natural, pero recurriendo a Anaxágoras, y no a Aristóteles por lo que no se atiende a la distinción entre el voÛç pasivo y el agente.

El párrafo 311 de la primera edición prosigue situando el estadio del alma natural en el conjunto del sistema del saber. Por ello retrotrae al voÛç de

[1] Álvarez-Gómez, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1978, pp. 46-50.

[2] *Enz.* A § 311.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem.*

[6] *Enz.* B, C, § 389.

los antiguos la Idea de la *Ciencia de la Lógica*, alienada pero efectiva, como fondo y principio de la naturaleza:

«El espíritu en cuanto alma natural abstracta es la simple vida sidérea y terrestre; —el *Nus* de los antiguos, el simple pensamiento carente de conciencia, que α) como esta esencia universal, es la Idea interior y tiene su realidad efectiva en la *exterioridad* de la naturaleza que queda por detrás de él».<sup>7</sup>

Y concluye dando sentido antropológico, y no meramente natural, a la existencia particularizada de la Idea lógica, o *voũç* de los antiguos, en el planeta Tierra:

«Pero igual que él en cuanto que alma es la sustancia inmediata, así es su existencia la particularización de su ser natural, una determinación natural inmediata que tiene su realidad presupuesta en la tierra individual».<sup>8</sup>

Es de notar aquí cierta simetría. El *voũç* de los antiguos es la sustancia del universo, y tiene tras de sí el conjunto de sustancias recíprocamente exteriores que constituyen la naturaleza. Del mismo modo, el alma, como sustancia inmediata del espíritu, también encuentra su realidad efectiva en las diferencias particulares entre las regiones del planeta Tierra, donde apareció la vida orgánica y donde habitan los seres humanos. En la sustancia del alma se encuentran —idealizadas— el conjunto de realidades naturales (climáticas, orográficas, etc., del planeta Tierra) que circunstanian inmediatamente la vida del alma humana y sus dinamismos psíquicos. Esta simetría no es obstáculo a profundas diferencias, como veremos, entre las partes que entran en ella: las sustancias naturales y el alma como sustancia inmediata del espíritu.

### I.1. LA INTERPRETACIÓN HEGELIANA DEL *VOÛÇ* DE ANAXÁGORAS

Pero antes de llegar a ello, debemos tratar del *voũç* de los antiguos. Aunque pertenecientes al periodo de Berlín, las *Lecciones de la filosofía de la historia* señalan cómo el *voũç* de Anaxágoras se convirtió en el *leit-motiv* del pensamiento antiguo:

«el griego Anaxágoras ha dicho, antes que nadie, que el *voũç*, el entendimiento absoluto, o la Razón, gobierna el mundo —no una inteligencia como razón autoconsciente, no un espíritu en cuanto tal— (ambas cosas hemos de distinguirlas

[7] *Enz.* A § 311. Traducción de Alberto Ciria en Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología*, Thémata, Sevilla, 2019, p. 190.

[8] *Ibidem.*

muy bien una de otra. [...] Sócrates recibió de Anaxágoras esa idea, que se convirtió en la dominante en filosofía, con excepción de Epicuro».<sup>9</sup>

Esta idea fundamental de los antiguos es, como «ya Anaxágoras había enseñado, que el pensamiento constituye la sustancia absoluta del universo».<sup>10</sup> Se trata del *voũç* o Razón como sustancia; no como intelecto o como sujeto autoconsciente. Este *voũç* de Anaxágoras «es tanto la *sustancia* como el *ilimitado poder* —*die Substanz wie die unendliche Macht*—»<sup>11</sup> que «engendra desde lo interior —*aus dem Inneren*— a lo que aparece» ya sea esto natural o espiritual, y que por ello Hegel termina identificando con el tema culminar de su *Ciencia de la Lógica* «tal Idea es lo verdadero, lo eterno, lo simplemente poderoso».<sup>12</sup>

Procederé aclarando estos dos extremos: el *voũç* de los antiguos y su identidad —meramente interna, y por ello oculta— con la Idea absoluta, para pasar en un tercer momento a aclarar la función del *voũç* en el § 311 de la primera edición de la *Enciclopedia*.

Hegel identifica en 1817 este «*voũç* de los antiguos» con «el pensamiento inconsciente en su simplicidad»,<sup>13</sup> es decir, con la *φύσις* de Anaxágoras que gobierna, mueve, ordena y diferencia todas las cosas naturales, tanto las que tienen vida como las rotaciones mecánicas del universo. Es decir, el *voũç* es el *ἀρχή* racional, el principio u origen de los movimientos y actividades naturales. Por eso, señala Hegel que tiene «su *efectividad* en la misma exterioridad, yaciendo detrás de ella, de la naturaleza».<sup>14</sup>

Este § 311 de la primera edición de la *Enciclopedia* constituye una excelente interpretación de algunos fragmentos en los que se compendian las reflexiones de Anaxágoras sobre el *voũç*. En efecto éste, según Anaxágoras, es:

«la más sutil y la más pura de todas»<sup>15</sup> [las cosas].

«Está ciertamente ahora incluso donde están también todas las demás cosas, en la masa circundante, y en las cosas que han sido unidas y separadas».<sup>16</sup>

[9] Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, Gredos, Madrid, 2010, Traducción de Josep María Quintana Cabanas, p. 325.VPhG. SW: 12/21-22.

[10] *Ibid.*, p. 593. SW: 12/328.

[11] *Ibid.* p. 323. SW: 12/21

[12] *Ibidem*.

[13] *Enz.* A § 311.

[14] *Ibidem*.

[15] Kirk-Raven, fragm. 476.

[16] Kirk, Raven, fragm. 479.

El *voũç* de Anaxágoras aparece ligado a la naturaleza, materializado en el mismo movimiento de los astros y en la vida que se abre paso sobre la corteza terrestre. El *voũç* se relaciona con la exterioridad y la sucesividad en la forma de gobernarla. Se hace efectivo en ellas, y da razón además de sus movimientos y diferenciaciones. Podría decirse que el *voũç* es el alma racional de cuanto es, el pulso vital de lo existente naturalmente. Estas son las expresiones con que Hegel caracteriza lo lógico o la naturaleza lógica en la *Ciencia de la lógica*.

El *voũç* o pensamiento no es mero pensamiento subjetivo, sino pensamiento objetivo operante efectivamente en la naturaleza. Pensamiento inconsciente dice en nuestro parágrafo. Esa es la caracterización que Hegel hace del alma en la primera edición de la *Enciclopedia*: «el *Nus* de los antiguos, el simple pensamiento carente de conciencia».<sup>17</sup> No se trata de un pensamiento ejercido por un sujeto autoconsciente, que dice algo de un objeto exterior a él. El pensamiento está ya en la exterioridad. Hegel no ve en este *voũç* del viejo Anaxágoras (y tras él, de los grandes socráticos) ninguna oposición entre sujeto y objeto. El pensamiento es objetivo. Está en la exterioridad y pertenece al objeto.

## I.2. EL «VOÛÇ DE LOS ANTIGUOS» Y LA IDEA ABSOLUTA

Que el sustantivo *voũç* sea complementado con el sintagma «de los antiguos» es una precaución muy importante que hace Hegel. Nada tan espiritual para el pensamiento moderno y contemporáneo como el *voũç*, la mente o intelecto. Pero, aunque el espíritu aparece en la naturaleza como si emergiese de ella, ésta no es el espíritu. Incluso es pensable —y fue real— un cosmos carente de espíritu. Pues bien, aunque podemos pensar la naturaleza sin espíritu, según Hegel no es pensable una naturaleza huérfana de Idea, de ese «pensamiento inconsciente en su simplicidad»,<sup>18</sup> pero efectivo detrás de lo natural.

La Idea es el punto de condensación y plenitud de lo *Lógico*, lo racional. Es la «unidad cabal del concepto (subjetivo) y la objetividad»,<sup>19</sup> del pensar y el ser. También se la puede denominar «razón»<sup>20</sup> —*voũç*— siempre activa, «esencialmente proceso [...] porque es negatividad absoluta».<sup>21</sup> Esta actividad, su misma vida, consiste en reconducir a sí misma la objetividad con que se exterioriza. El proceso es doble, uno por el que se exterioriza objetivamente, otro por el que interioriza esa objetividad suya. Su vida, es pues un doble proceso de exteriorización e interiorización. Al primero lo podemos denominar su dividirse originariamente —su juicio, *Ur-teil*—, el segundo la negación de esa

[17] *Enz.* A § 311.

[18] *Enz.* A § 311.

[19] *Enz.* A § 162.

[20] *Enz.* A § 163.

[21] *Enz.* A § 164.

división —*Ver-urteilung*—, la condena de esa separación bipolar, es decir: su silogismo, su incesante y eterna reunión consigo, por la que «la Idea se piensa contemplándose a sí misma —*die sich selbst denkende Idee*—»<sup>22</sup>, encontrando y produciendo «toda verdad —*alle Wahrheit*—»<sup>23</sup>, toda determinación lógica, toda categoría racional, en el despliegue de su propia actividad subjetiva, es decir, de su proceso constituyente y vital.

El comienzo de la filosofía del espíritu subjetivo implica la totalidad de la *Enciclopedia*. En efecto, la efectividad de este *voûç* puede verse ahora como la de Idea realizándose de manera concreta en lo más alejado de lo lógico, en lo completamente otro del puro pensar, en lo que en modo alguno es ideal. La Idea entonces está fuera de sí —de lo ideal, del puro pensar, de lo lógico—, máximamente distanciada de sí misma —*Entfernung*—. A tal distancia de sí misma, tiene su ser y su obrar fuera de sí —*Außersichsein*—, es decir se ha desprendido —*Entäußerung*— de su ser. Por eso ya no es *die sich selbst denkende Idee*, Idea que se piensa a sí misma, que se tiene por objeto de su contemplación, porque mediante su actividad pensante no puede ya objetivarse. En esta situación la Idea no se encuentra en sí, sino en lo ajeno, en lo extraño. Está alienada, enajenada.<sup>24</sup>

El alejamiento y distanciamiento de sí, la alienación de la Idea absoluta es descrita en un celeberrimo, y polémico texto inalterado en las tres ediciones de la *Enciclopedia*:

«en la verdad absoluta de sí misma, es decir, independiente o queriéndose a sí en lo otro, se decide a despedir de sí, como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la idea inmediata como su (propio) reflejo».<sup>25</sup>

La Idea desprende o despidе de sí —*entläßt*— la naturaleza. Pero este desprender de ella la naturaleza es algo libre —*frei aus sich*—. Es la decisión por no permanecer encerrada cabe sí, sino por romper la clausura de su plenitud

[22] *Enz.* A § 184.

[23] *Ibidem.*

[24] Bernhard Waldenfels nos proporciona una buena descripción del campo semántico al que está aludiendo Hegel en este pasaje: «“Fremd” es, e[...] lo que pertenece a otros (*allogriom*, *alienum*, ajeno, *alien*, etc.), frente a lo propio. Forma parte de este contexto la palabra *alienatio*, traducida como ‘*Entäußerung*’ en el campo jurídico, y como “*Entfremdung*” en el campo clínico y de la patología social». Waldenfels, B., «La pregunta por lo extraño» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1998/1, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, p. 86.

[25] *Enz.* A. § 192. Traducción de Valls Plana, R., en *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*, Abada, Madrid, 2018, p. 297. Esta traducción difiere levemente de la ofrecida por el mismo traductor en su versión de la *Enciclopedia*. El texto traducido es idéntico en la primera edición de la *Enciclopedia*, no así las tesis que anteceden a los párrafos A 192 y C 244.

y avanzar afuera de sí misma, alejándose a la exterioridad de la que hablaba el texto sobre el *voũç* que intentamos aclarar. Pero hay que pensar que este ser-otro es un acto libre, es decir que la Idea sigue siendo libre y poderosa, efectiva, en la exterioridad. Y eso es lo que nos permite comprender cabalmente nuestro texto cuando afirma que «esta esencia universal, es la Idea interior y tiene su realidad efectiva en la *exterioridad* de la naturaleza que queda por detrás de él».<sup>26</sup>

Esta exterioridad define la sucesividad de los instantes en el tiempo y la distensión espacial. Solo hay tiempo natural si los instantes y las regiones del espacio están fuera unos de otros. El marco espaciotemporal de la naturaleza puede ser definido como exterioridad—*außereinander*— o separación recíproca. Al alejarse máximamente de sí, se fragmenta en la realidad a que da lugar en su «determinar y ser-otro». La idea está ahí, en la dispersión, multiplicidad y pluralidad a la que da origen, como lo determinante, poderoso y autónomo.

Podría pensarse que, alejada de sí, sin poder ya pensarse a sí misma, no tenemos ningún criterio para identificar el núcleo determinante de la realidad como Idea o como «*voũç* de los antiguos». La idea yace oculta, apenas es reconocible, está como escondida, en la naturaleza, a la que determina yaciendo en su fondo, como sepultada por la exterioridad y pluralidad dispersa de lo natural.

En el texto que nos ocupa hay un detalle sumamente importante. Se dice del *voũç* de los antiguos que es la Idea interior, cuya realidad efectiva —la exterioridad de la naturaleza— «queda por detrás de él».<sup>27</sup> Es decir, la Idea da la espalda a su realidad efectiva, a la exterioridad. Pero alejado de sí misma (i.) no se piensa, no se mira o contempla; y (ii.) de espaldas a la exterioridad natural, si mira algo, no es a ésta a la que está mirando. ¿Cae entonces su mirada en la nada, en el vacío? Quizá sea mejor decir por el momento que ni siquiera hay mirada. Hay una acción, una actividad de la Idea interior, que generando lo natural, deja lo generado por detrás de su impulso originante.

En este momento nos puede ayudar recordar la caracterización del *voũç* en las *Lecciones de la filosofía de la historia*. Allí Hegel caracterizó el *voũç* de Anaxágoras como la sustancia y el poder infinito —*die Substanz wie die unendliche Macht*—<sup>28</sup> que «engendra desde lo interior —*aus dem Inneren*— a lo que aparece».<sup>29</sup> Es decir, el *voũç*, o la Idea en la naturaleza no es sujeto, sino sustancia, —«lo simplemente poderoso»<sup>30</sup>—, cuya fuerza y poder son infinitos,

[26] *Enz.* A § 311.

[27] *Enz.* A § 311.

[28] Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, Gredos, Madrid, 2010, Traducción de Josep María Quintana Cabanas, p. 323. *VPhG.* SW: 12/21.

[29] *Ibidem.*

[30] *Ibidem.*

y por eso aparece delante de la exterioridad que le queda detrás. La idea es entonces fuerza, impulso, actividad.

La Idea es reconocible por su poder, por su actividad, que da lugar a un nuevo proceso de realización. Un proceso por el cual se determina a lo otro y determina las propiedades de lo otro según las determinaciones lógicas mismas de la Idea. Por eso la Idea, que está al otro lado de la exterioridad a la que determina, es su pulso vital, el principio, fuerza o ímpetu de sus movimientos y transformaciones.

El *voûç* es efectivo en la naturaleza porque ésta «ha de verse como la *idea en negativo*»,<sup>31</sup> como la Idea exteriorizada. La naturaleza entonces es reflejo —*Wiederschein*— de la Idea, de lo plenamente racional, verdadero y poderoso. El cosmos es como su imagen en negativo. Y la efectividad de la Idea es la del impulso natural que procede desde la pluralidad espacio-temporal irreductible a cualquier tipo de unidad, a unificaciones cada vez más autónomas y poderosas, como las de los compuestos químicos, las de los organismos o aquella de que es capaz el espíritu autoconsciente, que en cierta manera es todas las cosas.

No obstante, el poder de la Idea, su actividad y efectividad en la naturaleza está bastante cercenado. Por una parte, la Idea no puede reconocerse, ni por ello pensarse a sí misma, en ninguna de las figuras más o menos unitarias y cohesionadas a las que da lugar. En estas objetividades naturales no encuentra su subjetividad, y por ello no alcanza a ser para sí misma, a ser, como antes de la alienación, *sich selbst denkende Idee*, una idea que se reconoce, se piensa y se goza a sí misma. Que la realidad efectiva del principio metafísico —o *ἀρχή*— esté por detrás de éste, supone, en primer lugar que esta realidad generada por la idea es dejada atrás, consolidada como sustancias y procesos físicos, externos entre sí, independientes e indiferentes entre sí. Por otra parte, también implica que el principio no se separa de lo principiado, que lo infinito está en lo finito como lo eterno en lo temporal, y finalmente que la fuerza o el poder ni se agota, ni se reúne consigo, por eso es poder en trance de desocultación, de manifestación.

Este *ser-en-la-exterioridad*, es un estar ahí, que se oculta mientras no aparece el espíritu. En el plano de lo meramente natural no se aprecia una teleología que subordine a sí todas las estructuras y procesos que en la realidad son. Una teleología tal daría razón del universo, sería su verdad, la manifestación del para qué de todo el conjunto de sustancias y actividades que se desarrollan en la naturaleza.

El lugar donde se concentran todas las dificultades que tiene la idea para manifestarse en la naturaleza en condiciones tales que pueda reconocerse en

[31] Valls Plana, R., en *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*, Abada, Madrid, 2018, p. 298.



ella es lo biológico. Es precisamente en esos prodigios de unidad y relación entre muchísimos y diversísimos componentes, capaces de auto-organización, y de existencia independientemente que llamamos organismos biológicos, en la coordinación y organización objetiva, que constituyen a los grandes mamíferos, las aves y los insectos, donde encontramos una distancia insuprimible para el desvelamiento de la verdad de los individuos vivos.

Estos logran superar su individualidad elevándose a la universalidad de su género tan sólo momentáneamente, en el momento de la reproducción sexual. En la unión sexual el animal vive y goza su universalidad. Y lo hace de modo que ninguno de los que disfrutaban de esa universalidad desaparece, cosa que sí sucede por ejemplo en la actividad nutritiva. En ésta, el animal vive la identidad de lo que ingiere con su propio organismo. Pero lo ingerido es metabolizado, y por ello destruido. Eso es lo que no sucede en la unión sexual. En ésta, los individuos que entran en relación obedecen a su propia naturaleza, a la voz de su especie, radicada, como impulso hacia la reunión con el otro, en su propia sustancialidad. Así el impulso sexual es un impulso de unificación, de reunión y encuentro en el otro con su propia universalidad.

Pero la realización de este impulso es muy precaria y momentánea. Por otra parte, al animal le resulta imposible la unificación con su verdad, con su concepto, con el género, porque la universalidad de su especie es meramente *abstracta*. Los individuos se reúnen indiferenciadamente con su género en el momento de la unión sexual. Y además, éste, el género, es indiferente al curso de las vidas de estos. Por eso, la muerte del individuo animal no es significativa para el género o la especie. El individuo, a diferencia del singular humano, no muere sacrificándose por su género, cosa que sí puede suceder, y sucede, entre los seres humanos.

He aquí el límite a la efectividad *natural* del *voũç*. No hay *Aufhebung* posible que permita al individuo orgánico elevarse y poseer a su concepto, a lo que universalmente es. Él es lo que particularmente es, y solo vive su universalidad en el encuentro fugaz con otro individuo particular, con el que no puede identificarse, porque es «lo que le hace frente [...] es algo situado más allá de él [...] otra naturaleza sustancial».<sup>32</sup>

Y esto es lo que no sucede en el espíritu. Hegel llama espíritu a aquel ser que puede encontrar todo en su propia individualidad gracias a su *voũç* a su razón. Es decir, el espíritu es aquel ser que no está separado absolutamente de nada, tampoco de sí, de su propia universalidad, de su propio concepto.

[32] *VPhG*, SW: 12/521.

«se da *en sí* la unidad del pensamiento con lo otro, pues la razón es el fundamento sustancial tanto de la conciencia como de lo externo y natural. Lo que se haya frente al yo, pues, no es ya algo situado más allá de él, no es otra naturaleza sustancial». <sup>33</sup>

Sólo el espíritu vence por completo la exterioridad, pues encuentra en su propia interioridad lo que existe desperdigado tanto fuera de él, como fuera de sí. Su salir de sí es un permanecer en sí, junto a sí. Sale de sí mientras permanece en sí al idealizar, al interiorizar lo otro, que por ello ni es destruido, ni es ya exterior, sino íntimo. La exterioridad ya no queda ni por detrás de él, ni fuera de él. Por eso el tránsito de la naturaleza al espíritu es la desaparición —*Verschwinden*— de la naturaleza, la despedida —*Abschied*— de la exterioridad y particularidad insuprimible y definitiva de lo natural. Y además por ello, se puede entender que el *voũç*, la capacidad de transformar lo exterior en íntimo, de idealizar toda realidad constituya la sustancia, el poder y la actividad del espíritu.

## II. EL PUESTO DEL ESPÍRITU EN EL COSMOS

La naturaleza no da lugar a lo espiritual como si lo causase de alguna manera, según sostienen el materialismo y el naturalismo. Para Hegel, el espíritu aparece sí, en la naturaleza, pero como resultado del proceso de determinación de la Idea. Proceso que, hemos visto, puede ser descrito como una lucha de la Idea por realizarse en un elemento que no es «lo lógico —*das logische*—». Así se podría decir propiamente que el espíritu aparece y se encuentra de forma *inmediata* en la naturaleza, pero emergiendo *mediatamente* de la Idea. O, dicho de otro modo, el espíritu es resultado de la dialéctica de la Idea en la naturaleza, pero un resultado tal, que, procediendo de la naturaleza, lo coloca paradójicamente fuera de ella.

Así pues, tenemos un proceso de determinación de la Idea en lo otro de sí, en que el fin o punto culminar del desarrollo —el espíritu— no aparece como determinación de algo distinto de aquello que rige la naturaleza —la Idea— sino como su «comienzo desocultado». <sup>34</sup> En el espíritu se desoculta precisamente la teleología de las formaciones, estructuras y procesos naturales —objetivos y realmente efectivos— que constituyen el cosmos. Si desde las perspectivas empírica y de la filosofía de la naturaleza, estas formaciones, estructuras y procesos eran conocidas como recíprocamente exteriores entre sí, ahora, desde el punto de vista ontológico, se advierten como lo exterior de un interior oculto,

[33] *Ibidem*.

[34] Peperzak, A., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, p. 19.

que queda desvelado por el fin o concepto: el espíritu. Así, Hegel podría sostener que el fin de la naturaleza es la aparición, vida y desarrollo del espíritu.

La naturaleza es vista desde esta perspectiva, la ontológica, no como el reino de la dispersión, sino como la realización de un grandioso fin en el que se integran todas las particularidades que antes de la aparición del espíritu sólo podían advertirse como particularidades ajenas entre sí e irreductibles a cualquier tipo de unidad. Todas esas estructuras, formaciones y procesos naturales hay que considerarlos, ontológicamente, como *momentos* de un único despliegue, de una totalidad. En el diferenciarse intrínseco y por sí de esa totalidad surgen las estructuras y procesos físicos realmente efectivos. Así es como se disuelve la dureza con que las sustancias naturales afirman su independencia y exterioridad recíproca en la perspectiva empírica y de la ciencia finita. Esas sustancias, formaciones y estructuras, junto con los dinamismos que generan entre sí son comprendidos ahora —especulativamente— como momentos y diferencias necesarios en un proceso teleológico. El núcleo interno de esa totalidad es precisamente la Idea, «el νοῦς de los antiguos». Esta Idea es la que se *particulariza* y diferencia, en las formaciones, procesos y estructuras físicas. Ésta, la Idea, es el contenido oculto de las objetividades naturales.

Por eso, el espíritu, lejos de ser lo meramente opuesto a la naturaleza —como sucede tanto en el dualismo cartesiano como en el monismo naturalista— aparece como desocultamiento del principio metafísico interno. Si se tiene esto en cuenta resulta que las relaciones entre el espíritu y la naturaleza son susceptibles, según Hegel, de una doble consideración: (i.) desde un punto de vista que Hegel llama finito sólo se puede afirmar que no hay espíritu sin naturaleza. Y (ii.) desde el punto de vista especulativo, de realización del fin, del Concepto, hay que afirmar que el presupuesto de la naturaleza es el espíritu, porque es el plan o finalidad oculta de la naturaleza. Y esto porque la «esencia universal» de toda objetividad natural es la Idea que, en su proceso de realización, genera y deja tras sí en la exterioridad, como momentos suyos, esas objetividades naturales.<sup>35</sup>

Que no hay espíritu sin naturaleza (tesis i.) lo expresa Hegel, en la primera edición de la *Enciclopedia*, afirmando que el espíritu

«se relaciona con su inmediatez. Ésta es la naturaleza, como *ser del espíritu* —*Seyn des Geistes*—, del cuál es su comienzo —*sein Anfang ist*».<sup>36</sup>

Sin duda esta tesis resulta extraña a quienes leen a Hegel desde la tercera edición de la *Enciclopedia*. No lo es, en cambio, para quienes han leído los escri-

[35] Cfr.: *Enz.* A § 311.

[36] *Enz.* A § 304.

tos jenenses fenomenológicos. En la *Lógica y Metafísica* de Jena, la naturaleza también se considera, cuasi schellinguianamente, como el primer momento de realización de la Idea. Este eco se deja oír en la *Enciclopedia* heidelbergense. El espíritu encuentra en la naturaleza su puro comienzo. Es decir, se comporta con la naturaleza como la Idea con el ser del comienzo en la *Ciencia de la lógica*. Del mismo modo que la Idea, en la *Lógica*, emerge como «unidad cabal del concepto (subjetivo) y la objetividad»,<sup>37</sup> así también el espíritu aparece como la interiorización reflexiva del ser-fuera-de-sí, y por ello la Idea

«mediante la supresión de su inmediatez, se reúne consigo, y niega la última exterioridad de la Naturaleza. La naturaleza ha transitado aquí a su verdad»<sup>38</sup>

La naturaleza queda desvelada en su integridad. En el espíritu, la exterioridad natural ya no queda por detrás de la Idea, sino que es acogida en la Idea, el cosmos se encuentra en el espíritu como en su sujeto. Éste, el espíritu, no tiene que ir fuera de sí para encontrarse con el universo, sino que lo encuentra idealizado cabe sí mismo. Se trata de la vieja idea del alma como microcosmos, según la cual se establece la identidad entre el espíritu y la totalidad objetiva de exterioridades ajenas a él y ajenas entre sí. El espíritu no se encuentra entonces arrojado en el mundo, sino acogido y como en casa en una naturaleza a la que desvela su verdad y razón de ser.

Respecto de (ii.), Hegel comienza la filosofía del espíritu diciendo que «el espíritu tiene *para nosotros* a la naturaleza como su presupuesto».<sup>39</sup> Este «para nosotros —*für uns*—» es aquí capital. Indica la instalación en el punto de vista especulativo. Un punto de vista que no tiene el estudiante que comienza a estudiar la realidad espiritual, o que sigue el desarrollo enciclopédico. Tan sólo alcanzando el Concepto, las realidades efectivas naturales se muestran como momentos necesarios en el proceso de desarrollo del espíritu, como su presupuesto.

Justo por esto, Hegel puede rechazar de plano las tesis empiristas y nominalistas sobre la naturaleza. Si el espíritu se presupone una naturaleza, entonces la naturaleza está orientada teleológicamente al espíritu. Sólo en él alcanza su verdad, su razón de ser. La naturaleza no es un monto caótico de hechos, ni un mecanismo de sustancias absolutamente exteriores entre sí e inertes, sino un cosmos. Y es un cosmos por el espíritu. Esto solo cabe advertirlo situándonos en el Concepto, en el punto de vista especulativo.

[37] *Enz.* A § 162.

[38] *Enz.* A. § 299.

[39] *Enz.* A. § 300.

El espíritu aparece entonces dando razón —*causa sive ratio*— de la alienación de la Idea. Ésta, decíamos se decide libremente a desprenderse —*Entäußert*— de su ser hacia la naturaleza. Y si lo hace, no es para perderse en la exterioridad, sino *para* recuperarse deviniendo espíritu. Precisamente por esto el cosmos de Hegel no es el del mundo antiguo, generado por una emanación y gobernado en la totalidad de sus procesos por un «alma del mundo», intracósmica y presupuesto último de su racionalidad. En la nota al § 309 de la primera edición de la *Enciclopedia*, Hegel nos pone en guardia frente a una prematura identificación del espíritu como *Naturseele* —o alma natural— con el alma del mundo —*Weltseele*—. Es decir, no con realidades espirituales, como la del intelecto de cada individuo, sino con un principio vital cósmico. El alma del mundo, como emanación sería anterior, cronológicamente, al cuerpo del cosmos, al que constituiría. El proceso emanativo es descendente, de lo fundamental a lo fundado. En cambio, en la filosofía hegeliana siempre se comprueba aquella tesis de la *Ciencia de la lógica*, según la cual «avanzar es un retroceder hacia el fundamento, hacia lo originario y verdadero».<sup>40</sup>

Además, el alma natural no puede ser entendida en el nivel de la lógica de la esencia, como una totalidad lógica de acciones recíprocas, en la que estarían compendiadas y operantes las leyes que gobiernan y rigen la totalidad de los procesos físicos del cosmos. Esa totalidad no es absoluta o última, por cuanto tiene otra totalidad fuera de sí: la del cuerpo del universo al que gobernaría. De este modo lo externo estaría frente a lo interno, la apariencia frente a las leyes, lo fundado frente al fundamento, lo material frente a su forma, la existencia espacio-temporal frente a la esencia de lo que acontece.

### III. EL VOÛÇ COMO ALMA Y SUSTANCIA INMEDIATA DEL ESPÍRITU: TIEMPO Y ESPÍRITU

A la lógica de la esencia le sigue la lógica del concepto, la lógica de lo universal que se concreta o desarrolla, realizándose a sí y por sí mismo. La realidad efectiva no es lo fundado respecto del fundamento, sino, como veremos, lo autofundamentado, y esto es lo que Hegel denomina concepto, o *sustancia como sujeto*, aquello que por sí mismo se individualiza —*vereinzelt*—. En palabras de la *Fenomenología del espíritu* la sustancia debe ser entendida como

«lo efectivamente real, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, la existencia en su concepto. Es el proceso quien se genera sus momentos y los recorre de cabo a rabo, y todo este movimiento constituye lo positivo y su verdad».<sup>41</sup>

[40] *Ciencia de la Lógica* (1831). SW 5/60.

[41] Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 107. SW 2: 46.

Según Hegel es así como hay que entender la sustancia, es decir, como sujeto de su propio desarrollo. En eso estriba su rectificación a Spinoza y Schelling. El espíritu es ya concepto, sustancia que es ante todo sujeto de su propio desarrollo, que se realiza a sí, y por sí mismo, *en y por* los individuos humanos, ya antes, o con independencia, de que cobren conciencia de ello. Por eso Hegel encuentra en el *De anima* aristotélico el verdadero pensamiento especulativo por su equivalencia entre sustancia y concepto en los seres vivos «οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον». <sup>42</sup>

Ahora bien, Hegel nos insta ahora a situarnos en este momento cero de la aparición del espíritu. Aún no hay ningún desarrollo, ninguna determinación propiamente espiritual, pues estamos situados exactamente en el comienzo.

«*En el comienzo*, el alma está en la determinación natural. Es el νοῦς de los antiguos, donde ella todavía no ha puesto ninguna determinación frente a lo natural. Es la simple palpitation en sí misma. Esto significa, en primer lugar, únicamente la idea interior». <sup>43</sup>

En el momento cero, antes de que se inicie el proceso de autodeterminación del espíritu, sólo tenemos la palpitation interna, viva, de la idea, del νοῦς objetivo, o esencia universal de todas las cosas. Es *ahí* donde palpita la Idea que aún no se trasluce a lo exterior. Ese movimiento es tan esencial para el espíritu como el palpar del corazón para el cuerpo. Eso que se agita es el mismo espíritu, pero aún no desarrollado en modo alguno.

Este espíritu que aún no ha comenzado el proceso de su desarrollo es caracterizado por Hegel como «la mismidad de su ser-en-sí, su simple concepto o la universalidad absoluta misma». <sup>44</sup> Sólo éste puede ser el puro comienzo del espíritu. La universalidad que *puede* individualizarse y particularizarse, pero que en el comienzo sólo es pura universalidad, puro ser-en-sí, concepto simple y no concreto.

¿Qué es entonces, en ese momento, el espíritu? El § 301 de la primera edición de la *Enciclopedia* responde que es «esa posibilidad —*diese Möglichkeit*» <sup>45</sup> de realización de lo universal. Este párrafo trata de la esencia formal del espíritu. Para Hegel, la esencia da razón de la existencia, sin ser ella misma existencia. Y la existencia, por su parte, es la realización de la esencia, es decir, el despliegue, y concreción de esa esencia, la particularización e individualización de esa simple universalidad, de ese seipse ser-en-sí.

[42] Aristóteles, *De anima*, II 1, 412 b 10.

[43] Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología*, Thémata, Sevilla, 2019, p. 96. Subrayado mío.

[44] *Enz.* A § 301.

[45] *Ibidem*.

El párrafo que estamos considerando comienza proponiendo la esencia formal del espíritu como libertad, y termina caracterizando la mismidad de su ser aún no desplegado, o su simple o abstracta universalidad como posibilidad. Lo que media entre la posibilidad y la realización del espíritu, o de la libertad, es precisamente su actividad, su poder, aún solo palpitante, como callado, dormido, posible. Este poder es:

«la absoluta negatividad del concepto [que] puede abstraer de todo lo externo y de su propia exterioridad, de su propio ser, y soportar el dolor infinito de la negación de su inmediatez individual.»<sup>46</sup>

Esta negatividad la había encontrado Hegel precisamente en el «*νοῦς* de los antiguos». De él se habla ya en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu* al tratar de «el pensar racionante en su comportamiento positivo». Refiriéndose explícitamente a Anaxágoras, Hegel caracteriza al *νοῦς* en los mismos términos en que ahora está caracterizando la esencia del espíritu:

«el *nous*, la simplicidad, es la substancia —*der νοῦς, die Einfachheit, ist die Substanz*—. En virtud de su seipseigualdad, aparece como algo firme y permanente. Pero esta seipseigualdad es, en la misma medida, negatividad; por eso, toda existencia, todo lo que es firmemente ahí pasa a disolverse. [...] que ella tenga en ella su mismo ser-otro y sea automovimiento, esto se halla contenido precisamente en aquella simplicidad del pensar mismo: pues ésta es el pensamiento que a sí mismo se mueve y diferencia —*sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke*—, y es la interioridad pura —*die eigene Innerlichkeit*—, el concepto puro».<sup>47</sup>

En este texto de la *Fenomenología* y en estos párrafos iniciales de la filosofía del espíritu, Hegel está tratando pues de la mismidad o seipseigualdad negativa del *νοῦς* o del espíritu en la simplicidad de su ser en sí —*selbstliches Ansichsein*—. Aristóteles denominó igualmente mismidad —*αὐτότῳ*— a la interioridad de los seres vivos. El *αὐτότῳ* no es de índole espacial sino temporal. Es aquello que permanece en la variación, —en la negación— de todos los demás elementos, es decir *lo* —*τόν*— que vuelve *de nuevo* —*ἄ*—: *αὐτότῳ*, lo que se sostiene por sí lo mismo en el variar, lo que permanece en el vivir. Eso es lo que los griegos, ya desde Homero definieron como «la verdadera mismidad de uno, el alma, no el cuerpo»,<sup>48</sup> y lo que Aristóteles denomina alma —*ψυχή*—.

[46] *Enz.* A § 301.

[47] *Fenomenología del espíritu*, p. 111. SW: 3/54.

[48] Liddell & Scott, *A Greek-English lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1940. Consultado en [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=au\)to/s](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=au)to/s)

Así, el tiempo del *voũç* y del espíritu es circular y teleológico. Su actividad es la de una autorrealización que parte del espíritu en su máxima indeterminación o universalidad y concluye dando realidad efectiva a lo que aquí, en el comienzo, es concepto simple o abstracto. Como parte de sí y se concluye consigo mismo es circular. Como es un proceso de autorrealización, es teleológico. Y como es la teleología del espíritu, es histórico.

Es de suma importancia para Hegel no confundir el tiempo con la temporalidad, tal y como expone en el § 202 de la primera edición de la *Enciclopedia*. Lo temporal es «lo finito, lo perecedero», es lo natural que antes o después, siempre es devorado por Cronos. En cambio, el tiempo se muestra como fuerza y poder negativo infinito, por lo que el tiempo difiere de lo natural, «finito y perecedero».

«El concepto en su identidad consigo, Yo=Yo, es en y para sí la *negatividad absoluta y libertad*; el tiempo no es aquí su poder, ni está él en el tiempo o es algo temporal, sino que *él es más bien el poder del tiempo*, y como tal [su poder o fuerza] es esta negatividad sólo como exterioridad. Lo natural está sometido al tiempo en la medida en que es finito; lo verdadero, por el contrario, la Idea, el espíritu, es eterno».<sup>49</sup>

De nuevo vuelve a aparecer en este párrafo la seipseigualdad, la mismidad del espíritu en su comienzo. Pero ahora advertimos que el espíritu no se identifica con nada de lo temporal, sino que es «el poder del tiempo». La universalidad del tiempo, al igual que la del espíritu, también es negativa. Su acción, también igual que la del espíritu, reside en la negación de toda fijeza, permanencia o estabilidad. Su poder reside en la negatividad, y como su negatividad se extiende a todo, también es absoluta.

El espíritu es real. No es un ente ideal abstracto, cuya identidad sea mera tautología, de modo que el tiempo no sería ningún obstáculo a su identidad. Tampoco es un mero objeto físico, natural, cuyo estar en el tiempo supone un alejarse siempre de sí, una pérdida constante de identidad hasta su desaparición. El espíritu, al igual que el tiempo sólo es idéntico en un proceso de realización *en, y a través* de la negación, en su poder sobre lo temporal.

Ahora podemos distinguir el tiempo natural del tiempo del espíritu. El espíritu, al igual que el tiempo natural, es aquella realidad que niega la exterioridad natural y cualquier otredad finita y temporal. El tiempo natural es una relación entre sus tres fases, pasado, presente y futuro, y lo que en ellas se contiene. La exterioridad de la naturaleza se advierte en la indiferencia y extrañeza entre

[49] *Enz. A.* § 202 N. *Enz. C* § 258. Subrayados míos.



las fases del tiempo y lo en ellas contenido.<sup>50</sup> Si lo relacionado temporalmente se considera como materia, el tiempo se puede entender como forma que determina mediante su dialéctica interna —su poder negativo— a aquello que adviene del futuro, es en el ahora y perece en el pasado. Hegel da así razón de la tesis kantiana del espacio y el tiempo como formas puras de la intuición. La naturaleza es lo intuido por la Idea. El tiempo su forma determinante, pero indiferente al contenido que relaciona, y el espacio «la abstracta universalidad del ser-fuera-de-sí, su igualdad carente de mediaciones»,<sup>51</sup> es decir, el espacio absoluto newtoniano.<sup>52</sup>

Pero el tiempo del espíritu difiere del tiempo natural, porque su negatividad no es indiferente ni extraña a lo que en el tiempo humano se logra. El tiempo humano ni suprime ni destruye la otredad, sino que la preserva idealizada. Lo que el espíritu produce desde sí, en su mismo proceso de su realización como espíritu, en el proceso de individualización de su concepto, no se desvanece, sino que se incorpora como constituyendo la propia realidad espiritual, su propia riqueza (*Gehalt*) interior. Y por ello, ya no queda detrás de la Idea, como realidad efectiva existente, sino en el propio interior de la Idea, como realidad idealizada, que pertenece a su propia vida. Por eso cuando Hegel define el alma lo hace señalando que en ésta vive el cosmos de forma ideal, inmaterial, y por ello en su simplicidad.

#### IV. ESPÍRITU Y ECOLOGÍA: EL ALMA NATURAL

Llegamos, por fin, a la conclusión del § 311 de la primera edición. La antropología considera el espíritu en cuanto que alma, es decir en sus dinamismos biopsíquicos. Estos dinamismos actúan con independencia de la toma de conciencia de ellos. Son procesos anteriores a, e independientes de, su objetivación. Y en cuanto no objetivados, parece que el espíritu no los penetra o los permea plenamente. Parecería que no logra hacerse con lo que se agita y se teje en ese *fondo* inobjetivado e inconsciente del que tiene noticias confusas —las *petite perceptions* leibnizianas—. El objeto formal de la antropología es el espíritu «en cuanto que alma». Ese «en cuanto que alma» que es decisivo, porque ésta, el alma, «es la substancia inmediata»<sup>53</sup> del espíritu.

[50] Lungarini, L., *Tempo e concetto. La comprensione hegeliana della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoles, 2004, p. 13.

[51] *Enz.* A § 198.

[52] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, vol. VIII, Eunsa, Pamplona, 2018, p. 237.

[53] *Enz.* A § 311.

Hegel define el alma en referencia a la naturaleza, y no como lo opuesto a ella. Esta «es la inmanencia general de la naturaleza y su vida inmaterial simple». <sup>54</sup> Es decir, el alma es naturaleza idealizada que aún no es para el sujeto. La sustancia anímica es anterior a la emergencia del yo y la objetivación de un mundo objetivo que se le distingue y se le opone. Éstos surgen precisamente del desdoblamiento ulterior de esa sustancia. Pero, con anterioridad a la emergencia de la autoconciencia, el alma es la identidad inmediata de un sujeto espiritual, aún dormido, con su corporalidad, en la que vive y, se vive, inmediata, confusa y, oscuramente. Hegel llega a caracterizar esta sustancia del espíritu como «elemento inobjetual, en este éter transparente». <sup>55</sup> Inobjetual porque aún no está constituida la objetividad, transparente por su relación con la naturaleza, a la que, como vamos a ver, refleja psicósomáticamente.

Tratar del alma parece implicar para Hegel una especie de descenso, aparentemente bajamos del espíritu que es sujeto y concepto a su consideración sustancial y objetiva. Pero lo primero que Hegel sienta sobre el alma, es que es la sustancia inmediata, del espíritu.

#### IV.1. UNA CONCEPCIÓN PLURAL DE LAS RELACIONES ECOLÓGICAS

Si consideramos al alma como sustancia, entonces se advierte el sentido primario de la ecología según Hegel:

«Igual que él en cuanto que alma es la sustancia inmediata, así es su existencia la particularización de su ser natural, una determinación natural inmediata que tiene su realidad presupuesta en la tierra individual». <sup>56</sup>

La sustancia del espíritu aparece en este párrafo como una sustancia pasiva en relación con las diferentes estructuras y procesos particulares del planeta Tierra que actúan sobre cada ser humano. En la *Ciencia de la lógica*, Hegel concluye su lógica de la esencia con las categorías de sustancia, causa y relación. Y estudia un tipo peculiar de relación de causalidad entre dos sustancias, en la que una es activa y la otra pasiva. Se podría pensar que la relación entre la Tierra y el alma humana podría ser la de aquella como sustancia activa, y ésta como sustancia pasiva. Hegel tematizaría así una relación de causalidad entre diferentes factores naturales como, por ejemplo, el clima o la presión

[54] *Enz.* A § 309.

[55] Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología...*, p. 186. GW 25,1/219.

[56] *Enz.* A § 311.

atmosférica, sobre la sustancialidad humana. Ésta padece, sufre la acción de sustancias exteriores, presentes tanto en el ambiente efectivamente externo al ser humano (altitud, orografía, temperatura, humedad, régimen de precipitaciones, presión atmosférica, régimen de vientos, estaciones del año, variabilidad de luz solar, etcétera), como externos a su intimidad subjetiva, pero operantes y constituyentes de su sustancialidad psicósomática (factores hereditarios, ritmos biológicos, estadio que atraviesa en el desarrollo evolutivo de su psiquismo, etcétera). Como veremos, la respuesta de Hegel es más compleja. Admite por una parte que se trata de una relación entre dos sustancias, pero niega por otra, que se trate de una relación de causalidad.

En cualquier caso, y sea del tipo que sea esta relación, se la puede denominar con propiedad «ecológica». Un sistema ecológico es un conjunto de conexiones entre una sustancia viva y otras de su ambiente que actúan recíprocamente entre sí.

Precisamente Hegel determina la esfera de la antropología como la de las relaciones ecológicas que se establecen entre el psiquismo humano y el ambiente natural en que viven los seres humanos:

«Es preciso dejar a la antropología tan sólo la región sombría en donde el espíritu se halla sometido a influjos *sidéreos* y *terrestres* –según se decía antaño–, como un espíritu natural que vive en *simpatía* con la naturaleza, y que vislumbra las variaciones de ésta en *sueños* y *presentimientos*».<sup>57</sup>

Este influjo de las estructuras y procesos naturales —*sidéreos* y *terrestres*— particulariza la realidad natural, psicósomática, de los seres humanos que habitan las diferentes zonas de la Tierra.<sup>58</sup> La universalidad del espíritu queda entonces naturalmente particularizada por sustancias y estructuras fisicoquímicas del planeta Tierra, así como por estructuras y procesos biológicos y psicológicos que *actúan poniéndose* en el alma y *determinando* la sustancialidad del espíritu.

Hegel denomina «espíritus naturales»<sup>59</sup> a las diversas particularizaciones locales y espaciales del espíritu.<sup>60</sup> Ya la propia denominación es indicativa.

[57] *Ciencia de la Lógica, vol. II. La lógica subjetiva*, Abada editores, Madrid, 2015 p. 339. GW.: 12/197.

[58] *Enz. A.* § 312.

[59] *Ibidem*.

[60] Hegel en estos párrafos asume la climatología del espíritu humano elaborada por Herder en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959, IIª parte, libro VII, cap. I., pp. 191-217, especialmente véanse 201-217.

Hegel no simplemente está yuxtaponiendo el adjetivo «natural» al sustantivo «espíritu». Al calificar así al espíritu está mostrando la íntima unión, en estos primeros niveles de la filosofía del espíritu, entre éste y la naturaleza. Hegel alude a esta íntima unión de la sustancia del espíritu con la naturaleza, que caracteriza el momento cero de la filosofía del espíritu, así:

«Aquí [es decir, en la Antropología] el espíritu es por entero la substancialidad, la totalidad, pero todavía no separada de la naturaleza general, y por tanto sólo una totalidad natural».<sup>61</sup>

Esta unión se manifiesta en i.) «la diversidad de las razas»,<sup>62</sup> en correlación *expresiva* con «la naturaleza de las partes [geográficas] de la Tierra»<sup>63</sup> y, ii.) la unión, también íntima con el espacio natural en que se despliegan, y a las que responden, las culturas humanas. En sus *Lecciones de filosofía de la historia*, Hegel dedicará muchas páginas a explicitar esa base geográfica y paisajística que circunstancia la vida y el desarrollo de las diferentes civilizaciones. Así aparece el ser humano y su devenir histórico como ligado a la naturaleza. Esta ligazón o *no-separación* no es abstracta. El vínculo es con un clima y paisaje concretos, con unas circunstancias físicas particulares. El espíritu no es algo ajeno a esas circunstancias, que quedarían como meramente exteriores e independientes a lo que el hombre hace y sabe. La interioridad humana, espiritual, no es otra y ajena a lo natural, sino inicialmente una con lo natural.

Esta no-separación es sólo inicial. En cualquier caso, el desarrollo del propio psiquismo conduce a idealizar no sólo los factores que influyen sobre él, sino su propia naturaleza psicosomática, tomando posesión de ella y expresándose en ella mediante hábitos. Ese será el primer momento de *diferenciación* entre el espíritu y la naturaleza, la primera forma de separación respecto de lo físico. Proceso que acontece inconscientemente, y del que trata precisamente todo el arco de la antropología.

Hegel no sucumbe al materialismo o al naturalismo precisamente al establecer que la unidad con la naturaleza solo es inicial, y que el espíritu comienza el proceso de su desarrollo, escindiéndose y diferenciándose de la unidad inmediata con la naturaleza. Pero reconoce el punto fuerte de «el materialismo [que] consiste en la necesidad que tiene el pensamiento de alcanzar la unidad,

[61] Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología...*, p. 176. GW 25,1/208.

[62] *Enz. A.* § 312.

[63] *Ibidem.*

y de convertir esta unidad en lo primero». <sup>64</sup> Naturalismo sería la afirmación de que el influjo de los factores, sustancias y procesos naturales sobre el espíritu lo fijan y determinan. Entonces ese estado de no-separación, o de unidad con la naturaleza sería definitivo. El espíritu nunca se diferenciaría de ella, y la libertad, que constituye la esencia formal del espíritu, sería imposible. Esta diferenciación implica tomar el estado inicial, de no-separación para con la naturaleza, como no-verdadero, algo que, aunque dado necesariamente al inicio, debe ser superado. Hegel, a su vez, reconoce que éste es el punto fuerte de las posturas dualistas de Descartes y Leibniz. Pero frente al materialismo y al dualismo, Hegel sostiene un idealismo, es decir, la idealidad o inmaterialidad de todas las cosas que pueden afectar al espíritu. Y eso implica reformular la relación ecológica que hay entre la sustancia del espíritu y las sustancias naturales que actúan sobre él, pues ya *no* se trata, propiamente, de una relación causal.

Hegel sostiene que hay una diferencia entre la relación de causalidad entre una sustancia viva meramente natural y otra u otras de su ambiente por una parte, y la que se establece, por otra parte, entre una sustancia natural y el alma humana. En las sustancias naturales lo que *cualifica* la sustancia activa es *puesto* por ésta en la sustancia pasiva, constituyendo o determinando así la *mismidad* de la sustancia pasiva. La cualidad de la sustancia activa *penetra enteramente* la sustancia pasiva, porque constituye su interioridad, pone lo que le es esencial. Este poner es propiamente causar.

Así, si tomamos los factores que Hegel tematiza como particularizadores del psiquismo humano, pero los trasladamos a cómo determinan la vida animal, podemos observar netamente las diferencias entre la vida animal y la humana. Consideremos, por ejemplo, el influjo causal de las variaciones estacionales de luz y temperatura sobre algunas aves. Estos cambios físicos, atmosféricos, debidos a la rotación de la Tierra alrededor del Sol penetran por completo la sustancialidad del animal, provocando importantes cambios fisiológicos en él, de modo que la variación en duración de la luz solar *determina* cambios hormonales, que se hacen notar en el psiquismo en la forma de una sorda inquietud, y un impulso a volar en determinada dirección y rumbo. La respuesta se *encadena* al estímulo. Y el animal no puede trascender ni romper ese ciclo. Queda encadenado a él, porque su vida psíquica, y por ello, sus impulsos y tendencias, *es constituida por, o está en función de* la sustancia activa, en este caso, los movimientos de la Tierra. Por eso, el animal, tampoco trasciende el tiempo circular de sus procesos psicobiológicos.

[64] Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología...*, p. 182. GW 25,1/214-15.

Pues bien, según Hegel, y en esto hay cierta afinidad con teorías posteriores, como la darwiniana evolución de las especies, el modo en que una sustancia activa se pone o es constituyente de la sustancia pasiva implica una *adaptación* del ser vivo al medio en que vive. Esta adaptación da lugar a «configuraciones especiales» o «formas especiales»<sup>65</sup> de las sustancias vivas meramente naturales. Pero esto no sucede en el ser humano. Las sustancias naturales activas que influyen sobre la sustancia del espíritu humano no dan lugar a especies diferentes de la del ser humano, o de subespecies diversas de él.

«En el hombre no sucede que los diversos niveles del concepto generen formas especiales cada una de las cuales constituya un aspecto de lo viviente. Más bien, todos estos niveles que en la naturaleza constituyen una serie de formas, en el caso del hombre se dan en una vida única como meras modificaciones y coloraciones. En este hombre concreto y único se dan sólo como gusto, sonidos, coloraciones, etc. El mismo hombre pertenece a este clima, a esta raza, a este género, tiene la determinación de esta edad, de esta estación del año, etc. Todo eso son meras modificaciones y no configuraciones especiales».<sup>66</sup>

La universalidad del espíritu humano es susceptible de acoger cabe sí un número no precisamente pequeño de modificaciones, de particularizaciones, diferentes. Estas particularizaciones —los espíritus naturales o razas que expresan la diversidad de geografías y climas— no rompen la unidad del género humano, la unidad de su concepto. No lo fragmentan en una multiplicidad de sustancias distintas por diversamente adaptadas a esas geografías. Lo que en la naturaleza da lugar a configuraciones objetivas especiales, a formas de vida diferentes, en el espíritu sólo da lugar a «modificaciones» o «meros matices»,<sup>67</sup> es decir, a meras graduaciones que no atañen a la identidad o esencia de lo humano.

Si tratamos ahora de la relación entre las sustancias naturales y la sustancia del espíritu humano, hay que notar que las determinaciones naturales particularizan inmediatamente la sustancia anímica de los seres humanos. Sigamos con nuestro ejemplo, las variaciones de luz solar se dejan sentir anímicamente haciendo fluctuar nuestros estados afectivos inmediatos, el modo inmediato de estar-ahí de nuestro psiquismo. Lo mismo sucede con las variaciones de presión atmosférica, y con muchos otros factores ambientales que influyen particularizando *inmediatamente* la vida psíquica de los seres humanos de esas regiones del espacio.

[65] *Ibid.*, p. 187, GW 25,1/221.

[66] *Ibidem.*

[67] *Ibid.*, p. 188, GW 25,1/222.

Lo primero que hay que notar es que el ser humano *es-ahí*, vive en medio de y con la naturaleza. Y por eso, como *ser-ahí* —*Da-sein*—, está cualificado. La cualidad es la primera de las categorías elucidadas por Hegel en su *Lógica*. Su *ser-ahí* «abre» el espíritu a la naturaleza, y lo hace a través del alma como sustancia del espíritu. Ésta se comporta como *el medio* entre lo físico y lo espiritual.

Aquí hay que poner de relieve la diferencia entre apertura al cosmos y determinación causal por el cosmos. Volvamos al caso que hemos puesto de las aves migratorias, estas han configurado especialmente su organismo para sobrevivir ante determinadas sustancias activas de su ambiente. Una vez adaptado, configurado un nuevo organismo, esos procesos físicos *inducen* cambios anímicos en el animal. Éste queda así *atrapado* por aquellos. Aquellos *provocan* éstos. La relación es causal, y por eso se puede estudiar según el modelo que Hegel propone para dos sustancias causales en relación recíproca abordado en la *Ciencia de la Lógica*. Los cambios en el medio *determinan* la disposición psíquica de las poblaciones animales.

En cambio, en el espíritu sucede de otro modo. En lugar de ser influido y modificado, el espíritu actúa acogiendo la diversidad natural. La estrategia no consiste en dar lugar a una configuración nueva del organismo y del psiquismo humanos, con aparatos sensoriales o motores más especializados para éste o aquel factor natural. En lugar de ello, la diversidad de lo que hoy denominamos fenotipos *reflejan* la diversidad de climas, paisajes y factores naturales. Reflejar no es transmutar. El resultado de la mutación es un ser de naturaleza diferente. La sustancialidad humana, en cambio, refleja la diversidad natural. Este reflejo es psicosomático, el único del que es capaz lo sustancial. La diversidad natural está reflejada en un conjunto de «determinaciones inmediatamente naturales, que corresponden a la parte inconsciente del espíritu»<sup>68</sup>—. La condición de posibilidad de esta determinación no puede ser sino una correspondiente indeterminación biopsicológica del ser humano que la permita. Es decir, que el conjunto de determinaciones del sistema nervioso, endocrino, temperamentales y psicológicas no son rígidas, sino que permiten determinaciones ulteriores. Entonces esa indeterminación se puede ver como plasticidad y como posibilidades cuya actualización requiere de la concurrencia de factores ambientales, culturales, etcétera. Este será uno de los caminos que explorará la antropobiología filosófica alemana del siglo XX.

Si la indeterminación biopsicológica humana es remediada por elementos naturales del ambiente, susceptibles de ser transmitidos por herencia, entonces el espíritu naturalmente determinado es una imagen de su tierra, de su clima, su geografía. Esa es la noción hegeliana de *espíritu natural*: la diversidad

[68] *Ibid.*, p. 191, GW 25,1/225.

biopsicológica de que es susceptible el género humano. No hay ningún ser humano absolutamente desligado, separado, escindido, de una naturaleza y una geografía particulares, que no refleje el cosmos, y que no sea, a diversos niveles, un microcosmos. Por ello Hegel afirma con rotundidad que «la vida general cósmica pertenece substancialmente al alma, a su idealidad».<sup>69</sup> La vida del espíritu es una vida cualificada diversamente, matizada, por la diversidad natural, en la que el ser humano habita.

#### IV.2. EL TIEMPO DEL ESPÍRITU Y SU ESCENARIO NATURAL

Ahora es preciso reparar en un extremo importantísimo. Que en el momento cero del espíritu, su sustancialidad sea indeterminada, y que *comience* determinándose por factores naturales, introduce en nuestra consideración la *temporalidad*. Los factores naturales son espaciales, geográficos, ambientales, climatológicos, pero también el sexo, la edad, la herencia, y otros estados como el sueño o la vigilia. Pero la diferencia entre una indeterminación de base, y el espíritu ya determinado biopsíquicamente, introduce la distinción entre la esencia indeterminada del espíritu en el momento cero —absolutamente irreal por abstracta—, y la existencia particularizada por los factores naturales, con que efectivamente *comienza* un proceso. El comienzo de la vida espiritual es la asunción concreta de un ámbito espacial. El proceso se desplegará hasta la plena posesión de esa sustancialidad inicial, merced a los hábitos, y el establecimiento de un conjunto de objetivaciones de la libertad del espíritu con que responder al medio natural que la determina inicialmente (el sistema económico de las necesidades y el jurídico de la libertad), y la historia de estos sistemas entrelazados en unidades políticas complejas como la de los Estados, que actúan sobre el escenario geográfico primero. Todo este proceso, tiene pues su inicio, en lo que Aristóteles denominaba los estados anímicos —*ψυχῆ παθημάτων*— estados o afecciones en las que el alma vive sus primeras determinaciones —las somatopsíquicas—. He aquí «el germen, aquello que constituye la materia prima de la naturaleza no natural del hombre, de la que va emergiendo, en desarrollo, en progreso, el espíritu».<sup>70</sup>

Aquí encontramos un paralelismo con el comienzo de la filosofía de la naturaleza, cuyo momento cero es el espacio. Éste es «la abstracta universalidad del ser-fuera-de-sí».<sup>71</sup> Lo mismo sucede con la abstracta universalidad, indeterminada, del espíritu. La dialéctica del espacio consiste en una negación

[69] *Ibidem*. GW 25,1/226.

[70] Bonito Oliva, R., *La magia dello spirito e il gioco del concetto. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Guerini e associati, Milán, 1995, p. 79.

[71] *Enz. A* § 198.



de su vacuidad abstracta. Por eso se inicia en el punto, negación del espacio, que se niega generando la línea, que a su vez genera por su negación la superficie. El tiempo aparece en un segundo orden de consideración, al atender no a lo generado, sino al poder generante, a la inquietud negativa que genera las dimensiones espaciales. Sin el tiempo no habría ninguna dimensión espacial. Por eso, él es realmente el comienzo de la naturaleza. «En su nivel y en su esfera se produce la exterioridad».<sup>72</sup> Lo mismo sucede con el espíritu, es en su esfera temporal de desarrollo —*Entwicklung*— donde se produce todo el movimiento de interiorización y manifestación en que consiste la existencia espiritual.

En epígrafes anteriores hablamos de la diferencia entre el tiempo físico y el tiempo espiritual. Ahora podemos precisar esta diferencia si afirmamos que el tiempo natural no es histórico. En él no hay ni toma progresiva de posesión de la sustancialidad determinada naturalmente inicial, ni el conjunto de respuestas objetivas a los desafíos que plantea el medio —sistemas de las necesidades y de la libertad— ni la asunción de un destino en un escenario geográfico, ni expresión de todo lo que se ha sido y lo que se ha vivido en forma de arte, religión y sabiduría. En lugar de ello, el tiempo natural es sólo el devenir por el que incesantemente se crea y destruye —*Cronos*— lo mismo.

«Sólo el hombre, sólo el espíritu tiene su historia. El espíritu sólo es aquello como lo cual se ha engendrado. Su acción consiste en hacerse a sí mismo objetual y en llevarse a sí mismo hasta la conciencia de su ser. Esto es algo que acaece en el tiempo, algo que es historia y progreso. La naturaleza, por el contrario, no progresa, aunque el hombre se comporte espiritualmente en relación con ella; sino que su movimiento no es más que el retorno objetivo de lo que ya ha sido. Por eso la naturaleza es en su conjunto aburrida. Sólo el espíritu es hazaña. Cuando se habla del hombre como individuo, su historia es por sí misma opuesta a la naturaleza, que carece de historia».<sup>73</sup>

La apertura del espíritu al cosmos no es la apertura del animal a su ambiente. El animal se encuentra en sus dinamismos vitales y psíquicos *encadenado* a lo natural, como la sustancia pasiva a la activa; aquella *determina* sus respuestas, es decir, no es libre frente a los estímulos; se halla *sometido* a lo otro de sí mismo, y vive una vida, cuyo ciclo no puede romper, y un tiempo circular que no puede trascender. Por eso, en él no hay novedad, ni historia. Los factores naturales hacen algo —*Etwas*— en su psiquismo. *Fijan* su estar-ahí, hacen de

[72] Lungarini, L., *Tempo e concetto...*, p. 27.

[73] Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología...*, pp. 192-93. GW 25,1/228.

él esto o aquello, penetran por completo el psiquismo del animal, sin dejar espacio a otra posibilidad.

En cambio el alma humana *no* es penetrada completamente por el factor natural al que se abre, no se identifica con él, no quedan fijados sus dinamis-mos ante él. Por eso, su interiorización inicial de los factores naturales tan sólo *matiza* sus dinamis-mos biopsíquicos, dejando holgura, para determinaciones ulteriores de su indeterminación inicial.

El alma, como sustancia, se abre pasivamente a la «vida cósmica, sidérea, terrestre», la acoge cabe sí, y por ello acoge a lo otro del espíritu. Acoger, permitir y admitir lo otro, abrirles un espacio en la intimidad subjetiva en el que son sin fijarla, es, según Hegel, «*idealizar*» esos factores naturales. Por eso, sucede al contrario, en lugar de quedar fijado el psiquismo por lo natural, el espíritu aparece como lo activo, lo que penetra completamente el factor natural y lo hace de su misma índole, es decir, lo idealiza.

Al comienzo de la filosofía del espíritu subjetivo, el espíritu está aún situado en la máxima distancia respecto de sí mismo, situando su *estar ahí*, circunstanciando su vivir, matizando su sustancialidad psicósomática. Cuando Hegel sitúa el comienzo de la filosofía del espíritu en el alma *en cuanto* sustancia, trata del espíritu en su apertura, a nivel sustancial —es decir, subliminal— a cualquier singularidad física que pueda idealizar. Su apertura y acogida son ya interacción con lo otro, interacción entre el medio ambiente y el psiquismo y por ello, y propiamente, una relación ecológica, pero diferente a la que se da entre los demás seres vivos.

El espíritu *en cuanto subjetividad autoconsciente y libre* puede acoger la dinámica del cosmos cognoscitiva y prácticamente. Es decir, puede conocerlo teóricamente y también encauzar esas dinámicas a los propios fines del espíritu. Esto último es lo que el ser humano realiza con la técnica, y ha sido causa de no pocos problemas debidos al desequilibrio ecológico causado por las poblaciones humanas. En ese nivel, como es obvio, el espíritu, al pensar la necesidad de lo natural, penetrará las sustancias, causas y dinamis-mos naturales, disolviendo de este modo la dureza de esas sustancias, actuará por someterlas a sí, sujetán-dolas y sometiéndolas a los fines del logos autoconsciente.

Pero el espíritu acoge también, ya en este es el nivel antropológico, la di-námica del cosmos *en cuanto sustancialidad anímica*. Al hacerlo no encauza prácticamente esas dinámicas, sino que se entrega y se somete a ellas. Pero se entrega al mundo natural que él mismo se presupone y al que desvela en su verdad. Se encuentra con ese mundo natural, que determina su sustanciali-dad, de forma pasiva, pero —*actio in passio*— abriéndose e idealizando en su sustancialidad el cosmos, y viviéndolo de modo sensitivo y afectivo. De este

modo el espíritu no logra elevarse a un saber cabal de sí mismo, sino que tan sólo siente las particularizaciones y singularizaciones físicas con las que está trabado en cuanto que alma.

