



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Palermo, Sandra

“Razón y vida se llaman mutuamente”. Reflexiones sobre la imagen del organismo en Kant y en Hegel

Tópicos (México), núm. 63, 2022, Mayo-Agosto, pp. 51-88

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v63i0.1754>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323072023002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

“Reason and Life Refer to Each Other”. Reflections on the Figure of Organism in Kant and Hegel

“Razón y vida se llaman mutuamente”. Reflexiones sobre la imagen del organismo en Kant y en Hegel

Sandra Palermo
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
svsur@yahoo.it

Recibido: 15 – 02 – 2020.
Aceptado: 03 – 05 – 2020.
Publicado en línea: 18 - 04 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The article aims to show the different declinations of the double conceptual movement—from reason to organism and from organism to reason—that can be found in Kant and Hegel, and the implications of such differences for their respective philosophical systems and for their conception of reason. Whereas in Kant the movement from reason to organism and from organism to reason turns out to be “interrupted”, so that the it is never completely fulfilled, Hegel, presenting the organism as “reason in sensible form”, opens up the possibility of a complete intelligibility of the former while at the same time guaranteeing the conceptual space for a complete self-understanding of reason in the sense of a living being. However, if the living organism is a real instantiation of reason, such instantiation is presented as not sufficient, since the animal is an incomplete realization of reason. In this sense, the relation reason-organism seems to take the shape of a hierarchical movement in which the latter is subordinated to the former. And yet, Hegel speaks of the self-realizing movement of reason as the movement in which it shows its organic and living character.

Keywords: reason; organism; life; subjectivity.

Resumen

El trabajo intenta poner en evidencia las diferentes declinaciones del doble movimiento conceptual de la razón al organismo y del organismo a la razón que hallamos en Kant y en Hegel y las implicaciones de tales diferencias para sus respectivos sistemas filosóficos y para su concepción de la razón. Mientras que en Kant el movimiento de la razón al organismo y del organismo a la razón se declina de manera “interrumpida”, de suerte que el paso nunca se cumple acabadamente, Hegel, presentando el organismo como la “razón en forma sensible”, abre la posibilidad de una inteligibilidad completa de aquel, garantizándose al mismo tiempo el espacio conceptual para una acabada comprensión de sí de la razón en el sentido de lo viviente. Aún así, si el organismo viviente es instanciación de la razón, tal instanciación se presenta como inacabada, pues el

animal es incompleta realización de aquella. En este sentido, la relación razón-organismo parece declinarse en un movimiento jerárquico en el que el segundo se subordina a la primera. Sin embargo, Hegel habla del movimiento de autoefectuación de sí de la razón como el movimiento en el que esta muestra su carácter orgánico y viviente.

Palabras clave: razón; organismo; vida; subjetividad.

I. El organismo, un nuevo paradigma epistémico¹

El concepto de organismo representa, sin lugar a duda, uno de los conceptos centrales de la filosofía y de la cultura occidentales y alemanas de los siglos XVIII y XIX. Tal concepto no solo juega un rol clave en el acalorado debate científico de la recién nacida biología —debate caracterizado por la oposición entre preformismo y epigénesis o, más en general, entre mecanicismo y vitalismo—, sino que además configura una imagen de relación recíproca entre todo y partes que se extenderá analógicamente —y quizás no solo— tanto al ámbito político y al estético como también a la esfera filosófica, configurándose, de hecho, como un modelo sobre la base del cual es posible pensar el carácter sistemático del saber filosófico en general y de la razón o del pensar en particular. Desde este punto de vista, la relación del idealismo alemán con la noción de “organismo” es paradigmática, pues probablemente en ninguna otra época filosófica esta figura adquiere una relevancia tan decisiva (cfr. Zuckert, 2017, p. 271), configurándose como imagen clave no solo para pensar la estructura del estado, sino también para proponer una nueva visión de la naturaleza, la cual a su vez comporta una reformulación de la relación entre naturaleza y espíritu y, por lo tanto, entre mundo natural y mundo de la libertad. Sobre todo para varios de los autores más importantes del idealismo alemán, la imagen del organismo se revela central para dar cuenta de la estructura de la razón y de la forma que ha de asumir el sistema filosófico. Justamente porque, como escribe Kant en la *Arquitectónica de la razón pura*, la razón constituye un todo que está “organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*) [...]

¹ Este trabajo se llevó a cabo en el marco del European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786.

tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno de ellos más fuerte y más apto para sus fines” (A833/B861; 2010, pp. 844-845), también el saber —si ha de ser auténtica ciencia— habrá de configurarse como una totalidad de múltiples conocimientos bajo una idea de la unidad de estos conforme a un fin, es decir, como un sistema orgánico.

La relación entre orden orgánico y sistema racional domina entonces las reflexiones de los pensadores del idealismo alemán. Dentro de este marco teórico, el trabajo que proponemos se presenta como un primer ahondamiento en la cuestión del configurarse de tal relación en Kant y en Hegel. Más específicamente, se analizará el estatuto que la figura del organismo presenta en cada uno de estos pensadores con el objetivo de poner en evidencia las diferentes declinaciones del doble movimiento conceptual —de la razón al organismo y del organismo a la razón— que hallamos en cada uno de ellos, y las implicaciones de tales diferencias para sus respectivos sistemas filosóficos y para su concepción de la razón. Según nuestra interpretación, mientras que en Kant el movimiento conceptual de la razón al organismo y del organismo a la razón se declina de manera “interrumpida”, de suerte que el paso nunca se cumple acabadamente, Hegel, presentando el organismo como la “razón en forma sensible”, abre la posibilidad de una inteligibilidad completa de aquel, garantizándose al mismo tiempo el espacio conceptual para una acabada comprensión de sí de la razón en el sentido de lo viviente y en el sentido de una actividad que ha de realizarse. Mientras que en Kant la razón se ve obligada a admitir que, cuando piensa al organismo, no hace sino pensar su propia estructura, mas justamente por eso no está autorizada a atribuirle objetivamente tal configuración a lo viviente, en Hegel lo viviente se presenta como instanciación de la razón en la naturaleza, y, de ese modo, como presupuesto de su realizarse en ella.

Al mismo tiempo, si se puede afirmar que en Hegel el movimiento de la razón al organismo no se configura, como en Kant, como una “lejana analogía”, hay que preguntarse qué sucede con el movimiento contrario: del organismo a la razón. Y aquí, como intentaremos mostrar, la posición de Hegel presenta fecundas ambivalencias, pues si es cierto que el organismo viviente es instanciación de la razón, es también cierto que tal instanciación se presenta como inacabada; el organismo animal es de hecho incompleta realización de la razón. En este sentido, la relación razón-organismo parece declinarse en un movimiento jerárquico en el

que el segundo se subordina a la primera. Sin embargo, Hegel habla del movimiento de autoefectuación de sí de la razón como el movimiento en el que ella muestra su carácter orgánico y viviente.

El presente trabajo consta de dos partes: en la primera de ellas nos concentramos sobre la cuestión de la relación organismo-razón en Kant a partir de la Arquitectónica de la razón pura y de la *Crítica de la facultad de juzgar* (§ II); en la segunda parte intentamos vislumbrar cómo el doble movimiento entre razón y organismo inaugurado por el filósofo de la *Crítica de la razón pura* orienta la reflexión hegeliana que a partir de Kant, con Kant y más allá de Kant presenta al organismo como la instancia en la que se certifica y garantiza la posibilidad de la razón de hallarse a sí misma en el mundo (§§ III y IV).

II. Kant: de la razón al organismo, del organismo a la razón

Si, hacia mediados de los años setenta, A. C. Genova (1974) lamentaba la falta de atención de parte de los críticos a las metáforas biológicas utilizadas por Kant para dar cuenta de la estructura y del funcionamiento de la razón, cuatro décadas más tarde la situación se ha revertido completamente: hoy no solo contamos con una extensa bibliografía relativa al uso kantiano de los conceptos de “epigénesis”, “preformismo”, *generatio aequivoca* o *generatio univoca*, sino que la mayor parte de esos textos se detiene fundamentalmente sobre la relación de tales conceptos con las nociones claves del idealismo trascendental.² Dentro de este marco conceptual vale la pena recordar los trabajos de John Zammito (2003), Philip Sloan (2002) o Michael Quarfood (2004)³ y, sobre todo, el reciente texto de Jennifer Mensch, *Kant’s Organicism* (2015), en el cual la autora abraza la audaz teoría de que el concepto de “epigénesis” de la razón no tiene un carácter solo analógico en la obra kantiana, pues la misma *Crítica de la razón pura* presenta una estructura cuya “interna articulación se funda sobre la forma orgánica de la razón”, una estructura “cuyas partes no solo están interconectadas de suerte que pueden ser leídas *top down* o *bottom up*, sino cuya lógica interna

² La nueva situación de los estudios kantianos al respecto se puede medir a partir de las consideraciones de Zöller (2015), quien advierte acerca de la excesiva importancia concedida a las imágenes biológicas como clave de acceso para la comprensión de la teoría del conocimiento en Kant.

³ Vale la pena recordar también la compilación realizada por Hunemann (2007) y el texto de Khurana (2017).

es reflexiva, una progresión teleológica hacia un fin que determina el destino de su itinerario desde el principio” (Mensch, 2015, p. 140). El concepto de “epigénesis de la razón” adquiriría entonces, según Mensch, una profunda fuerza “metodológica” en virtud de la cual Kant está en condiciones de presentar un “retrato metafísico” y no naturalista de la razón como organismo capaz de autogeneración que opera según una lógica orgánica (cfr. Mensch, 2015, p. 144).

Justamente el trabajo de Mensch resulta inspirador para nuestras reflexiones en la medida en que la autora no se limita a establecer una conexión metafórica entre razón y organismo rechazando, al mismo tiempo, toda reducción naturalista de la razón en Kant.⁴ Tal rechazo se funda sobre la convicción de un diferente tratamiento de razón y naturaleza en Kant:

Kant consideraba razonable la elección de modelos orgánicos de generación a la hora de describir la epigénesis de la razón, pero jamás habría sugerido que tal modelo actúa efectivamente en la generación de los organismos naturales. De hecho, nosotros podemos considerar a los organismos naturales de manera reflexionante como causa y efecto de sí, pero tal actitud, según Kant, halla su fundamento solo en la analogía con nuestra razón, la cual es efectivamente causa y efecto de sí (Mensch, 2015, p. 141).

En este sentido, según Mensch, es la estructura de la razón la que funciona como *Maßstab* a la hora de dar cuenta de la configuración de los seres organizados de la naturaleza, y no viceversa; pues cuando la razón halla actividad orgánica en la naturaleza, lo que ella está efectivamente haciendo es verse a sí misma. La pregunta que surge entonces es cómo ella ha de hallarse en los seres organizados de la naturaleza y en qué medida resulta legítimo el movimiento que Kant opera en la *Crítica de la razón pura* cuando intenta dar cuenta de la estructura de la razón a partir de la de los organismos vivientes.

En la Arquitectónica de la razón pura, como se dijo anteriormente, Kant presenta la ciencia como sistema y el sistema como una multiplicidad de conocimientos organizados bajo una idea, la cual contendría el

⁴ Ingensiep (1994) habla de utilización puramente metafórica de las imágenes biológicas.

fin y la forma de aquella totalidad. La razón, escribe ahora Kant, se configura sistemáticamente, es decir como un todo articulado bajo la idea del fin último de aquella, gracias al cual todas las partes adquieren sentido y significado, estableciéndose así una relación recíproca entre ellas y con el todo. Tal concepción de la razón no admite, según Kant, una estructuración “técnica” de los saberes y usos de esta; es decir, no admite que los conocimientos sean recogidos de manera empírica y, por lo tanto, contingente. Antes bien, es la razón la que “impone *a priori* los fines”, fundando así “una unidad *arquitectónica*” (A833/B861; 2010, p. 845). El todo que la razón configura no puede conformarse como una agregación o suma de partes: “el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*)”; y puede crecer solo internamente, es decir que el principio a partir del cual la razón se mueve, organiza y orienta no es ajeno a la razón misma: ella no lo recoge fuera de sí sino que le pertenece, le es intrínseco. Es por ello que Kant sostiene que la razón se configura como una totalidad que “tal como un cuerpo animal” se despliega y crece sin añadir partes ni alterar la proporción de ellas, sino reforzándolas en su conexión de cara a un fin que la razón misma establece.

En el prefacio de la segunda edición de la *Crítica*, Kant volverá a presentar a la razón como unidad “que subsiste por sí, en la que cada miembro, como en un cuerpo organizado, existe para todos los otros, y todos existen para uno” (B XXIII; 2010, p. 26). Que no se trata de una afirmación poco ponderada nos lo confirman los *Prolegómenos*, en cuyo prefacio se lee:

Pero la razón pura es una esfera tan aislada, tan completamente interconectada en sí misma, que no se puede tocar ninguna de sus partes sin conmover también todas las restantes, y no se puede efectuar nada, sin haber determinado previamente el lugar de cada parte y su influjo sobre las demás: porque, ya que fuera de esta esfera no hay nada que pudiese corregir nuestro juicio dentro de ella, el uso y la validez de cada parte dependen de la relación en que está con las partes restantes en la razón misma y, como ocurre con la estructura de un cuerpo orgánico, la finalidad de cada miembro sólo puede ser deducida del concepto completo del todo (AA III, 264; 1999, p. 35).

Esta continuidad entre razón y organismo retoma, por otra parte, la idea kantiana, presente en la Doctrina trascendental del método, de la razón como semilla que ha de desarrollarse desplegando todo su contenido mediante los distintos sistemas filosóficos.⁵ Cada construcción filosófica, escribe allí Kant, tiene su origen y su lugar en la razón misma; cada sistema filosófico forma parte del itinerario de autodesarrollo propio de la razón:

Los sistemas parecen haberse formado como los gusanos, por una *generatio aequivoca*, incompletos al comienzo, y con el tiempo completos, a partir de la mera confluencia de conceptos recolectados; aunque todos [esos sistemas] tenían sus esquema, como un germen originario, en la razón, la que no hacía más que desplegarse; y por eso no solamente cada uno de ellos está organizado en sí mismo según una idea, sino que además todos, a su vez, están unidos entre sí de manera funcional, como los miembros de un todo, en un sistema del conocimiento humano (A845/B863; 2010, p. 847).

La razón se presenta entonces bajo una configuración a la cual el fin no le es externo; antes bien, ella tiene un fin interno, o mejor aún es un fin para sí misma y no consiste en otra cosa más que en el desarrollo de lo que ella misma es; en el despliegue de todas esas partes que “están todavía ocultas y muy poco desarrolladas” (A834/B862; 2010, p. 846) en ese germen que la razón es.

La razón se configura entonces como una unidad organizada, en la que partes y todo se determinan recíprocamente en vistas de un fin que

⁵ La imagen del organismo, por otra parte, no es la única imagen biológica utilizada por Kant para dar cuenta de la estructura de la razón. En el § 27 de la Analítica de los principios, el filósofo define su opción filosófica como “sistema de la epigénesis de la razón pura” (B167; 2010, p. 230), identificando tal enfoque con la posición según la cual los conceptos puros a priori del entendimiento contienen “los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general”, y descartando tanto la hipótesis de un origen empírico de las categorías —que identifica con una “una especie de *generatio aequivoca*”— como la opción según la cual tales conceptos no son sino disposiciones innatas implantadas en nosotros por nuestro creador —en razón de lo cual Kant habla en cambio de un “sistema de la preformación de la razón pura” (B167; 2010, pp. 230-231)—.

les es inherente y no impuesto desde fuera, pues, parece decir Kant, es la idea misma de la razón la que a partir del “fin principal” configura el todo que la razón ha de realizar, el “sistema del conocimiento humano” (A833/B863; 2010, p. 847). Tal idea es entonces la razón misma y su fin no ha de ser otro más que su propia realización. La razón no tiene otro fin más que sí misma, su propia actuación; ella es, así, fin para sí. De ahí que Kant recurra al organismo viviente: en tanto que unidad organizada sobre la base de la reciprocidad de todo y partes dependiente de un fin intrínseco, la imagen del organismo se le presenta como la más adecuada para dar cuenta de la estructura de la razón. De hecho, estos dos tópicos, reciprocidad todo-partes y finalidad intrínseca, reaparecerán en la segunda parte de la *Kritik der Urteilkraft* allí donde Kant intente dar cuenta de la configuración de esos seres organizados de la naturaleza que no se dejan explicar por las leyes trascendentales de nuestro entendimiento, pues se presentan, respecto de ellas, como contingentes. Se puede decir entonces que, en la primera *Crítica*, Kant piensa la razón sobre el modelo de una estructura que en la tercera *Crítica* definirá como *Naturzweck*, y cuya “peculiaridad”, dirá, nos obliga, para poder dar cuenta de ellos, a recurrir a la razón como facultad de obrar según fines (cfr. AA V, 375-376; 1992, p. 306).

Ahora bien, lo interesante en este paso de la primera a la tercera *Crítica* es que en esta última Kant sostiene que estamos en condiciones de dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza allí donde recurrimos a un concepto propio de nuestra razón. De hecho, después de haber especificado que para que una cosa exista como fin de la naturaleza es necesario que sus partes se relacionen de modo tal que puedan formar la unidad del todo siendo recíprocamente causa y efecto de su forma, de suerte que cada parte pueda ser pensada como existente por medio de las otras y del todo y, al mismo tiempo, deba ser pensada como órgano que produce las otras partes y así el todo, Kant insiste en que para poder explicar esta estructura debemos recurrir a un concepto de la razón, es decir, al concepto de “fin” (*Zweck*). Debemos entonces a la razón el poder elevarnos por encima de la linealidad causal del entendimiento, para el cual los efectos no pueden ser a su vez causa de su causa. El vínculo causal del *nexus effectivus* supone una dependencia solo descendente, escribe Kant; solo “una relación causal según un concepto de la razón (de fines) [...] implicaría una dependencia ascendente y descendente, de suerte que la cosa una vez designada como efecto, volviendo atrás merezca el nombre de causa de aquella otra cosa de la cual es efecto”

(AA V, 372; trad. propia). En la Analítica se lee que la contingencia de la forma en todas las leyes naturales empíricas de los seres organizados de la naturaleza con respecto a la razón:

[...] es un fundamento para admitir la causalidad de ese objeto como si precisamente por ello sólo fuese posible mediante razón: pero ésta, en tal caso, es la facultad de actuar con arreglo a fines (una voluntad); y el objeto que es presentado como posible sólo a partir suyo sería representado como posible únicamente como fin (AA V, 370; 1992, p. 301).

Nuevamente, en la Dialéctica, Kant repite que el concepto de “fin natural” “no es un principio racional para el entendimiento, sino para la facultad de juzgar y, por tanto, [...] no puede ser determinante, sino sólo reflexionante, de suerte que, aun estando el objeto dado en la experiencia, no se puede *juzgar* sobre él conforme a la idea *determinadamente* (para no decir con plena adecuación), sino sólo reflexionar sobre él” (AA V, 405; 1992, p. 334).⁶

En la perspectiva kantiana, entonces, disponemos del concepto de *Naturzweck* solo gracias a nuestra razón, que a diferencia del entendimiento no procede de la causa al efecto de manera solamente descendente, como así tampoco procede de las partes al todo mediante el añadido de una parte a la siguiente. La razón, como sabemos desde la primera *Crítica*, piensa constitutivamente en términos de totalidad y de unidad colectiva (cfr. Hohenegger, 2004), conceptos que reaparecen en la noción kantiana de *Naturzweck*, de suerte que se puede afirmar que este último se funda sobre un concepto constitutivo de la razón que sin

⁶ En este pasaje se lee que el concepto de “fin natural”, si bien se presenta como semejante a otras ideas de la razón, que en virtud de la peculiaridad de nuestras facultades cognoscentes “fácilmente nos vemos llevados a transferir como predicados objetivos a las cosas mismas”, se diferencia de ellas, porque mientras en lo que atañe a tales ideas “no puede darse ningún objeto en la experiencia que les sea conforme”, de suerte que ellas deben valer solo como principios regulativos para la investigación de la naturaleza, en el caso del concepto de “fin natural” “la consecuencia que está en conformidad con ella (el producto mismo) está, no obstante, dada en la naturaleza, y el concepto de una causalidad de ésta como ser que actúa según fines parece hacer de la idea de un fin natural un principio constitutivo de ese ser” (AA V, 405; 1992, p. 334).

embargo nosotros estamos autorizados a aplicar a los seres organizados de la naturaleza de forma solamente regulativa o reflexionante; es decir, mediante este predicado nosotros simplemente decimos que la *peculiaridad* de nuestras facultades cognoscitivas nos impone *juzgarlos* como articulados según fines, sin pretender sostener que estos *son* efectivamente (i. e. objetivamente) fines de la naturaleza (cfr. AA V, 397-398; 1992, p. 327). Si afirmásemos en cambio la constitución final de tales seres, nos veríamos obligados a demostrar la realidad objetiva del concepto que admitimos; seríamos llevados a trascender los límites establecidos por la *Crítica* y se nos impondría la necesidad de afirmar la efectiva existencia de un ser supremo como causa intencional de tales seres: “la teleología”, escribe Kant en el § 75, “no halla completamiento de las conclusiones de sus indagaciones (*Vollendung des Aufschlusses für ihre Naturforschungen*) más que en una teología” (AA V, 398; 1992, p. 327; trad. propia). De ahí la necesidad de insistir en que recurriendo al concepto de “fin natural” para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza lo único que se afirma es que “no puedo, según la dotación peculiar de mis facultades de conocimiento, juzgar sobre la posibilidad de las cosas y de su generación más que como si pensara que para éstas una cosa que opera según intenciones, y, por tanto, un ser que es productivo por analogía con la causalidad de un entendimiento” (AA V, 398; 1992, p. 327).

Para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza, entonces, nos vemos obligados a recurrir a un concepto habilitado por nuestra razón que la facultad de juzgar moviliza para darse una regla a sí misma en la investigación de ciertas leyes y formas empíricas de la naturaleza, y que por lo tanto no pretende ninguna validez objetiva. Si este es el movimiento conceptual de la tercera *Crítica*, se presenta como inverso respecto al de la *Crítica de la razón pura*. Es decir, mientras en la *Crítica de la razón pura* el filósofo se sirve de la imagen del organismo para dar cuenta de la estructura de la razón, en la *Crítica de la facultad de juzgar* recurre a la razón, o por lo menos a un concepto constitutivo de esta —el de “fin”— para poder explicar a los seres organizados de la naturaleza. Lo que propongo es que tal doble movimiento —del organismo a la razón y de la razón al organismo— se presenta, en Kant, “interrumpido”, pues, por un lado, allí donde apela al organismo para dar cuenta de la estructura de la razón, el filósofo de Königsberg introduce siempre un “como” que parece circunscribir la noción de “organismo” a un recurso metafórico; por el otro, cuando apela a la razón para delinear

el concepto a partir del cual podemos dar cuenta de la estructuración de los seres organizados de la naturaleza, a tal concepto se le reconoce el derecho de funcionar de manera solo reflexionante.⁷ De hecho, la caracterización de los seres organizados de la naturaleza como fines naturales tiene, como dijimos, validez solo subjetiva; responde, es decir, a la configuración de nuestras facultades cognoscitivas y nada nos dice, sino solo negativamente, acerca de la estructura intrínseca de los seres de los que lo predicamos. Para poder pensar el organismo viviente como causa y efecto de sí sin caer en contradicción,⁸ nosotros recurrimos a la

⁷ Tanto Quarfood como Mensch sostienen que Kant recurre a una analogía con la razón para explicar a los organismos naturales. En Quarfood esto es entendido en el sentido de que el movimiento conceptual en Kant va solo de la razón a los organismos y no viceversa: “cuando decimos de cierto objeto que es un organismo, no nos extendemos más allá de la finalidad de la naturaleza, aplicamos a tal organismo una estructura que tomamos analógicamente de la razón como facultad de desear que obra según fines. Es decir que es la estructura de la razón la que permite hablar de organismo y no viceversa” (Quarfood, 2004, p. 117); estas consideraciones llevan al intérprete a descartar todas las interpretaciones biologicistas de Kant. De hecho, escribe que si la biología es una ciencia para Kant, lo es solo sobre la base de una analogía con la razón. También Mensch niega toda posibilidad de naturalización de la razón de parte de Kant. La diferencia entre Mensch y Quarfood reside en el hecho de que mientras este último insiste en que el uso de imágenes provenientes de la biología tiene un valor solamente analógico, pues no se pueden pensar ni mucho menos explicar los elementos epistemológicos en términos biológicos, Mensch —como se dijo anteriormente— sostiene el carácter metodológico de tal imagen, en el sentido de que la lógica orgánica permitiría dar cuenta del funcionamiento, de la génesis y del despliegue de las fuerzas, estructuras y condiciones cognoscitivas. El modelo biológico le permitiría a Kant presentar a la razón como *Selbst-gebären*, como criatura que se hace a sí misma, que contiene en sí los gérmenes y predisposiciones para la posibilidad de su completamiento en un sistema orgánico que se ha generado a sí mismo

⁸ No queda del todo claro, a partir del discurso kantiano, si la contradicción de la que aquí se habla es una contradicción lógica, es decir, tal que vale para todo entendimiento posible, o una contradicción que atañe solamente a nuestro entender en virtud de esa discursividad que constituye su peculiaridad: nuestro entendimiento puede ir de lo universal analítico de los conceptos a lo particular, que solo puede ser dado en una intuición empírica y que requiere de la subsunción de la misma bajo el concepto. Kant traduce esta peculiaridad cognoscitiva en el sentido de que estamos obligados a representarnos la posibilidad del todo como

razón, mas tal recurso vale solo analógicamente. Es más, en la Analítica de la facultad teleológica de juzgar, Kant afirma que vale solo como una “analogía lejana”, incapaz de asir la “inescrutable propiedad” de lo viviente (cfr. AA V, 375; 1992, p. 305).

En Kant hallamos entonces una reversibilidad entre razón y organismo en virtud de la cual el organismo se presenta como imagen a partir de la cual comprender la estructura de la razón y la razón como modelo a partir del cual acceder a la conformación de los organismos. Sin embargo, el obrar de la razón funciona solo como analogía lejana que no autoriza una comprensión acabada de los seres organizados de la naturaleza, cuyo principio constitutivo resulta, para nosotros, impenetrable. Viceversa, también el recurso a la noción de “organismo” con el objeto de dar cuenta de la estructura de la razón parecer funcionar solo analógicamente, como mera imagen a partir de la cual ilustrar o visualizar el funcionamiento y la configuración de la razón como un todo que antecede a sus partes. De ahí que hayamos hablado de “interrupción” en el movimiento que va de la razón al organismo y viceversa. Se trata de una interrupción en la que se pone en evidencia la incolmabilidad de la distancia entre la razón y naturaleza y, consecuentemente, entre razón y mundo, pues tal mundo no se despliega transparentemente ante la razón. Gracias al principio teleológico de la facultad de juzgar como facultad heautónoma (cfr. AA V, 186) capaz de darse ley solo a sí misma, la razón está autorizada a pensar ese mundo como ordenado de manera tal que tanto sus leyes como sus formas empíricas respondan al principio de unidad que la razón necesita para poder conocerlo y actuar en él, pero esto no la legitima a pensar que esa unidad pertenece objetivamente también a la naturaleza en esas mismas leyes y formas. Desde un punto de vista estrictamente cognoscitivo, la razón resultaría así imposibilitada de realizar su destinación en el mundo. De ahí la necesidad de una ético-teología que nos permita pensar la naturaleza como concordante, según reglas constantes, con el fin último al cual nuestra razón nos impulsa, con el “llamado de su destinación ética”, si bien, de nuevo, la admisión de un autor del mundo no solo inteligente sino también moral es “dictada meramente para la facultad de juzgar,

dependiente de las partes, es decir, podemos proceder solo mecánicamente. De ahí que para poder dar cuenta de un todo que antecede a las partes nosotros debamos recurrir a una “representación” o idea del todo que pensamos como causa, mas esto no es otro cosa que la idea del *Zweck* (cfr. AA V, 408).

según conceptos de la razón práctica, y, como tal, para la facultad de juzgar reflexionante, no para la determinante” (AA V, 455; 1992, p. 380).⁹

III. Pensar la vida. Hegel y la exigencia de una nueva forma de racionalidad

La noción de “vida” acompaña la reflexión hegeliana casi desde sus primeros inicios, de suerte que, como varias veces se ha dicho, tal concepto puede presentarse como la noción verdaderamente originaria de su filosofía, ya que es sobre ella que Hegel apoya y articula su concepto de “razón” y de “sistema” como unidad orgánica.¹⁰ Si bien los primeros inciertos ejercicios filosóficos de Tubinga o de Berna no muestran a un Hegel interesado en la naturaleza,¹¹ ya el paso de Berna a Frankfurt para el joven filósofo se vuelve indispensable pensar de modo nuevo la naturaleza con el objeto de superar la condición de fragmentación a la que se halla sometido el hombre moderno. En este contexto se inserta la necesidad de “prestar de nuevo alas a nuestra física” (Ripalda, 1978: 219) expuesta en el *Primer programa sistemático del idealismo alemán*,¹² cuyo proyecto apunta a poner en primer plano lo viviente como instancia en la cual la naturaleza se revela conciliable con la libertad.

En continuidad con este trabajo, los escritos de Frankfurt comienzan a presentar la vida como lugar de la conciliación y unificación, a las

⁹ “Bien podemos decir, empero, que según la dotación de nuestra facultad racional no podemos en absoluto hacernos concebible la posibilidad de una tal conformidad a fin, referida a la ley moral y a su objeto, como la que hay en este fin final, sin un autor del mundo y un soberano que sea a la vez legislador moral” (AA V, 455; 1992, p. 380).

¹⁰ Como es sabido, Dilthey primero y Marcuse más tarde presentan la vida como la idea originaria de la filosofía hegeliana. Para Marcuse, la idea de la vida condensa la nueva ontología hegeliana en virtud de la cual el ser es movimiento y por lo tanto historicidad, si bien la filosofía hegeliana terminaría, según él, por sofocar esa misma historicidad en la forma esencialmente ahistórica del saber absoluto (cfr. Marcuse, 1932). Sobre la importancia de la noción de “vida” en Hegel en cuanto estructura de expresión de la totalidad, cfr. Illetterati (1995, pp. 27-28).

¹¹ Sobre este punto cfr. Illetterati (1995, pp. 17-22).

¹² Tomamos este texto, sobre cuya paternidad no hay una posición definitiva, como el horizonte común en el que se mueven Schelling, Hegel y Hölderlin en esos años. Sobre el *Primer programa*, cfr. Siani (2010, pp. 50-58) y Jamme y Schneider (1984).

cuales se accede mediante el amor o mediante la religión. No es casual entonces que en uno de los fragmentos de este periodo, intentando presentar el amor como instancia de unificación y, por lo tanto, de vida, Hegel recurra a la imagen de la planta:

A los amantes no se les adhiere materia; son una totalidad viviente. Afirmar que los amantes tienen [cada cual] su independencia, sus principios propios de vida significa afirmar únicamente que pueden morir. Afirmar que la planta contiene en sí sales y otros minerales que llevan en sí mismos sus propias leyes causales es hablar a partir de la reflexión exterior y significa afirmar únicamente que la planta se puede descomponer (Nohl, 379-380; 1978, p. 263).¹³

¹³ Es interesante el recurso hegeliano a la imagen de la planta para dar cuenta de la fuerza unificadora y al mismo tiempo de la insuficiencia del amor: así como la planta se deja diseccionar, se deja reducir a *Naturding*, a muerto mecanismo, el amor, en los amantes, queda expuesto a la separación. En el pasaje parece vislumbrarse, en este sentido, el lugar que habrá de ocupar el organismo biológico en la filosofía madura: por un lado, se presentará como realización sensible de la razón o del concepto; por el otro, en cuanto incapaz de adecuarse completamente a la verdadera universalidad, exigirá una instancia capaz de realizar la adecuación, que será el espíritu como verdad de la naturaleza. La planta, como todo viviente biológico, aparecerá así destinada a la muerte, muerte de lo viviente que es el surgir del espíritu. La diferencia es que mientras en Frankfurt la posibilidad de descomposición de la planta es usada para ilustrar el destino del amor como unificación incapaz de realizarse completamente, en los textos maduros, el espíritu, como presupuesto y verdad de la naturaleza, se presentará como la *vis* capaz de superar la inadecuación de particular a universal que el viviente meramente natural todavía es. Por otra parte, el descomponerse de la planta, que aquí Hegel atribuye a una reflexión exterior que la analiza con base en sus partes, diseccionándola, se presenta como imposible de superar, como la caída en una exterioridad que no ha de poder ser retomada o recuperada para el todo. A partir de los últimos textos de Frankfurt en cambio, y de modo explícito desde los primeros textos publicados en Jena, la muerte y lo negativo adquieren el estatuto de un momento necesario e imprescindible de la totalidad viviente: “La escisión necesaria es un factor de la vida, que se plasma eternamente mediante oposiciones, y la totalidad es posible en su más alta plenitud de vida sólo cuando se restaura desde la división suprema” (GW, IV, 13-14; trad. propia).

El amor es unificación y, con ello, vida; la escisión, en cambio, separación, mecanismo, dominación de un lado sobre el otro y, por ello mismo, muerte. Sin embargo, ya en estos pasajes preparatorios a *El espíritu del cristianismo y su destino*, el amor resulta instancia insuficiente de unificación y, desde este punto de vista, parece no identificarse completamente con la vida, la cual, en cuanto totalidad, comienza a adquirir el carácter de movimiento de unificación de sí con lo otro de sí.¹⁴ De hecho, en el así llamado *Fragmento de sistema de 1800*, texto que contiene las adquisiciones especulativas más maduras del periodo de Frankfurt, Hegel no solo presenta lo viviente como organismo, es decir como tal que en él las partes son solo en relación con el todo y adquieren sentido y significado a partir de aquel todo, sino que además reconoce a las partes una autonomía que ya no se presenta como disolutiva de aquel todo, sino como necesaria a su configuración como tal.

La vida, escribe Hegel, es organización, es decir, unificación o relación; en cuanto tal, la vida es también oposición, porque la relación implica multiplicidad y la pluralidad comporta que la vida pueda ser asida desde sus partes; pero esta descomposición analítica no impone la muerte y destrucción de lo viviente, pues la vida es tal en cuanto contiene y abraza aquello que la niega:

[...] la vida, cuya multiplicidad se considera sólo en cuanto relación [...] puede ser considerada [...] como

¹⁴ La insuficiente *vis* unificadora del amor queda expresada en el fracaso de Jesús, quien viniendo a enseñar la unificación a través del amor, para evitar contaminar su corazón puro con las leyes de muerte del hebraísmo, termina por afirmar que el reino de Dios no es de este mundo, termina por conformarse con llevar el reino de Dios solo en su corazón, separando así nuevamente su naturaleza del mundo. Mas allí donde todos los vínculos de la naturaleza son desgarrados, aún cuando lo sean justamente, se levanta inexorablemente el *destino* de escisión que se ha cernido sobre la comunidad cristiana. De ahí el carácter trágico del Jesús de *El espíritu del cristianismo*: por un lado, justamente porque no podía relacionarse con los hombres de su época sin conectarse al mismo tiempo “con toda la trama de la legalidad judía”, sin dejarse “enlazar por sus hilos” de opresión y muerte, solo “renunciando a todas estas formas de la vida pudo mantenerse en la pureza, puesto que todas estas formas estaban profanadas” (Nohl, 326; 1978, pp. 367-368); al mismo tiempo, justamente porque no logra tomar sobre sí lo negativo del mundo —lo impuro de las relaciones judías—, y entonces renuncia a todas esas formas de vida contaminadas, reproduce la separación y el mismo desgarramiento que pretendía unificar.

mera multiplicidad; su relación [entonces] no es más absoluta que la separación de lo así relacionado. Por otro lado, esta vida debe ser pensada como algo que tiene la posibilidad de entrar en relación con lo que excluye de sí misma; [esto es], la posibilidad de la pérdida de la individualidad, la posibilidad de vincularse con lo excluido (Nohl, 346; 1978, p. 399).

La vida es entonces relación (*Beziehung*), un todo interconectado de miembros, que por ello mismo puede ser reducido a una *pluralidad de partes*. Y es justamente el carácter de organismo como unificación de miembros de un todo lo que permite dar cuenta tanto de la unidad, del ser (en el) todo de la parte, como del ser parte de la parte, que es tal solo distinguiéndose de este todo.

La vida, entonces, es, sí, unificación, pero es al mismo tiempo separación, oposición. De ahí que Hegel concluya esta página del fragmento diciendo que la vida no puede ser considerada solo como unificación o relación, sino que ha de ser vista simultáneamente como oposición: “Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión” (*Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*) (Nohl, 348; 1978, p. 401). Tres son los elementos decisivos en este texto: en primer lugar, y si bien los límites de este trabajo no nos permiten detenernos sobre ello, ha de notarse que en el *Systemfragment* Hegel distingue netamente entre vida y naturaleza: la naturaleza es, en este contexto, vida puesta, fijada por la reflexión, y, en este sentido, vida congelada en la estaticidad de sus oposiciones; es la reflexión, dice Hegel, la que introduciendo en lo viviente sus conceptos de separación entre lo particular y lo universal, entre algo limitado y algo ilimitado, los ha puesto como naturaleza.¹⁵

¹⁵ Cabe recordar que los términos “naturaleza” y “vida” no tienen, en este periodo, un significado unívoco. En el fragmento que Nohl titula *Libertad y destino* (en la edición crítica: *Der immer sich vergrößernde Widerspruch*) hay pasajes en los que tales términos aparecen como sinónimos. De hecho, se habla de los que “han elaborado en sí mismos la naturaleza elevándola hasta la Idea” (GW, V, 17) y ahora sienten “nostalgia de la vida” (GW, V, 17) como si vida y naturaleza fueran sinónimos, contraponiéndose ambas a Idea, concepto o intelecto (cfr. GW, V, 16-18). Sobre la ambivalencia de los términos vida y

Esta distinción entre naturaleza y vida permite poner en evidencia un segundo elemento: en el fragmento encontramos una explícita correspondencia entre organismo y vida, así como la equiparación de esta última con una totalidad de carácter, por así decirlo, “cósmico-metafísico”.¹⁶ La vida en cuanto organización de miembros no se reduce, de hecho, a lo viviente en sentido biológico —aunque no lo excluye—, sino que se presenta explícitamente como una suerte de “substancia omnipresente” o “*medium* universal”. Esta substancia omniabarcadora —y este es el tercer elemento a tener en cuenta— es tal solo en la medida en que contiene y abraza dentro de sí aquello que se le contrapone: “En el todo viviente, la muerte, la oposición, el entendimiento, están puestos también, simultáneamente, en cuanto multiplicidad viviente, la que, en cuanto viviente, puede ponerse como un todo” (Nohl, 348; 1978, pp. 401-

naturaleza en este periodo, cfr. el bellísimo comentario de Luporini (1980, pp. 58-11) al fragmento.

¹⁶ Sostiene una tesis diferente Stefania Achella, que ve en el así llamado *Systemfragment von 1800* el primer escrito hegeliano en el cual se produce un deslizamiento del concepto de “vida” desde una dimensión metafísica hacia una dimensión natural o biológica. El concepto de “vida” sería declinado en este texto como “organismo viviente”, y es justamente esto lo que permitiría a Hegel la introducción de una nueva idea de “relación”. En este sentido, escribe la autora, con este texto Hegel abandona el horizonte teórico de los escritos de juventud para entrar en la lógica del sistema (Achella, 2019, pp. 70-71). Es cierto que aquí la definición de lo viviente como individualidad que es tal en cuanto se contrapone a otras individualidades y al mismo tiempo es tal porque se relaciona con ellas se apropia de los caracteres que las ciencias le atribuían a la vida en sentido biológico. Sin embargo, estos caracteres son utilizados justamente para mostrar que la vida no se agota en el elemento biológico o meramente natural, aunque lo incluya. Esto es lo que, creemos, confiere un carácter “cósmico-metafísico” al concepto de vida del *Systemfragment*. El trabajo de Achella, al que tuvimos acceso cuando este texto estaba ultimado, insiste acerca de la importancia del concepto biológico de “vida” para la comprensión del modelo hegeliano de razón; la vida biológica, así como las ciencias positivas de la época hegeliana la pensaban, con su excedencia respecto del modelo mecánico de conocimiento, impone la exigencia de una forma diferente de racionalidad capaz de ofrecer una nueva estructura de conocimiento. Esta exigencia aparece ya en la tercera *Crítica*, mas quedaría desoída en el enfoque kantiano. Hegel en cambio se hace cargo de esta herencia y no titubea ante la modificación del concepto de “razón” que la relación pensamiento-vida impone (cfr. Achella, 2019, pp. 160-162). Sobre el *Systefragment von 1800*, cfr. también Illetterati (2016, pp. 59-95).

402). La vida no solo ha de contener aquello que la niega, sino que ha de ser ella misma la instancia y el movimiento de unificación de sí con lo otro de sí. Esto es lo que Hegel se esfuerza por expresar a través de esa fórmula que en cuanto “unión de la síntesis y de la antítesis, no es algo puesto, no es algo *del* entendimiento” (Nohl, 348; 1978, pp. 401)¹⁷.

La vida es totalidad en cuanto movimiento de formación de sí a través de la unificación con lo otro de sí. Se entiende por qué la estructura que Hegel atribuye aquí a lo viviente anticipa directamente la estructura que le atribuirá a la razón y al Absoluto en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), allí donde del Absoluto se dice que es “*Identität der Identität und der Nicht-Identität*”. En la *Differenzschrift* —texto que representa el debut filosófico de Hegel—, Absoluto, razón y vida parecen finalmente identificarse, con el primero que superpone su estructura a la de aquello que en los escritos de Frankfurt el filósofo llamaba “vida” y de la cual excluía a la razón. A esta íntima solidaridad de Absoluto-vida y razón habrá de añadirse, en esos mismos años, el concepto de “espíritu”,¹⁸ y es hipótesis del presente trabajo que a medida que el Absoluto adquiera fisionomía espiritual de subjetividad, su relación con la vida sufrirá un paulatino y complejo desplazamiento conceptual que se modula sobre la base de dos precisos movimientos teóricos: por un lado, la vida, presentándose como la verdad de la naturaleza, permite conceder dignidad filosófica a esta última, consintiendo a su vez su posicionamiento dentro del sistema filosófico

¹⁷ La fórmula de la unión y de la no-unión representa el intento de capturar la contradicción que ya desde los años de Frankfurt caracteriza todo lo viviente: “Lo que es contradicción en el reino de lo muerto no lo es en el reino de la vida” (Nohl, 308-309; 1978, p. 350) En la convicción hegeliana de que la unidad debe mostrar necesariamente una estructura antinómica, decisiva podría haber sido la influencia de un autor como Zwilling, que Hegel comienza a frecuentar durante su estadía en Frankfurt. De hecho, según Remo Bodei, mientras Hölderlin y Sinclair insisten en el carácter pre-reflexivo e inmediato del ser-uno y en la lectura de la reflexión como *Ur-teil* originaria, Zwilling pensaría esta separación como momento estructurante de la unidad misma (cfr. Bodei, 1972, pp. 703-736).

¹⁸ El concepto de “espíritu” está presente desde los primeros trabajos de Hegel y es cierto también que ya en los escritos de Frankfurt hace referencia al espíritu para indicar esa vida todo-viviente que es expresión de la totalidad; sin embargo, tal concepto no tiene, hasta por lo menos 1803-1804, el significado de subjetividad, movimiento de autorreconocimiento de sí.

como un momento del realizarse de la idea; por el otro, justamente en cuanto figura propia de la naturaleza, la vida resulta subordinada al movimiento de autoproducción de sí del espíritu, quedando relegada a un grado inferior de esa “arquitectura de lo real” que Hegel presenta en los términos de una “jerarquía de formas”:¹⁹ solo en el espíritu la actividad de volver sobre sí mismo se realiza “en forma más completa que en el simple viviente” (*Enz.*, § 379Z, trad. mía).

Al mismo tiempo, la relación entre vida y espíritu no se agota en una configuración jerárquica en virtud de la cual el último domina sobre la primera, pues no se ha de olvidar que la sistematicidad necesaria del saber se plasma sobre el modelo del organismo viviente: justamente porque solo en el espíritu se realiza acabadamente esa identidad de inicio y fin, de causa y efecto, de universal y particular que los organismos vivientes exhiben, solo del espíritu ha de decirse que es verdaderamente viviente; de suerte que esa estructura que resultaba subordinada al espíritu parece ahora entrelazarse y hasta identificarse con él.

De este doble movimiento conceptual nos da una muestra el agregado del § 379 de la *Enciclopedia*, en el que Hegel, primero, compara el realizarse de la planta con el realizarse del concepto:

El germen de la planta —este concepto presente en forma sensible— concluye su propio desplegarse con una realidad efectiva igual a él: la producción de la semilla. Lo mismo vale para el espíritu: también su desarrollo ha alcanzado su propia meta cuando el concepto del espíritu accede a su completa realización, o —lo que es lo mismo— cuando el espíritu accede a la plena conciencia de su propio concepto (*Enz.*, § 379Z; trad. mía).

Sin embargo, si el desarrollo de lo viviente puede asimilarse al desarrollo del espíritu en cuanto que en ambos hallamos autoproducción y autolimitación, Hegel aclara en un segundo momento que tales caracteres se realizan de manera completa solo en el espíritu:

¹⁹ Habla del sistema hegeliano como una jerarquía de formas, en la cual el criterio del perfeccionamiento sería dado por el concepto de “autorrelación” y, por lo tanto, de “autodeterminación” (cfr. Giacché, 1990, pp. 16 y 52).

Este coincidir del inicio y del fin (*Dies sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfangs mit dem Ende*), este volver a sí mismo del concepto en su propia efectiva realización, en el espíritu se presenta de manera más completa que en el simple viviente; de hecho, mientras en el viviente el germen producido no se identifica con aquello de lo cual deriva, en el caso del espíritu que se conoce a sí mismo, lo producido es una unidad con lo que produce (*Enz.*, § 379Z; trad. mía).

Si en la primera cita se insiste en que la planta, como todo ser viviente, es concepto en forma sensible, es presencia sensible del concepto, y se compara el desarrollo de la planta con el desarrollo del espíritu, el segundo pasaje, en cambio, pone una diferencia jerárquica entre organismo y espíritu, porque solo el espíritu, en cuanto que accede al pleno saber de sí, es concepto adecuado a sí mismo o concepto realizado acabadamente, instancia inaccesible para el organismo animal. Y sin embargo, pocos renglones más adelante, Hegel escribe:

El desarrollo completo del espíritu no es otra cosa más que su elevarse desde sí mismo a su propia verdad, y las así llamadas facultades del espíritu no tienen otro sentido que el de constituir los escalones de esta elevación. Mediante esta auto-diferenciación, auto-transformación, y mediante la conducción de las propias diferencias a la unidad del propio concepto, el espíritu es verdadero y *viviente, orgánico* y sistemático, y solo mediante el conocimiento de su naturaleza la ciencia del espíritu es también ella verdadera y *viviente, orgánica* y sistemática (*Enz.*, § 379Z; trad. mía).²⁰

Respecto del así llamado *Systemfragment von 1800*, donde vida y naturaleza tenían significados diferentes, quedando la segunda del lado

²⁰ “También en la forma más completa a la que la naturaleza se eleva, en la vida animal, el concepto no accede por ende a una realidad efectiva que esté a la altura de su esencia de alma, a la completa superación de la exterioridad y de la finitud de su ser determinado. Esto sucede solo en el *espíritu*, el cual justamente en esta superación se despegue de la naturaleza, con una diferenciación que no se debe solamente a la acción de una reflexión externa sobre la esencia del espíritu [...]” (*Enz.*, § 381Z; trad. mía).

de la consideración clasificadora y cosificadora del entendimiento — ante cuya incapacidad de asir la contradicción la vida se volvía un “misterio inconcebible” (GW XII, 181; *CdL* II, 320)—, aquí la vida aparece como el fulcro de la naturaleza, como aquello gracias a lo cual la naturaleza adquiere carácter ideal y permite así una filosofía de la naturaleza. Como ha puesto en evidencia Luca Illetterati, el plexo conceptual naturaleza-razón-vida, así como comienza a definirse en los primeros escritos de Jena, sostiene toda la estructura de la filosofía de la naturaleza hegeliana: sobre la base de tal plexo, la naturaleza deviene pensable en su totalidad en cuanto es vida y, por lo tanto, razón (cfr. Illetterati, 1995, p. 107).²¹

Al mismo tiempo, Hegel insiste aquí en la superioridad del espíritu respecto de la naturaleza. Tal superioridad, a diferencia de lo que se podría pensar, no es una adquisición exquisitamente madura. Es cierto que en los primeros años de Jena Hegel elogia el sistema schellinguiano, y en la *Differenzschrift*, por ejemplo, reconoce explícitamente su superioridad respecto del sistema de Fichte, afirmando que el principio del primero reside en contraponer al sujeto-objeto subjetivo de la inteligencia un sujeto-objeto objetivo en la figura de la filosofía de la naturaleza y en exponer a ambos unificados en algo más alto que no se circunscribe a una subjetividad; sin embargo, en los textos de esos mismos años ya hay indicios de un rechazo de la idea schellinguiana de la naturaleza como contracara del espíritu y de una concepción sistemática en la que ambos, naturaleza y espíritu, se presenten como expresión de un Absoluto que lógica y ontológicamente los precedía. En *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* —texto escrito para el *Kritisches Journal der Philosophie* y perteneciente al momento de mayor afinidad con Schelling—, sin dejar de reconocer que naturaleza y espíritu no son sino dos atributos diferentes de la sustancia absoluta, de suerte que cada uno de ellos expresa tal sustancia siendo absoluto e infinito (cfr. GW, IV, 433), Hegel afirma que “en la absoluta eticidad la forma absoluta se conecta del modo más verdadero con la sustancia absoluta”, añadiendo que por ello, porque el absoluto se intuye a sí

²¹ Klaus Düsing sostiene que mientras en los primeros textos jeneses Hegel habría aceptado la derivación de su filosofía de la naturaleza de la posición schellinguiana, en los años maduros ya no lo hace, colocando en cambio su posición en continuidad con la visión de los griegos (cfr. Düsing, 1986, p. 279).

mismo y es intuición absoluta y autoconocimiento de sí, “el espíritu está por encima de la naturaleza” (GW, IV, 464; trad. mía).²²

Ahora bien, el texto enciclopédico no se limita ni a enlazar naturaleza y vida ni a promover la superioridad del espíritu sobre la primera. Aquí la diferencia jerárquica entre naturaleza y espíritu, en virtud de la cual el espíritu es verdad y presupuesto de la naturaleza (cfr. *Enz.*, § 381), vuelve a desdibujarse en la afirmación según la cual, en cuanto se autoconstituye diferenciándose de sí y reconociéndose como tal en esa diferencia, el espíritu es viviente y orgánico. Parece volver aquí, entonces, la idea del *Systemfragment* de la vida como totalidad; solo que ahora esa totalidad es presentada como espíritu. No es esta la única vez, por otra parte, que Hegel utiliza estos términos. La expresión *lebendiger Geist* aparece una y otra vez a lo largo de los textos maduros. Ya en la *Fenomenología del espíritu*, el filósofo había presentado el desarrollo progresivo de la verdad a través de la diversidad de los distintos sistemas filosóficos, como el desarrollo de la planta, que despliega y realiza lo que ella es en germen.²³ En este texto, por otra parte, después de haber dicho que “lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final” (GW, IX, 18; 1980, p. 73), Hegel explicita que justamente por esto la verdad es “sustancia viviente”, añadiendo que decir sustancia viviente o espíritu es lo mismo que decir “que la razón es la actividad conforme a un fin” (GW, IX, 20; 1980, 77), afirmación que va de la mano tanto de su reiterado elogio a Aristóteles por haber descubierto la finalidad interna, como de la celebración y, al mismo tiempo, crítica de Kant, pues recuperando tal

²² Sobre la importancia del *Naturrechtsaufsatz* respecto de la evolución hegeliana de la idea de la vida, cfr. Achella (2019, pp. 166 y ss.).

²³ “La diversidad de los sistemas filosóficos no la concibe tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, cuanto que ve en ella sólo la contradicción. El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquélla. Estas formas no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto que incompatibles, se van desplazando unas a otras. A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo” (GW, IX, 10; 1980, p. 57).

concepto aristotélico “ha despertado la idea en general y la de la vida en particular” (*Enz.*, A § 154; trad. propia), mas circunscribiendo tal noción a juicio reflexionante se ha negado toda posibilidad de acceso a las determinaciones conceptuales esenciales de la naturaleza.²⁴

El espíritu en cuanto forma más acabada de la idea, en cuanto instancia en la que la idea vuelve a sí y se aferra a sí misma como tal, es vida. Y aquí vida no es solo un carácter o atributo entre otros del espíritu; el espíritu es lo verdaderamente viviente, y lo viviente, en su forma más elevada, no es sino espíritu. Esta noción de “vida” no se circunscribe a la vida biológica, mas tampoco parece serle ajena si el movimiento de autodiferenciación del espíritu en el cual y mediante el cual este se pone y se reconoce como espíritu incluye a la naturaleza como instancia de exterioridad y por lo tanto también a la vida en términos estrictamente biológicos. Se ha hablado, en este sentido, de una *vida noética* en sentido aristotélico; como en Aristóteles, también en Hegel hallaríamos un movimiento ascensional de continuidad que constituye la conexión entre vida natural y mente, aun cuando en el filósofo griego tal movimiento no se presente como desarrollo inmanente de la vida natural y aun cuando él carezca de la ontología dinámica hegeliana en virtud de la cual lo que determina el carácter de subjetividad de los animales es justamente el escindirse y mantenerse como idénticos consigo en la escisión (cfr. Greene, 1987, pp. 94-117).

Sin dejar de reconocer la deuda conceptual con Aristóteles, lo que a nosotros nos interesa señalar es que en tal concepto de “vida” como vida espiritual y como espíritu viviente que es tal fundamentalmente en su desplegarse y autoformarse, Hegel recupera una modalidad de comprensión de lo viviente y de la relación de la vida con el pensar que se articula sobre la base de una concepción de la razón como subjetividad propia de la filosofía moderna en general, y de Kant en particular, con el cual el filósofo de Stuttgart está aquí discutiendo.

IV. El organismo como “concepto en forma sensible”

En principio, cabe señalar que así como Kant, también Hegel está convencido de la incapacidad del entendimiento de dar cuenta de los

²⁴ Sobre la crítica de Hegel a Kant respecto de la teleología, cfr. Chiareghin (1990, pp. 127-229) y Lugarini (1992, pp. 87-103). Respecto de la relación de Hegel con Aristóteles, cfr. Düsing (1983, pp. 97-132), Ferrarin (2001) y Kern (1971, pp. 237-259).

seres organizados de la naturaleza: la vida excede las determinaciones del entendimiento, marcando “una zona de disidencia respecto de las reglas mecánicas” (Achella, 2019, p. 156) de aquél. Tal indeterminación intelectual era lo que exigía, según Kant, un principio diferente en condiciones de habilitar la comprensión de las formas y leyes empíricas que el entendimiento dejaba indeterminadas. Al mismo tiempo, justamente porque en el ámbito teórico, según Kant, solo el entendimiento se presenta como medida de objetividad, cualquier principio que respondiese a otra facultad no podía sino tener carácter subjetivo.

En realidad, en Kant la subjetividad del principio de conformidad a fin parece explicitarse sobre la base de tres niveles diferentes: en primer lugar, Kant apoya el carácter reflexionante del principio de conformidad a fin en la imposibilidad de descartar que los seres que nosotros juzgamos como organizados conformes a un fin estén en cambio articulados mecánicamente. Justamente porque no podemos excluir que los seres organizados de la naturaleza, que constatamos como mecánicamente incognoscibles para nosotros, podrían ser comprendidos por otro entendimiento —superior al nuestro— como configurados mecánicamente, nos vemos obligados a conferir al principio de la facultad de juzgar carácter solamente reflexionante (cfr. AA V, 406; 1992, p. 270). En segundo lugar, la subjetividad del concepto de *Naturzweck* responde al hecho de que este impone una reversibilidad de la causalidad que es, para nosotros, contradictoria, pues en virtud de la configuración de nuestras facultades cognoscentes, nosotros podemos proceder solamente en línea descendente, de la causa al efecto, lo cual, en términos espaciales, significa que podemos solamente ir de la parte hacia el todo. La reversibilidad causal o la anterioridad del todo respecto de las partes, parece decir Kant, puede ser pensada por nosotros solamente anteponiendo una “representación” (cfr. AA V, 408) de tal todo que actúa como fundamento o causa de la forma de este. Desde este punto de vista, aun cuando en la Analítica de la facultad de juzgar teleológica Kant insista acerca de la necesidad de distinguir entre artefactos y productos naturales, pues mientras los primeros implican el agente productivo externo, los últimos excluyen tal posibilidad, en la *Dialéctica* el modelo causal técnico-práctico opera como dispositivo a partir del cual pensar el fin de la naturaleza (cfr. Palermo, 2019, pp. 305 y ss.). Y es justamente esta necesidad de pensar la representación como causa o fundamento del todo —que remite al modelo de la confección

de un artefacto por parte de un productor— lo que impone el carácter subjetivo o reflexionante del principio de conformidad a fin, porque, escribe Kant, si bien es cierto que la experiencia nos muestra fines, ella no puede demostrar “que estos fines sean al mismo tiempo intenciones” (AA XX, 234; trad. propia).

Según la Dialéctica, el concepto de *Naturzweck* vale solo de manera reflexionante, porque cuando nosotros pensamos la relación todo-parte como tal que el todo determina la forma y la relación de las partes entre ellas y con el todo, debemos pensarla sobre la base del modelo causal técnico-práctico, es decir, colocando como fundamento de las partes la idea o representación del todo como causa. De ahí que el concepto de *Naturzweck* funcione solo subjetivamente, pues, para nosotros, impone una analogía con el arte, pero con tal analogía “se dice en verdad muy poco” (AA V, 374; 1992, p. 234. Trad. modificada) acerca de la naturaleza y de su capacidad en los productos organizados. De aquí surge el tercer nivel sobre el que se determina el carácter reflexionante del concepto de fin natural: si para pensar a los seres organizados de la naturaleza nosotros debemos introducir una representación del todo, que tales seres son, como causa o fundamento de estos mismos, esto conlleva la introducción de un agente externo productivo de estos. Pero justamente porque comporta la apelación a un entendimiento externo, si se le atribuyese estatuto determinante, el principio de conformidad a fin implicaría la superación de los límites del criticismo.

Todos estos niveles argumentativos se funden en la idea kantiana de que la exigencia de la introducción de la conformidad a fin responde a la “peculiaridad” de nuestras facultades cognoscitivas, y de que es nuestra razón la que provee a la facultad de juzgar el concepto de “fin” que esta última utiliza para aplicar a los seres organizados de la naturaleza. Es decir, como sostiene Jennifer Mensch (2015, p. 144), cuando juzgamos a los seres organizados de la naturaleza como *Naturzwecke* lo hacemos sobre la base de la estructura de nuestra razón. Dado que el fin natural no podía ser explicado con base en la analogía mecánica, le tocaba a la razón proveer la analogía y el tipo de demostración de causalidad libre que ella provee en la esfera moral. Pero justamente porque la analogía la provee nuestra razón, debemos reconocer que cuando la razón ve actividad orgánica en la naturaleza lo que está haciendo es verse a sí misma.

Ahora bien, como queda claro en el pasaje del § 379 de la *Enciclopedia* citado anteriormente, Hegel acepta la idea de que la razón se halla a

sí misma en los seres organizados de la naturaleza. Lo que no acepta es la consecuencia que Kant extrae de ello: la ininteligibilidad de la naturaleza en los seres vivientes. Hegel rechaza que como lo que la razón halla en los seres organizados es a sí misma, se deba concluir entonces que está imposibilitada de acceder a la naturaleza como tal y que sus juicios no pueden alcanzar estatuto cognoscitivo. Es más: para Hegel, es precisamente porque la razón se halla en los seres organizados de la naturaleza que estos, como la vida en general, resultan inteligibles verdaderamente, pues no son sino encarnación de la razón. Los organismos vivientes son instancias de actuación de la razón, una actuación inmediata y ciertamente incompleta, pero actuación al fin, en virtud de la cual la razón puede encontrarse en ellos. No ha de olvidarse, claro está, que en cuanto razón que se actúa o realiza, esta razón hegeliana no se reduce a mera facultad.²⁵

Como sea, respecto de la articulación de la problemática en Kant, podemos decir que, en Hegel, el movimiento de la razón al organismo rechaza todo carácter simplemente analógico. Que la razón se halle en los organismos significa para Hegel que la razón no solo está presente en ellos, sino que ellos son una de las modalidades de realización de sí de la razón. Esta relación entre razón y organismo es explicitada en el pasaje de la *Enciclopedia* en el que Hegel afirma que los seres organizados son “concepto en forma sensible”, afirmación que recalca lo ya afirmado en *Fe y saber*, de 1802, cuando elogiaba a Kant por haber accedido a la idea de que los seres vivientes no son sino “razón real” (GW, IV, 342; 2007, p. 83).²⁶ ¿Y qué es lo que la razón halla de sí en tales organismos vivientes? En principio, de sí, la razón encuentra en los organismos una relación

²⁵ Desde un punto de vista hegeliano, es justamente el carácter de facultad de la razón kantiana, su constituirse como propiedad de un ser finito, lo que determina que cuando esa razón se ve a sí misma en los seres organizados de la naturaleza le atribuya a tal comprensión carácter solo reflexionante; pues no puede descartar la posibilidad de que otro entendimiento, diferente y superior, pueda entender la generación y articulación de tales seres en términos exclusivamente mecánicos (cfr. AA V, 405-406; 1992, p. 334).

²⁶ En la *Fenomenología* se lee: “Pero, en este ser, esta conciencia que observa no reconoce el concepto teleológico, o no reconoce que el concepto teleológico no está en algún sitio dentro de un entendimiento, sino que existe precisamente aquí, y que es como una cosa (*existiert und als ein Ding ist*)” (GW, IX, 148; 2010, p. 337).

de reciprocidad todo-parte en la que las partes adquieren sentido y significado solo en virtud de su relación con las otras partes y con el todo; es decir, que el organismo es “un múltiple, que no se compone de partes, sino de miembros” (GW, XII, 184; 1976, p. 675).²⁷ Como “círculo cerrado en sí mismo”, el organismo tiene su centro en sí, es decir, “es el *medio* y el *instrumento* del fin, perfectamente correspondiente a éste” (GW, XII, 184; 1976, p. 675). En este sentido, el organismo es *causa sui*, pues aquí el productor es él mismo su propio producto, el inicio coincide completamente con el fin: “es un fin que precede y que, a su vez, es solamente resultado” (Enz., § 352; trad. propia). En el organismo viviente, entonces, la razón halla de sí el ser totalidad organizada de partes o miembros, en la que cada parte es puesta idealmente como recíprocamente activa y como centro que se produce a partir de las otras y existe solamente en y a partir de las otras.

En segundo lugar, la razón se halla en el organismo en cuanto unidad procesual que se mueve refiriéndose a lo otro de sí fuera de sí y dentro de sí sin perder la unidad consigo. El organismo es proceso (cfr. Enz., § 356), movimiento de formación o autoformación de sí, por medio también de una exterioridad que él hace propia, que vuelve idéntica a sí. Este proceso de apropiación de la exterioridad nace, en el viviente animal, de una carencia estructural, en virtud de la cual Hegel lo presenta como contradicción, pues solo allí donde hay un “ser más allá” hay carencia o falta; es decir, el animal siente la falta y la siente como propia, lo cual es ya la superación de esta. De ahí que Hegel diga que la contradicción como tal le es inmanente, que él es un ente “capaz de tener en sí mismo contradicción de sí y soportarla” (Enz., § 359; 2005, p. 415). Esto define su subjetividad y su infinitud. Esta capacidad de soportar la negación en sí como *su propia* negación, de llevar consigo su propia dolorosa escisión, manteniéndose en ella y por lo tanto superándola, es justamente lo que define al organismo viviente como subjetividad. En este sentido, la razón halla de sí en el organismo el constituirse como unidad acabada y completa, en la que el hecho de que el fin alcanzado tenga el mismo contenido que estaba ya presente en el agente no excluye su realizarse en y mediante una interacción con una exterioridad que

²⁷ “El animal es la idea existente, en tanto que los miembros son exclusivamente momentos de la forma, niegan siempre su independencia y se resumen en la unidad que es la realidad del concepto y para el concepto” (Enz., § 350Z; trad. mía).

está destinada a hacer propia. En el organismo, como en la razón, el fin está ya presente —pues él es fin en sí mismo—, pero está presente solo en el sentido de que es en la actualidad de su realizarse, de su hacerse. Y tal hacerse se lleva a cabo en un mundo del que él ha de apropiarse, que ha de hacer suyo.

Si en el organismo viviente la razón se halla a sí en cuanto que aquel es totalidad, procesualidad, autoescisión, y circularidad, es decir inquieta actividad de actuación de sí, cabe preguntarse entonces qué es lo que la razón no encuentra en los organismos vivientes, en virtud de lo cual estos se presentan como realización incompleta de la razón. La respuesta de Hegel aquí es que en el viviente biológico lo particular no se adecúa plenamente a lo universal. De ahí que su destino no pueda ser sino la muerte: “La universalidad interior sigue siendo, por tanto, el poder *negativo* frente a la singularidad natural del viviente, poder por el que éste padece violencia y perece porque su existencia como tal no tiene ella misma esta universalidad en sí misma con lo cual tampoco es la realidad correspondiente a la universalidad” (Enz., § 374; 2005, p. 429).²⁸ Tal adecuación de universal y particular, inalcanzable en el ámbito biológico, es posible solo en la dimensión espiritual: “Lo universal por ende no puede ser visto ni oído, es solamente para el espíritu” (Enz., § 21Z; trad. mía). Tal universalidad se realiza acabadamente en el conocerse del espíritu como tal: “Claro, el espíritu *es* el espíritu desde el principio, pero no sabe que lo es [...]. Que el espíritu llegue a saber lo que es es lo que constituye su realización. El espíritu es esencialmente lo que él sabe de sí” (Enz. § 385Z; trad. mía); solo en este saberse el espíritu “*emerge en cuanto espíritu*”, es decir, se vuelve plenamente adecuado a sí.

Si lo dicho precedentemente es plausible, dos consideraciones resultan de ello. En primer lugar, como se dijo, en Hegel el movimiento de la razón al organismo no puede tener un estatuto solo metafórico.²⁹

²⁸ “Su inadecuación [la del animal como singular] a la universalidad es su *enfermedad originaria* y la escondida *semilla de la muerte*” (Enz., § 375; 2005, p. 429).

²⁹ Se mueve en una dirección similar Karen Ng, que en su reciente texto *Hegel’s Concept of Life*, afirma que en Hegel la imagen del organismo no ha de ser entendida simplemente como una metáfora —la razón “no es *como* la vida, sino que *es* actividad dinámica y viviente en constante desarrollo” (Ng, 2020, p. 3)—, y que la vida opera como “centro orientador” de la filosofía de Hegel permitiéndole articular un concepto nuevo de “idealismo”. Tampoco

La razón se encuentra a sí misma efectivamente en los organismos vivientes, mas no en el sentido kantiano de una analogía que nos obliga a conferirle carácter subjetivo a nuestra concepción del organismo. La razón se halla a sí misma en el sentido de que lo viviente es instancia en la que la razón se realiza. Al mismo tiempo, tal realización es incompleta, pues en los organismos vivientes la razón no se sabe a sí misma como tal: lo universal no es para sí. O, dicho de otro modo, el “hallarse” de la razón en lo orgánico, su saberse también en el organismo, es necesario para su realizarse acabadamente. Pero tal encuentro consigo de la razón es lo que define la dimensión espiritual; el espíritu es precisamente este reencontrarse de la razón consigo misma. Ahora bien, si lo dicho es cierto, entonces el movimiento del organismo a la razón no agota a esta última. El organismo es insuficiente para dar cuenta de la razón,³⁰ lo cual se pone en evidencia en el presentarse de la vida como el corazón de la naturaleza que a su vez constituye un momento en la realización del espíritu y, al mismo tiempo, en el hecho de que este último no es solo procesualidad, actividad circular de formación de sí, unidad de todo y partes, sino también saberse, saberse que es así la especificidad propia del espíritu, lo que lo constituye como tal.

El problema es que Hegel sostiene que allí donde se sabe y sabiéndose se realiza acabadamente, la razón es viviente y orgánica. ¿Cómo hemos de entender este movimiento, ahora interno al espíritu mismo? Pareciera ser que el carácter viviente se determina ahora no tanto en virtud de una

para Annette Sell la noción de “vida” cumple un rol metafórico en Hegel. No se trata de una imagen utilizada en lugar de otra cosa, pues en ese caso no tendría espacio en la lógica hegeliana, una lógica que pretende caracterizarse justamente mediante el “concepto viviente” y no como exposición de formas conceptuales vacías, rígidas y muertas. Sell insiste en que la noción de “vida”, entendida como vida natural, funciona en Hegel “como modelo para el movimiento del concepto y con ello para la dialéctica” (2013, p. 19), mas esto no implica ninguna naturalización del concepto o del pensar en Hegel. La noción de “vida” posee, según la autora, un rol sistemático decisivo, como también una función metodológica importante: “la vida, en sus diferentes formas, también en sus formas naturales, representa un pensamiento constitutivo para la lógica dialéctica” (2013, p. 196). De la “naturalización” del concepto en Hegel habla en cambio Songsuk Susan Hahn, según la cual la estructura orgánica es la base a partir de la cual Hegel piensa el concepto (2007, p. 11).

³⁰ Podría decirse que es posible dar cuenta de los organismos a partir de la razón, pero no de la razón a partir de los organismos.

procesualidad que mantiene consigo su propia identidad en el producir de las diferencias, ni a partir de un constituirse como fin en sí mismo, sino en el sentido de lo que establece y pone su propio fin. La razón —y con ello el espíritu en cuanto instancia de completa actuación de esta— es ciertamente fin en sí misma, mas ahora en el sentido específico de poner o establecer su propio fin. Se pone en evidencia aquí un movimiento de identificación entre ser fin en sí y poner fines, del cual los pasajes citados anteriormente del prólogo de la *Fenomenología del espíritu* son expresión bien clara: allí Hegel define al Absoluto como todo, como “el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo”; añade además que en él “el resultado es lo mismo que el comienzo sólo porque el comienzo es fin”, apropiándose, de este modo, de la idea kantiana de la razón como germen o semilla que despliega lo contenido en ella desde el principio. Y de esta circularidad procesual en la que inicio y fin coinciden y en virtud de la cual se considera legítima la presentación del Absoluto como organismo o “substancia viviente” se dice que es lo mismo que decir “que la razón es la *actividad conforme a un fin*” (GW, IX, 20; 2010, p. 77).

V. La doble declinación del *Zweck*: fin en sí y actividad conforme a sus propios fines

El recorrido precedente ha intentado poner en evidencia la importancia del concepto de “vida” y de organismo para la reflexión filosófica hegeliana. Sobre todo se ha tratado de mostrar cómo la exigencia hegeliana de pensar la vida resulta en la exigencia de una transformación del concepto de razón. En este sentido, desde nuestro punto de vista, el enfoque hegeliano nos propone una radicalización de la reversibilidad entre razón y organismo ya presente en la reflexión kantiana. Es por ello que la primera parte del trabajo se ha enfocado en el doble movimiento conceptual —de la razón al organismo y del organismo a la razón— que es posible hallar en la filosofía crítica, mostrando, al mismo tiempo, que si bien la reflexión kantiana constata la excedencia de lo orgánico respecto de las leyes intelectivas, y con ello la necesidad de hacer uso de la razón y de su constitutiva exigencia de pensar a partir de unidades colectivas —de totalidades y no de agregados— para poder dar cuenta de los organismos, esta no está dispuesta a superar los límites de una razón que justamente porque se constituye como facultad subjetiva de un ente finito no está en condiciones de penetrar en los secretos de una

estructura —la de la vida— que se le presenta como imperscrutable. Como intentamos poner en evidencia, Kant reconoce la necesidad de la razón para dar cuenta de los organismos; reconoce también que, cuando piensa el *Naturzweck*, la razón se piensa a sí misma o que en el fin natural se halla a sí misma. Mas es justamente esto lo que le lleva a sostener que no es posible atribuirle a este juicio un estatuto cognoscitivo o determinante. En el contexto de la tercera *Crítica*, que la razón halle lo que busca y exige —unidad o legalidad de lo contingente— implica el reconocimiento de que tal legalidad se funda sobre un principio trascendental a priori mas simplemente subjetivo, incapaz de determinar nada objetivamente acerca de la estructura intrínseca ni de ciertas formas empíricas —los seres vivientes— ni de las leyes empíricas.

Hegel recoge la herencia kantiana, asumiendo que la vida desafía las categorías estáticas y fijas del entender e impone una razón que no tenga temor de realizar sus propias instancias o exigencias. Desde ese punto de vista, como se ha intentado mostrar, en Hegel no solo la razón aparece como necesaria a la hora de dar cuenta del organismo, sino también el organismo viviente se presenta como modelo a la hora de intentar dar cuenta de la razón. La reciprocidad entre razón y organismo que encontrábamos en Kant volvemos a hallarla en Hegel, mas ahora tal reciprocidad no presenta ni interrupciones ni fisuras. De ahí que el trabajo haya intentado interrogar el texto hegeliano con el objeto de determinar el significado de la radicalización que se produce en él respecto del doble movimiento kantiano entre razón y organismo. El resultado, como creemos haber mostrado, es, por un lado, que el hallarse de la razón en el organismo no comporta el carácter reflexionante de las determinaciones de la razón acerca del organismo viviente, sino antes bien su completa inteligibilidad. Por otra parte, el organismo, en cuanto “concepto en forma sensible” o “razón real” es instancia de realización de la razón, instancia con la que la razón debe hacer las cuentas para aferrarse a sí misma como tal, para saberse como razón y por lo tanto realizarse acabadamente. Y aquí el movimiento hegeliano del organismo a la razón muestra toda su complejidad, porque aún siendo el organismo instanciación de la razón, lo viviente es instanciación incompleta de esta. La razón no se halla en el organismo de forma acabada, sino que halla en él una incompleta actuación de sí. De ahí el *destino* de muerte de la vida (biológica) necesario para poder acceder al reino del espíritu que podemos constatar en el plano sistemático. Solo en cuanto espíritu

la razón podrá saberse completa y acabadamente. Solo en él y con él ella se presenta a sí como realizada.

Ahora bien, el enfoque hegeliano tampoco se agota aquí, pues, como intentamos mostrar a partir del agregado del § 379 de la *Enciclopedia*, después de haber puesto en evidencia la superioridad del espíritu por sobre la vida biológica en la medida en que solo en aquél la relación universal-particular alcanza una compenetración en la que ninguno sucumbe al otro, Hegel presenta al espíritu como viviente y orgánico. La pregunta que nos hemos puesto, entonces, es cómo hemos de entender este *coup de théâtre* del texto hegeliano, que después de haber insistido sobre la superioridad del espíritu por sobre el organismo viviente define al espíritu como viviente y orgánica, corriendo el riesgo de aplastar lo espiritual sobre la circularidad sin tiempo ni historia de lo biológico. La respuesta a esta inquietud no puede sino ser, dado el estado actual de nuestras investigaciones, provisoria: en el concepto de “espíritu” como vértice del sistema y por lo tanto como instancia de realización de lo Absoluto, el concepto de *Zweck* se declina de dos maneras diferentes que aquí aparecen identificadas: fin como ser fin en sí mismo y como poner los propios fines. En virtud de la superposición de estos dos conceptos de “fin”, vida y razón se presentan como uno y lo mismo y al mismo tiempo como diferentes. Es gracias a este desdoblamiento del concepto de *Zweck* que el movimiento de la razón al organismo no ha de tener carácter simplemente analógico, como en Kant, y el movimiento del organismo a la razón ha de presentarse, por un lado, como tal que no agota la procesualidad racional y, por el otro, como tal que la define: en cuanto ser capaz de poner sus propios fines, la razón es organismo viviente por excelencia.

Ahora bien, unificando en la razón la idea de fin en sí y de posición de fines, Hegel, a nuestro modo de ver, retoma y profundiza un aspecto presente en el mismo Kant. Como afirma Alfredo Ferrarin (2015, p. 22), en la Arquitectónica de la razón pura encontramos dos modelos antagónicos de razón: la razón como arquitecto y la razón como organismo.³¹ Según el autor italiano, Hegel hereda la misma tensión,

³¹ Modelo poiético-arquitectónico y modelo orgánico son modelos antagónicos, según Ferrarin: “en el modelo orgánico, el cuerpo viviente tiene ciertamente una finalidad interna, mas la misma le es dada, y cada miembro de una especie lleva a cabo naturalmente su curso; en el modelo arquitectónico, en cambio, se presupone una individualidad que se distingue de la especie para

que en su filosofía se articula con el problema de la relación del pensar con el yo, pues la razón pensada como germen, que es fin en sí misma, parece remitir a una fuerza autónoma que opera *a través* del yo, pero que no se reduce a él, mientras que la razón como arquitecto que pone fines parece resolverse completamente en la subjetividad *de un* yo individual (cfr. Ferrarin, 2016, p. 33). En Hegel, como se vio, lo viviente es racional en cuanto es instancia de actuación de la razón, instancia en la que la razón puede encontrarse a sí misma, si bien no acabadamente. En este sentido, el movimiento de la razón al organismo no tiene carácter simplemente metafórico, pues la razón se realiza también efectivamente en lo biológico viviente. Al mismo tiempo, tal movimiento no es de reciprocidad absoluta, pues la razón no se resuelve completamente en el viviente biológico. Aún así la razón es vida para Hegel, en el sentido de que vida auténtica es la de la razón. Solo que aquí el carácter viviente de la razón, el movimiento del organismo a la razón se hace posible sobre la base de un concepto de “vida” —y de “razón”— no solo como procesualidad, circularidad o germen que contiene el fin en sí, sino fundamentalmente como *vis* capaz de establecer fines, o, mejor, actividad que se realiza conforme a sus propios fines, que direcciona su propio movimiento, como arquitecto.

Irónicamente, la razón como arquitecto capaz de tomar sobre sí los “materiales de construcción” que su propia época le confiere para devolverlos transfigurados en la forma sistemática del concepto es representada por Hegel mediante la figura de un animal: el búho de Minerva. Pero así como la comprensión hegeliana de la historia y de la filosofía requiere de la complementariedad inescindible del búho y del topo (cfr. Bodei, 2014, p. 65) —pues solo la potencia excavadora y ciega del topo, que socava tortuosa pero inexorablemente, disuelve el mundo al que la mirada sapiente y unificadora del búho confiere sentido y dirección—, también requiere de la complementariedad de vida y razón; requiere de la comprensión de la vida como germen que realiza lo que desde siempre es y como actividad arquitectónica de saber/poner su propio fin; requiere de la comprensión de la razón como movimiento, inquietud, actividad vital de realización de sí, y, al mismo tiempo, como

producir algo nuevo” (2016, p. 33). Pone en evidencia el carácter enigmático de esta doble caracterización de la razón kantiana Paula Manchester (2008, pp. 133-151).

saber que direcciona y da sentido a ese movimiento, sobrepasando así su propio tiempo y abriendo un nuevo mundo del espíritu.

Bibliografía

Bibliografía primaria

- Hegel, G. W. F. (1907). *Hegels Theologische Jugendschriften. Herausgegeben von Hermann Nohl Mohr* [(1978). *Escritos de juventud*. J. M. Ripalda (trad.). FCE].
- (1968). Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie. En *Gesammelte Werke. Band IV. Jenaer kritische Schriften*. (pp. 315-414). Meiner [(2007). *Fe y saber*. V. Serrano (trad.). Biblioteca Nueva].
- (1969). *Werke. Band 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp.
- (1970). *Werke. Band 9. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp.
- (1971). *Werke. Band 10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp [(2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. A. Valls Plana (trad.). Alianza].
- (1978). *Gesammelte Werke. Band XI. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13.)* Meiner.
- (1980). *Gesammelte Werke. Band IX. Phänomenologie des Geistes*. Meiner [(2010). *Fenomenología del espíritu*. A. Gómez Ramos (trad.). Abada].
- (1981). *Gesammelte Werke. Band XII. Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. Meiner.
- (1984). *Gesammelte Werke. Band XXI. Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Meiner. [(1976). *Ciencia de la lógica*. R. Mondolfo (trad.). Solar-Hachette].
- Kant, I. (1913). Kritik der Urteilskraft. En *Gesammelte Schriften. Band V*. (pp. 167-515). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. P. Oyarzún (trad.). Monte Ávila].

- (1962). *Gesammelte Schriften. Band III. Kritik der reinen Vernunft. (2. Auflage 1787)*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1963). *Gesammelte Schriften. Band IV. Kritik der reinen Vernunft. (1. Auflage 1781). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(2010). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Colihue; (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. M. Caimi (trad.). Istmo].

Bibliografía secundaria

- Achella, S. (2019). *Pensare la vita. Saggio su Hegel*. Il Mulino.
- Bodei, R. (1972). Un documento sulle origini dell'Idealismo. Le note filosofiche di Isaak von Sinclair. *Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III, 2(2), 703-736.
- (2014) *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Il Mulino.
- Chiereghin, F. (1990). Finalità e idea della vita in Kant e in Hegel. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant. *Verifiche*, 19, 127-229.
- Düsing, K. (1983). *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1986). Die Idee des Lebens in Hegels Logik. En R. P. Horstmann y M. J. Petry (eds.), *Hegel und die Naturwissenschaften*. (pp. 276-289). Klett-Cotta.
- Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge University Press.
- (2015). *The Powers of Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. University of Chicago Press.
- (2016). *Il pensare e l'io. Hegel e la critica a Kant*. Carocci.
- Giacché, W. (1990). Finalità e soggettività. *Forme del finalismo nella Scienza della logica di Hegel*. Pantograf.
- Genova, A. C. (1974). Kant's Epigenesis of Pure Reason. *Kant-Studien*, 65(1-4), 259-273.
- Hahn, S. S. (2007). *Contradiction in Motion. Hegel's Organic Concept of Life and Value*. Cornell University Press.
- Hohenegger, H. M. (2004). *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*. Quodlibet.

- Hunemann, P. (2007). *Understanding Purpose. Kant and the Philosophy of Biology*. University of Rochester Press.
- Illetterati, L. (1995). *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*. Pubblicazioni di Verifiche.
- (2016). Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente. *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, 55(2), 59-95.
- Ingensiep, H. W. (1994). Die biologischen Analogien und die erkenntnistheoretischen Alternativen in Kants KrV § 27. *Kant-Studien*, 85, 381-393.
- Jamme, C. y Schneider, H. (1984). *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*. Suhrkamp.
- Kern, W. (1971). Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen ‘Nous’ in Hegels ‘Geist’. *Philosophisches Jahrbuch*, 78(2), 237-259.
- Khurana, T. (2017). *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Suhrkamp.
- Lugarini, L. (1992). Finalità kantiana e teleologia hegeliana. *Archivio della cultura*, 5, 87-103.
- Luporini, C. (1980). Un frammento politico giovanile di G. F. W. Hegel. En *Filosofi vecchi e nuovi*. (pp. 59-111). Editori Riuniti.
- Manchester, P. (2008). Kant's Conception of the Architectonic in Its Philosophical Context. *Kant-Studien*, 99, 133-152.
- Marcuse, H. (1932). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. V. Klostermann.
- Ng, K. (2020). *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*. Oxford University Press.
- Palermo, S. V. (2019). Dalla peculiarità delle cose in quanto fini della natura alla peculiarità dell'intelletto umano. Kant di fronte agli esseri organizzati della natura. En M. Failla y N. Sánchez Madrid (eds.), *Le radici del senso. Un commentario sistematico della Critica del Giudizio*. (pp. 285-310). Alamanda–CTK E-books.
- Quarfood, M. (2004). *Transcendental Idealism and the Organisms*. Almqvist & Wiksell International.
- Sell, A. (2013). *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel*. Karl Alber.
- Siani, A. (2010). Art and Politics at the Origin of German Idealism: The “Oldest System-Program of German Idealism”. En A. P. Olivier (ed.), *Handeln und Erkennen. Beiträge zur Ästhetik, Ethik und*

- Phänomenologie (Festschrift für Annemarie Gethmann-Siefer)*. (pp. 50-58). Fernuniversität in Hagen.
- Sloan, P. (2002). Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori. *Journal of the History of Philosophy*, 40(2), 229–253.
- Zammito, J. (2003). This Inscrutable Principle of an Original Organization: Epigenesis and 'Looseness of Fit' in Kant's Philosophy of Science. *Studies in History and Philosophy of Science*, 34(1), 73–109.
- Zöller, G. (2015). Metaphor or Method. Jennifer Mensch's Organicist Kant Interpretation in Context. *Con-textos kantianos*, 1, 217-234.