

# LA RESPUESTA HEGELIANA AL ACOSMISMO DE SPINOZA. EL ALMA COMO PRIMERA MANIFESTACIÓN DEL UNIVERSO EN EL ESPÍRITU<sup>1</sup>

JUAN J. PADIAL  
*Universidad de Málaga*

Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel.

Salamanca, 16-18 de Octubre de 2013.

**RESUMEN:** La acusación hegeliana de acosmismo a Spinoza no tiene repercusiones tan sólo en el ámbito metafísico, sino también en el antropológico. La filosofía del espíritu subjetivo se inaugura con una discusión sobre la presencia del cosmos en el ser humano y el puesto de éste en el universo. Los hábitos, cuyo estudio se realiza al final de la primera parte de la filosofía del espíritu subjetivo, posibilitan que la libertad llegue a las dimensiones naturales del ser humano.

**PALABRAS CLAVE:** HEGEL, SPINOZA, ACOSMISMO, HÁBITO

**ABSTRACT:** For Hegel, Spinoza philosophy is an acosmistic one. This thesis has implications not only on the metaphysical realm, but in the anthropological too. The *Philosophy of the Subjective Spirit* opens with a discussion on the cosmic horizon of human life, and the place of human being on universe. Habits, which are studied at the end of the first section of the philosophy of subjective spirit, make possible that freedom arrives to human nature.

**KEY WORDS:** HEGEL, SPINOZA, ACOSMISM, HABITS

Cuando Hegel deseaba compendiar la tesis fundamental de la ontología de Spinoza lo podía hacer con una sola palabra: acosmismo. Esta expresión recoge la defensa que Salomon Maimon hizo del filósofo holandés en plena polémica sobre el ateísmo. Para Maimon aquella polémica quedaba zanjada en cuanto se clarificaba que en Spinoza se debería hablar más bien de acosmismo, que de ateísmo. “Es incomprensible cómo se puede hacer del sistema spinozista un sistema ateo, pues ambos sistemas se oponen directamente. En éste se niega la existencia de Dios, mientras que en aquél se niega la existencia del mundo. Se debía más bien llamar, por tanto, sistema acósmico.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La realización de este trabajo ha sido posible gracias a una ayuda del Plan propio de Investigación de la Universidad de Málaga. Campus de Andalucía Tech.

<sup>2</sup> *Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von KP Moritz. In zwei Theilen, Berlín, 1792 y 1793, primera parte, p. 154. Traducción de Valls, R., Enciclopedia de las*

Hegel reiterará con fuerza lo atinado de la observación de Maimon. Así, en las *Vorlesungen über die Logik* dictadas en Berlín en 1831, su hijo Karl recogerá que

“no se puede decir que el spinozismo sea ateísmo. Más bien es lo contrario del ateísmo, es decir, acosmismo. El mundo no tiene un ser verdadero; no existe el mundo. Dios, y tan sólo Dios, es.”<sup>3</sup>

En la anotación al § 50 de la *Enciclopedia* de 1830, Hegel glosa que

“el mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva realidad, de tal manera que este sistema ha de ser visto más bien como acosmismo”.<sup>4</sup>

El acosmismo es una tesis filosófica sobre la relación entre Dios y la creación. Es decir una tesis sobre la actividad creadora divina. Según Spinoza de la naturaleza divina “se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos”<sup>5</sup>. La acción divina brota necesariamente, en una condición que podría ser calificada de inconsciente, y ésto por cuanto su acción emerge de su sustancia, de su naturaleza. Aparece así la acción creadora como una acción espontánea, no deliberada, ni calculada (*sic*. Leibniz). Pero no por no obedecer a la reflexión subjetiva, tal acción es menos creadora o voluntaria, o menos acción. Se trata de una acción que engendra, que genera la naturaleza (*natura naturata*) a partir de la naturaleza o sustancia divina (*natura naturans*). No hay en Dios voluntad electiva, pero sí un *conatus* por el que Dios afirma su ser, su misma esencia<sup>6</sup>. Y lo afirma en sus acciones, en su vida sustancial. Es así que la creación es un proceso espontáneo-necesario, que hunde sus raíces no en el intelecto divino, sino en el abismo insondable de su esencia<sup>7</sup>.

La relación entre la sustancia única (Dios) y la *natura naturata* es la relación entre lo infinito y lo finito. Pero aquí surge el problema detectado por Hegel, y que atañe a la conversión *Deus sive substantia sive natura*. ¿Cómo cabe afirmar la conversión entre estos tres términos?<sup>8</sup> Para que Dios y la naturaleza fueran la misma noción habría que infinitizar la naturaleza, puesto que es absurda la finitización de Dios. Por otra parte la conversión entre la sustancia y la naturaleza exige negar la pluralidad de sustancias.

---

*ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997, p. 154, nota 185. Bonsiepen y Lucas citan como precedente de esta tesis a Wolff, y recuerdan que Fichte defendió su propio sistema en la *Ateismusstreit* como acosmista (*Gesamtausgabe*, vol. 6, p. 54). Cfr.: Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Gesammelte Werke*, XX, p. 628.

<sup>3</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Logik (Berlin 1831)* en *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Nachgeschrieben von Karl Hegel*. ed. Udo Rameil and Hans-Christian Lucas (Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2001), vol. 10, p. 58.

<sup>4</sup> Hegel, G.W.F., *Enz.*, § 50 N. En la edición de los amigos del difunto, Leopold von Henning realiza un añadido al § 151 (sobre la relación de sustancialidad) en el que figura también la tesis de acosmismo. Que Henning, en 1840, usara para este añadido el manuscrito de Karl Hegel o algún otro, no queda claro. En cualquier caso, en la *Ciencia de la lógica*, no figura la expresión “acosmismo”. Cfr.: Hegel, G.W.F. Hegel, *Lógica*, Trad. de Antonio Zozaya, Orbis, Barcelona, p. 72.

<sup>5</sup> Spinoza, *Ética*, II, prop. XLVIII.

<sup>6</sup> Spinoza, *Ética*, III, prop. 6 y 7.

<sup>7</sup> Sobre la espontaneidad de la acción en Spinoza y su asimilación a la *voluntas ut natura* cfr.: Choza, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 347-356.

<sup>8</sup> He tratado por extenso de este tema en Padial, Juan J., “La unificación lógica de las modalidades según Spinoza” en Carvajal, J., de la Cámara, M.L., *Spinoza: de la física a la historia*, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, pp. 57-62.

Sólo cabe una sustancia, y lo finito es un plexo único y entrelazado, una red en la que todo está relacionado con todo, pues éste es el único modo en que lo creado deje de ser múltiple y se corresponda con lo infinito.

Dios afirma su propia esencia, su propio ser, en la creación. Su espontaneidad no se dispara ante algo externo que funcionase como motivo para su acción. En este caso lo elegiría o no, deliberaría o calcularía la cantidad de esencia o de bien que se realizaría. Pero, según Spinoza, Dios crea de suyo, espontánea y necesariamente. Su causación no es final, sino una necesidad ciega que se abre paso incesantemente, en eterno trance de génesis. Y por ello “la sustancia de este sistema es una sustancia única, una sola totalidad inseparable; no hay ninguna determinidad que no esté contenida y disuelta dentro de este absoluto.”<sup>9</sup> La actividad creadora del Absoluto revierte sobre sí, es afirmación de su propio ser, no de lo otro, de lo finito; no da lugar a la diferencia, a la novedad respecto del Absoluto, a la otredad.

La causa, según Spinoza, no transita fuera, sino que es perfectamente immanente. Los infinitos modos y atributos de la sustancia —actuante, eficiente o espontánea— son la causa como reflejada o formalizada<sup>10</sup> —la sustancia pasiva—. Esta formalización revierte en la propia sustancia, que en ese momento se reformaliza —o en palabras de Hegel, se reconstituye<sup>11</sup>—, afirmando el ser que ha brotado de ella, y así indefinidamente.

Ahora bien, si la sustancia no sale de sí, entonces no hay lo otro que la sustancia. O esto otro que ella es tan sólo atributo o modo de ella. No hay un tránsito, ni una alienación, ni una causación *ad extra*, sino una atribución, un quedarse cabe sí. Lo otro aparentemente, tan solo aparentemente, es otro. Aparentemente es mundo. Pero esto otro —el cosmos y lo que hay en él— es lo negado, lo eliminado en el reconstituirse de la sustancia activa mediante la pasiva.

Frente al proceso espontáneo-necesario de la sustancia spinozista, Hegel insiste en el principio moderno de la subjetividad, de la libertad como autodeterminación. El Absoluto puede actuar espontáneamente cuando se autodetermina absolutamente. Más que un destino ciego, hay entonces una subjetividad que se autodestina, que conoce, acepta y se entrega a su necesidad. Lo otro, lo creado, aparece entonces como lo otro en que reconocerse, en que estar cabe sí.

Entre Spinoza y Hegel hay una profunda diferencia. La visión *sub specie aeternitatis* implica que el todo puede ser contemplado eternamente. Su realización es similar a la de un automatismo, a la manera en que las propiedades de un triángulo se siguen de la definición de triángulo, espontánea, necesaria y ciegamente. Dios está desde siempre en cada parte, de modo potencial, como un *conatus*. Pero si el todo, *Deus sive substantia*, puede ser contemplado *independientemente* de lo finito, de la *natura*, su conversión

---

<sup>9</sup> Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, en GA, p. 376. *Ciencia de la lógica*, Abada Editores / UAM Ediciones, Madrid, 2011. Traducción de F. Duque, p.

<sup>10</sup> Sobre este modelo eficiente-formal de la *causa sui*, cfr.: Falgueras, I., *La res cogitans en Spinoza*, Eunsa, Pamplona, 1976. E

<sup>11</sup> “Pasivo es lo inmediato, o sea lo existente en sí, que no existe también *por sí*; es el puro ser o la esencia, que existe sólo en esta determinación de la *identidad abstracta consigo misma*. —Opuesta a la sustancia pasiva, se halla la sustancia *actuante*, que se refiere a sí de modo negativo. Ella es la causa cuando se ha reconstituido a partir del efecto, en la causalidad determinada por medio de la negación de sí misma.” *WdL*, 6/233.

con la *natura* viene a ser superflua, una mera repetición. Ésta no es sino un calco. La naturaleza y los hombres nada añaden. No parece que Spinoza se tome en serio la diferencia y la otredad. Por ello, el Dios-triángulo de Spinoza es, para Hegel *acósmico*, aún queriendo comprender el lema de san Pablo, por el cual en Dios vivimos, nos movemos y existimos (el *sein in allem Dasein*, el ser en todo ser, con el que Jacobi compendia a Spinoza). Y además como la presencia divina en cada parte es la de la *necesidad*, la del *destino* ciego, la del *conatus*, Dios no es un sujeto, ni un espíritu. A juicio de Hegel, Spinoza no ha pensado suficientemente ni la finitud, ni la diferencia, ni la otredad, ni la naturaleza ni la subjetividad ni la historia<sup>12</sup>.

La comprensión y el desenlace hegeliano de esta aporía tendrá importantes consecuencias para i.) La conclusión de la *Ciencia de la lógica*, es decir abrirá la posibilidad de la lógica subjetiva, de la lógica del concepto, como vida, subjetividad y libertad, es decir como concepto que se autodetermina libremente. ii.) Para la filosofía de la naturaleza. El mundo empírico es otredad y diferencia refractaria al concepto, pero en modo alguno irreal o aparente. Justamente aquí comparece una otredad bastante seria; y iii.) Para la teoría del espíritu subjetivo y la relación del Absoluto con el ser humano, la filosofía de la religión. Estimo que el primer punto ha sido suficientemente estudiado por los comentaristas de la *Ciencia de la lógica*, y que el tercer punto ha sido puesto recientemente de relieve por Robert Williams en debate con O'Reagan, Harris e Iljin.

En cambio, el segundo punto no ha sido aún estudiado suficientemente, y esto porque para Hegel, la verdad de la naturaleza es el alma. Ésta es definida como la simple universalidad e inmaterialidad de la naturaleza<sup>13</sup>. La filosofía de la naturaleza, que culmina con el tratamiento del alma, a su vez inaugura la filosofía del espíritu subjetivo. Ésta, en su primera parte, la antropología, estudia la situación existencial del espíritu que se encuentra hundido e inmerso en la naturaleza. La filosofía del espíritu no comienza negando la naturaleza o dejándola atrás<sup>14</sup>. Más aún, y frente al acosmismo de Spinoza, la asunción de la naturaleza por el espíritu implica que ésta es conservada en el espíritu, y que la liberación de la naturaleza es “liberación *dentro de ella y con ella*”<sup>15</sup>. Esto es precisamente el alma, la simple vida ideal de la naturaleza.

Alma aquí no tiene el significado aristotélico de principio del cuerpo vivo, del organismo<sup>16</sup>. Tampoco tiene el significado racionalista de autoconciencia<sup>17</sup>. El alma aún no es espíritu, sino la actividad que se corresponden con los estados psíquicos “dependientes en gran medida de los estados puramente físicos, pero más complejos que éstos, y aún no comprometiendo la completa autoconciencia (§ 413). En terminología moderna, se la podría definir con bastante precisión como lo *sub-consciente*”<sup>18</sup>. Aparece así el alma como verdad de los estados físicos, verdad que además comparece en el debutar

---

<sup>12</sup> Cfr.: Williams, R., *Tragedy, Recognition and the Death of God*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 355 y ss.

<sup>13</sup> Hegel, G.W.F., § 388 y 389.

<sup>14</sup> Nuzzo, A., “Anthropology, *Geist*, and the Soul-Body Relation: The Systematic Beginning of Hegel’s *Philosophy of Spirit*” en Stern, D., *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY Press, New York, 2013, p. 6.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>16</sup> Petry, M.J., *Hegels Philosophy of Subjective Spirit. A German-English parallel text edition*, vol. II. *Anthropology*, p. 431.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

del espíritu. Como verdad de ellos, el alma aparece como garante de su realidad, otredad, finitud y diferencia.

La exterioridad-a-sí propia de la naturaleza, la distensión del espacio y la sucesividad del tiempo, y la individualidad de los productos naturales, quedan eliminadas en la simultaneidad —inmaterialidad, totalidad y universalidad— que por primera vez comparece con el alma. El alma viene a ser la primera manifestación de la materia y la naturaleza, en el espíritu. Y por lo tanto el momento en que la naturaleza comienza a universalizarse. Y comienza a hacerlo en la vivencia difusa de “la diferencia de climas, la sucesión de las estaciones del año, de las horas del día...”<sup>19</sup>. En estas vivencias no se da aún la distinción sujeto-objeto, sino que el universo y las fuerzas telúricas elementales adquieren “sólo de manera parcial confusas resonancias”<sup>20</sup> en una subjetividad aún no destacada ni afianzada suficientemente. El alma es la universalidad simple de la naturaleza en tanto que el cosmos adquiere presencia en los fenómenos empáticos, afectivos por los que vivimos “implicados con la naturaleza y encontramos algunas interdependencias reales sobre las cuales descansan predicciones...”<sup>21</sup>.

El racionalismo había adoptado el punto de vista de la diferencia entre la subjetividad y la objetividad. Un punto de vista teórico, en el que la conciencia sabe de sí, y de su diferencia frente a todo lo demás, que quizá no sea, como había inaugurado Descartes la filosofía moderna. Desde esta perspectiva aparecen como primeros objetos el yo y el mundo. Del uno cabe certeza, del otro no, sino que hay que recabarla. El punto de vista con el que se inaugura la antropología de Hegel es en cambio dinámico-subjetivo<sup>22</sup>. Desde este punto de vista no hay objetos, porque el sujeto no está aún constituido, sino que está sepultado o inmerso en lo natural. Más que de objetos hay que hablar de temas —θέμα—, vivencias que atañen y repercuten sobre la interioridad. Estos temas son ante todo lo telúrico y lo erótico, es decir la consonancia con el mundo y con otras subjetividades. Este es el tema del “alma que siente” que “sueña”, el tema de la “vida cósmica, astral o telúrica del ser humano”<sup>23</sup>.

El punto de vista dinámico-subjetivo es el del comienzo de la teoría del espíritu subjetivo de Hegel, el de su antropología. Según Hegel, en este estadio, el espíritu está hundido en la naturaleza. Este hundimiento es un no distinguirse, una no-separación o una unidad con el cosmos. En esta condición el espíritu vive simpatéticamente, o convive preconsciente y sentimentalmente con el cosmos y con otras subjetividades. El alma vive su armonía o disarmonía con factores naturales como la gravedad, la diferencias de luz a lo largo del día, el curso de las estaciones, la diferencia sexual, las diferencias en el desarrollo fisiológico, sus propios estados de sueño y vigilia, etc. También convive con su cuerpo, con su herencia biológica, sus determinaciones psicológicas heredadas: su temperamento, su propio carácter y talento, su evolución psicológica, las edades de la

---

<sup>19</sup> *Enz.*, § 392.

<sup>20</sup> *Íbidem.*

<sup>21</sup> *Íbidem.*

<sup>22</sup> La distinción entre los puntos de vista teórico-objetivo, teórico subjetivo y dinámico-subjetivo se encuentra en Choza, J., *Manual de Antropología Filosófica*, cit., p. 349 y ss.

<sup>23</sup> *Enz.*, § 392.

vida, etc. Las vive en forma de turbias consonancias. Y por eso, estos factores naturales conforman “el contexto en el que la vida psíquica se individualiza”<sup>24</sup>.

Estos factores naturales cualifican al individuo humano, no a su conciencia. Lo hacen “por ejemplo, un europeo”<sup>25</sup>. Esto es, conforman parcialmente lo que Husserl llamará la síntesis pasiva. Que cualifiquen naturalmente el alma, significa también que estos factores naturales son puestos en el alma desde fuera, ocurren sin el concurso de la propia subjetividad. El cosmos aparece así en el espíritu sin su intervención, como algo que le es dado, que lo cualifica, es decir que le afecta y determina. Más aún, es el propio psiquismo humano el que queda individualizado merced a ellos, el que no es independiente de ellos. Aquí el cuerpo aparece como ser inmediato (*Körper*), determinado externamente. Un cuerpo aún no apropiado ni humanizado (*Leib*). El cosmos, otras subjetividades y el propio cuerpo aparecen como lo particular dado inmediatamente, y vivido como estado de ánimo, es decir, sentimentalmente. Como aún no apropiado, el cuerpo aparece como lo externo y distinto. Y el espíritu vive extraña y confusamente esta inmersión en el cosmos.

El constitutivo fundamental del ser humano es para Hegel, el espíritu, y no la *physis*. Para Spinoza, la espontaneidad del Dios-triángulo se despliega necesaria y ciegamente, como las cualidades impresas en el individuo por los factores naturales. Más aún, según Spinoza, “las acciones brotan en el alma de las ideas adecuadas, y las pasiones dependen sólo de las inadecuadas”<sup>26</sup>. Este brotar es un brotar espontáneo, no reflexivo, porque emerge del fondo sustancial ante aquello que libera tal acción espontánea. Esta acción brota, emerge o se manifiesta, dirigiéndose *ad unum*, a un objetivo no elegido, ni deliberado, y ante el cual a la voluntad no le queda sino el asentimiento, y al entendimiento el concebir con claridad aquello que se revela, emerge y se alza como lo suyo propio. Por ello, este fondo sustancial es el fundamento del conocer, del actuar y del padecer según Spinoza. Y lo es, al modo de la *physis*, es decir, *ad unum*, como lo que es de un solo modo, es necesario y no depende del hombre.

La *physis* aparece así como situando la acción del espíritu, que se define precisamente por esta actividad suya —*Tätigkeit*—. Las cualidades y estados naturales constituyen la condición y la trama para esta actividad, más aún lo que ha de ser apropiado por el alma, de modo que el espíritu se mueva por su cuerpo como en algo no extraño, sino conocido y propio. No sólo el cosmos aparece en el alma haciendo de ella un microcosmos, sino que ella ha de apropiarse del rico contenido de representaciones, afectos y disposiciones que han ido depositándose en ella como fruto de su trato con el mundo y de sus interacciones con otras subjetividades. En otras palabras, el logos espiritual ha de “poner lo natural como su mera exteriorización”<sup>27</sup>.

La liberación de la naturaleza no es una mera negación abstracta de ella, sino una negación que la asume y la conserva. Es liberación *con* la naturaleza, como Rousseau

---

<sup>24</sup> Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827-28, F. Hespe y B. Tuschling (eds.), Meiner, Hamburg, 1994, p. 34.

<sup>25</sup> El ejemplo es del mismo Hegel, como anota Walter en *Íbid.*, p. 125, aunque como veremos, para que se cumpla esta síntesis pasiva, Hegel requiere no sólo de las cualidades naturales, sino del sentimiento de sí y sobre todo de los hábitos. No obstante, según Hegel las diferencias raciales muestran las diferencias geográficas en el planeta Tierra, y lo que hoy consideraríamos diferencias fenotípicas.

<sup>26</sup> Spinoza, *Ética*, III, prop. 3

<sup>27</sup> Fetscher, I., *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, p. 87.

había hecho notar, pues la libertad ha de armonizar las diferentes instancias que componen al ser humano<sup>28</sup>. Además esta armonización es imposible sin los hábitos, que además la salvaguardan. Por eso Hegel sitúa el lugar sistemático de los hábitos tras el tratamiento de la locura. El hábito es la lucha del alma “por restaurar su interna armonía espiritual”<sup>29</sup>. Es una libertad *dentro de* un contexto natural, que cuenta *con* la naturaleza y la perfecciona. Esto es, la espiritualiza, la hace exteriorización del espíritu de cada quien.

Este sentido especulativo de la negación no fue visto por Spinoza, según Hegel. El ser en todo ser de Spinoza no es la asunción de la naturaleza. Para Hegel toda determinación es conservación y desarrollo, negación en la que el espíritu crece conjuntamente con la naturaleza, sin dejarla atrás, ni darle la espalda. Todo lo contrario, poniendo ante los ojos, lo que estaba desde siempre a la espalda.

Pero que el alma se exteriorice en el cuerpo, que lo traspase haciéndolo permeable, y moviéndose por él libremente, equivale a “existir en él como su sustancia formal”<sup>30</sup>. En este momento, el cuerpo deviene espiritual y define al ser humano<sup>31</sup>. El cuerpo entonces se transforma en atributo o modo de la sustancia espiritual. Este es el momento culminante de la antropología: el hábito<sup>32</sup>. Aparece así un Spinoza vuelto del revés, un Spinoza en el que la sustancia está al final haciendo del alma el sujeto actuante en el cuerpo al que hace suyo como un instrumento.

Y esto lo logra el alma merced a su propio ejercicio, es decir, mediante la repetición o la costumbre. El hábito es el producto de la repetición de acciones. Lo que se logra entonces es una segunda naturaleza. Es decir, un troquelado del cuerpo, de los afectos y las representaciones que es producto no de las leyes naturales, sino del alma. Entonces el cuerpo deviene medio, instrumento y signo del alma. Y entonces se puede afirmar que el espíritu aparece por primera vez en el cosmos. Antes, en el estadio del alma natural, el cosmos aparecía por primera vez en el espíritu, individualizando naturalmente la vida psíquica. Ahora, gracias a los hábitos, el espíritu aparece en el cosmos. Ahora se puede afirmar que se cumple la síntesis pasiva, y que los hábitos al troquelar y penetrar los sentimientos, representaciones y cualidades naturales, hacen de un hombre un europeo, filósofo, de clase media, etc., etc., es decir lo definen y no sólo lo cualifican. Por ello dirá Hegel del hábito que “es lo más esencial para la existencia de toda espiritualidad en el sujeto individual”<sup>33</sup>.

Pero, por otra parte, el hábito es una segunda naturaleza. Es segunda por ser producto o creación del espíritu. Pero es naturaleza, y por ello no es, ni puede ser, expresión adecuada de la libertad. Como los hábitos aparecen al interiorizar actividades mecanizadas, ejecutadas según una regla, la libertad aparece en el desempeño inconsciente de tales mecanismos, que pueden decirse con propiedad mecanismos espirituales.

---

<sup>28</sup> Cfr.: Bonito Oliva, R., *La “Magia dello Spirito” e il “Gioco del Concetto”*. *Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell’Enciclopedia di Hegel*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici, Guerini e Associati, Milano, p.??? nota 306.

<sup>29</sup> Hegel, G.W.F., *Enz.*, § 410Z.

<sup>30</sup> Hegel, G.W.F., *Enz.*, § 410.

<sup>31</sup> Bonito Oliva, R., *La “Magia dello Spirito” e il “Gioco del Concetto”*. p. 184.

<sup>32</sup> “Die ‘wirkliche’ Seele hatte sich als die Macht erwiesen, die das leibliche (unmittelbare) Sein (ihren Körper) durchgehend bestimmt und es zu einem ‘Accidens’ ihrer ‘Substanz’ macht.” (Fetscher, I., p. 99)

<sup>33</sup> Hegel, G.W.F., *Hegels Philosophy of Subjective Spirit* en Petry, M.J. (ed.), *Hegels Philosophy of Subjective Spirit. A German-English parallel text edition*, vol. II. *Anthropology*, § 410.

La libertad aparece así comunicándose a la naturaleza, no negándola, sino creciendo con ella. El hábito comunica la libertad a lo que no la tiene. Pero al hacerlo produce un mecanismo. El mecanismo es condición *sine qua non* de la libertad del espíritu dentro del cuerpo y con el cuerpo. Pero no es libertad, sino naturaleza, segunda naturaleza. Una metamorfosis de la naturaleza debido a una actividad libre. Por eso, una segunda naturaleza es una quasinaturaleza. En los hábitos, las virtualidades naturales, los deseos y sentimientos depositados en el hondo pozo del alma, son “liberados de su naturaleza y su satisfacción está bajo nuestro control”<sup>34</sup>.

Se trata de mecanismos por el que la virtualidad inicial de posibilidades kinéticas, fónicas, motoras, expresivas, etc., del ser humano manifiestan intenciones espirituales. Aparecen así capacidades, habilidades y aptitudes que exteriorizan al sujeto que las ejerce, y manifiestan la fuerza y negatividad del espíritu. La actividad de la mónada, según Leibniz, está regulada internamente. Existir significa para la mónada editar espontáneamente los predicados que pre-contiene. Según Hegel este se cumple en los hábitos. Aparece una dimensión necesitante en el espíritu. El espíritu necesita apropiarse del cuerpo

Los hábitos son reglas para el uso y la disposición de las virtualidades naturales. Permiten por tanto “una relación consigo mismo consistente, mejor organizada y coordinada”<sup>35</sup>. Son reglas producidas libremente, no preexistentes. Por eso los hábitos son el puente (*Mitte*) por el que el espíritu alcanza la naturaleza. Por esto los hábitos constituyen la solución hegeliana al problema del dualismo alma-cuerpo, espíritu-naturaleza, *natura naturans-natura naturata*, espacio de las razones-espacio de las causas, subjetividad espontánea-causalidad natural, mente-mundo. Pues lo mecánico no obedece tan sólo a leyes causales, sino a la actividad libre inconscientemente asimilada en los procesos de inculturización y de socialización. Así los hábitos dan lugar a los “cuerpos socializados” en el sentido de Bordieau<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Lumsden, S., “Between Nature and Spirit. Hegel’s Account of Habit” en Stern D., (ed.) *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY Press, New York, 2013. p. 120.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>36</sup> Bordieau, P., *The Logic of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 53. Citado por Lumsden, S., *Ibid.* p. 130 nota 29.