



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v7i1n9Supl.106741>

DOS CONCEPCIONES DE LA SEGUNDA NATURALEZA



TWO CONCEPTIONS OF SECOND NATURE

GEORG W. BERTRAM^{*}

Freie Universität - Berlín - Alemania

Traducido por:

SANTIAGO REBELLES^{**}

Universidad de Granada - Granada - España

JOSÉ F. ZUÑIGA^{***}

Universidad de Granada - Granada - España

^{*} georg.bertram@fu-berlin.de / ORCID: 0000-0002-0082-0266

^{**} rebellesdelvalle@correo.ugr.es / ORCID: 0000-0002-4051-8029

^{***} jfzuniga@ugr.es / ORCID: 0000-0002-0082-0266

Cómo citar este artículo:

MLA: Menke, Christoph. "La Teoría de la Segunda Naturaleza. El 'lapso' del Espíritu." Traducido por Santiago Rebelles y José F. Zuñiga. *Ideas y Valores* 71, Supl. 9 (2022): 11-31.

APA: Menke, C. (2022). La Teoría de la Segunda Naturaleza. El 'lapso' del Espíritu. Trad. Santiago Rebelles y José F. Zuñiga. *Ideas y Valores*, 71 (Supl. 9), 11-31.

CHICAGO: Christoph Menke. "La Teoría de la Segunda Naturaleza. El 'lapso' del Espíritu." Trad. Santiago Rebelles y José F. Zuñiga. *Ideas y Valores* 71, Supl. 9 (2022): 11-31.



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

RESUMEN

El concepto de segunda naturaleza promete proporcionar una explicación de cómo la naturaleza y la razón se pueden reconciliar. Pero dicho concepto está cargado de ambigüedad: se entiende como aquello que une todas las actividades cognitivas y se concibe como un tipo de naturaleza que puede ser modificada por actividades cognitivas. Se intenta investigar esta ambigüedad distinguiendo una concepción kantiana de otra hegeliana. Se sostiene que la idea de una transformación de un ser de primera naturaleza en un ser de segunda naturaleza, que se encuentra en el corazón de la concepción kantiana, es errónea.

Palabras clave: G. F. W. Hegel, I. Kant, mente, naturaleza, reflexión.

ABSTRACT

The concept of second nature promises to provide an explanation of how nature and reason can be reconciled. But such concept is laden with ambiguity. On the one hand, second nature is understood as what binds together all cognitive activities. On the other hand, second nature is conceived of as a kind of nature that can be modified by cognitive activities. The paper aims to investigate this ambiguity by distinguishing a Kantian conception of second nature from a Hegelian one. It argues that the idea of a transformation from a being of first nature into a being of second nature that stands at the heart of the Kantian conception is mistaken.

Keywords: G. F. W. Hegel, I. Kant, mind, nature, reflection.

El concepto de segunda naturaleza ha tenido una impresionante trayectoria en los últimos años, impulsada en gran medida por su promesa de reconciliar razón y naturaleza. La necesidad de tal reconciliación surge del simple hecho de que, sin ella, todos los intentos de integrar la razón en la naturaleza parecen misteriosos y oscuros. La idea básica que expresa el concepto de segunda naturaleza es que la naturaleza del ser humano consiste en ser racional. Según esta línea de pensamiento, la racionalidad no debe concebirse como algo totalmente distinto de la naturaleza, sino como algo que tiene lugar dentro de la naturaleza. Es importante señalar que la naturaleza en cuestión se malinterpreta si se toma como naturaleza en el sentido de las leyes causales. Más bien hay que concebir la racionalidad como una transformación natural de la naturaleza. De este modo, el concepto de segunda naturaleza parece proporcionar una explicación antidualista de la razón.

Pero ¿qué es la segunda naturaleza? En términos simplificados, la segunda naturaleza es una naturaleza que se desarrolla a partir de las actividades cognitivas. Esto no significa que los seres humanos concretos den vida a esta naturaleza basándose únicamente en sus propias actividades cognitivas. La segunda naturaleza no se establece mediante un conjunto determinado de actividades cognitivas que puedan identificarse. Más bien, está constituida por actividades cognitivas indeterminadas dentro de una tradición histórica específica y funciona como el marco de las actividades cognitivas en general. En este sentido, los seres humanos crecen en medio de una segunda naturaleza: nada de lo que hacen puede llevarse a cabo independientemente de ella.¹

Pero ¿cuál es exactamente el contenido del concepto de segunda naturaleza? Me parece que persiste una ambigüedad fundamental en las explicaciones de lo que es la segunda naturaleza. Por un lado, la segunda naturaleza se entiende como aquello que aglutina todas las actividades cognitivas.² Por otro lado, la segunda naturaleza se concibe como una naturaleza que puede ser modificada por las actividades cognitivas. A primera vista, parece que estas dos explicaciones van de la mano. Uno podría estar tentado a decir que las actividades cognitivas adquieren su inteligibilidad sobre el fondo de la segunda naturaleza y, al mismo tiempo, ellas mismas pueden ser capaces de cambiar este fondo. Pero la armonía no es tan fácil de alcanzar aquí, y la ambigüedad no se elimina simplemente combinando las dos explicaciones. Para eliminar esta ambigüedad, distingo entre dos concepciones de la segunda naturaleza.

- 1 Dentro de la tradición hermenéutica, la propia idea de segunda naturaleza como marco para las actividades cognitivas se ha articulado a menudo con el concepto de mundo (cf. Heidegger 1987 76-86; 97-103 [§ 14, 15, 18]).
- 2 Esta concepción de la segunda naturaleza se ha discutido a menudo en términos de “hábito” (cf. Menke 2013 31-49).

En este artículo, explico estas dos concepciones y argumento por qué una de ellas es más convincente que la otra. Pueden etiquetarse, respectivamente, como las concepciones kantiana y hegeliana de la segunda naturaleza, aunque es importante señalar que ni Kant ni Hegel formularon explícitamente las concepciones de la segunda naturaleza que yo asocio con sus nombres.³ Sin embargo, me gustaría destacar una diferencia crucial que surge si se pretende desarrollar una concepción de la segunda naturaleza a partir de sus respectivas filosofías.⁴ Las concepciones de los dos pensadores sobre cómo entender la reconciliación entre la razón y la naturaleza divergen fuertemente. En lo que sigue, puede parecer que las concepciones que distingo son irreconciliables entre sí y que la concepción hegeliana es claramente superior. Pero no es esto lo que quiero mostrar. Más bien quiero demostrar que el contenido de la concepción kantiana –y la de McDowell, que asocio con ella– debe articularse en términos hegelianos. Las concepciones pueden combinarse entre sí, pero, al fin y al cabo, con fundamentos hegelianos.

La investigación se divide en tres partes. En la primera parte, expongo una concepción kantiana de la segunda naturaleza que, en mi opinión, está mejor representada en la obra de John McDowell, posiblemente el más destacado defensor contemporáneo del concepto de segunda naturaleza.⁵ La segunda parte contrasta la concepción kantiana de la segunda naturaleza con el concepto que asocio con Hegel. Una vez aclarado el contraste, en la tercera parte considero cómo la concepción kantiana podría defender su posición e identifico algunos agujeros importantes en esta defensa. La conclusión explica por qué el mensaje que pretende la concepción kantiana debe articularse en lenguaje hegeliano.

.....
3 Hay que subrayar esto especialmente, ya que el mismo Hegel, en su así llamada filosofía del espíritu subjetivo, describió los hábitos como la segunda naturaleza del sujeto individual (cf. Hegel 2010a 463-467 [§§ 409-10]).

4 Distinguir entre la concepción kantiana y la hegeliana de la segunda naturaleza implica que la idea de un movimiento continuo de Kant a Hegel, bastante común hoy en día, no está completamente justificada. Una de las interpretaciones más influyentes que dibujan una imagen reconciliadora de este movimiento se encuentra en Pippin 1989.

5 Al afirmar que McDowell defiende una concepción kantiana de la segunda naturaleza, no quiero afirmar que McDowell atribuya una concepción de la segunda naturaleza a Kant. Soy consciente de que McDowell subraya explícitamente que el concepto de segunda naturaleza es precisamente lo que le falta a Kant. Pero esto no significa que McDowell introduzca el concepto de segunda naturaleza en contra de Kant. Más bien, piensa que es necesario decir lo que Kant quiere decir en aquellos lugares en los que falta el concepto (cf. McDowell 1996 99).

La concepción kantiana de la segunda naturaleza

En los últimos años, John McDowell ha desarrollado una influyente concepción de la segunda naturaleza en varios artículos y en su innovador libro *Mente y mundo*. McDowell presenta su concepto como una combinación de temas de las filosofías de Aristóteles, Kant, Wittgenstein, Gadamer y muchos otros. De este modo, sugiere que su concepto de segunda naturaleza está implícitamente respaldado por un consenso significativo dentro de una importante rama de la filosofía occidental, a saber, la hermenéutica (en sentido amplio). Pero ¿se sostiene esto? Evaluar si es así o no exige comprender mejor lo que McDowell quiere decir cuando habla de la segunda naturaleza, lo que creo que puede resumirse a grandes rasgos en tres afirmaciones:

1. Las estructuras conceptuales preceden a las actividades de los seres humanos en general. Todas las actividades humanas se basan en estructuras que los seres humanos no han establecido por sí mismos.
2. Por lo tanto, es necesario que los seres humanos se introduzcan en las estructuras conceptuales mientras maduran. Los seres humanos necesitan ser educados o –como dice McDowell– iniciados en el espacio de las razones.
3. Mediante su iniciación en el espacio de las razones, se produce una transformación: la primera naturaleza a la que pertenece el ser humano cuando nace se transforma en una segunda naturaleza.

Llamemos a (1) el principio precedente, a (2) el principio de iniciación y a (3) el principio de transformación. El principio precedente (1) es el punto más importante que McDowell quiere desarrollar en su concepto de segunda naturaleza. Según este principio, las estructuras conceptuales no son desarrolladas por las actividades de los seres humanos.⁶ Para un usuario de conceptos, las estructuras conceptuales siempre están ahí. Así, para McDowell, la noción decisiva para comprender las estructuras conceptuales no son el pensamiento o la acción, sino la experiencia. La razón es que una explicación adecuada de la experiencia ilumina la apertura constitutiva de los usuarios de conceptos al mundo, en el sentido de que han adquirido capacidades que les permiten captar cómo el mundo los enfrenta a las estructuras conceptuales. Su receptividad está inextricablemente ligada a la conceptualidad; de hecho, es en sí misma una práctica conceptual. De ello se deduce que no hay ninguna frontera que separe los aspectos conceptuales de los no conceptuales de la experiencia. Por eso, McDowell habla de la “ilimitación de lo conceptual” (cf.

6 En esta línea, McDowell criticó la posición pragmatista de Robert Brandom (cf. McDowell 1998a 96-111). Puede entenderse que McDowell afirma que la concepción pragmatista viola el principio anterior.

McDowell 1996. Segunda conferencia). Esta definición de la experiencia es la piedra angular de la afirmación de McDowell de que las estructuras conceptuales no son provocadas por los usuarios de los conceptos, sino que los preceden; dicho de otro modo, la precedencia de las estructuras conceptuales no es temporal, sino lógica, es decir, sigue el orden de la dependencia. Como tales, plantean a los usuarios de los conceptos unas exigencias a las que tienen que atenerse. McDowell articula la idea fundamental que motiva el concepto de segunda naturaleza de la siguiente manera: “La idea es que los dictados de la razón están ahí de todos modos, se abran o no los ojos a ellos...” (McDowell 1996 91). Expresando esta idea de forma programática, escribe: “Buscamos una concepción de nuestra naturaleza que incluya la capacidad de resonar en la estructura del espacio de las razones” (McDowell 1996 109). Segunda naturaleza es el nombre de un concepto que se adhiere a lo que yo llamo “el principio precedente.”

Sin embargo, esto requiere preguntarse cómo los seres humanos pueden realmente, en primera instancia, ser receptivos a una realidad conceptualmente estructurada. McDowell responde a esta pregunta con el principio de iniciación (2): los procesos de educación son esenciales para adquirir una segunda naturaleza. A través de estos procesos, los seres humanos individuales adquieren las capacidades para recibir estructuras conceptuales. Al hacerlo, los seres humanos individuales tienen que ser guiados por otros seres humanos que ya están familiarizados con las estructuras conceptuales establecidas. Así, McDowell explica lo que es la segunda naturaleza de la siguiente manera: “Nuestra naturaleza es en gran medida una segunda naturaleza, y nuestra segunda naturaleza es como es no solo por las potencialidades con las que nacimos, sino también por nuestra educación, nuestra *Bildung*” (McDowell 1996 87). Esta afirmación pone de manifiesto una importante implicación -que McDowell no sostiene explícitamente⁷- del principio de iniciación, implicación que da lugar al principio de transformación (3). Los seres humanos nacen con una primera naturaleza. Tienen capacidades naturales. Al someterse al proceso de educación/iniciación, las capacidades de primera naturaleza de los seres humanos se transforman de tal manera que adoptan una nueva forma, una forma en la que las estructuras conceptuales lo impregnan todo. Dado que la experiencia desempeña un papel fundamental en las explicaciones de McDowell, las capacidades perceptivas son muy adecuadas para dar un ejemplo

7 Charles Larmore y Crispin Wright han criticado a McDowell por no proporcionar una explicación sustancial de cómo funciona la *Bildung*, aunque ellos mismos adoptan dos enfoques muy diferentes de la cuestión (cf. Larmore 2002 193-208; Wright 2002 140-159). Pero creo que McDowell presupone una explicación del funcionamiento de esta, que intento captar con el principio de transformación.

de cómo funciona esta transformación. La implicación de la teoría de la segunda naturaleza de McDowell es que cuando los seres humanos nacen, tienen capacidades perceptivas naturales. Perciben de forma similar a como lo hacen otros animales. Pero una vez que han pasado por el proceso de educación, esto deja de ser cierto. Como resultado de este proceso, las capacidades perceptivas conceptualmente estructuradas pasan a pertenecer a la segunda naturaleza del ser humano. Así pues, la transformación no consiste únicamente en la adquisición de capacidades conceptuales. Consiste en una profunda impregnación de todas las capacidades humanas por las estructuras conceptuales.

Esta breve recapitulación del concepto de segunda naturaleza de McDowell debería ser suficiente para abordar la cuestión de hasta qué punto puede calificarse de kantiano. Dos aspectos son decisivos. En primer lugar, la concepción de McDowell de la segunda naturaleza conlleva la idea de que las estructuras conceptuales impregnan las capacidades cognitivas del ser humano. Ya he subrayado que las capacidades perceptivas desempeñan un papel central en la visión de McDowell. En este sentido, McDowell vuelve a desplegar la explicación kantiana de la intersección entre la sensibilidad y el entendimiento.⁸ Con esa explicación, Kant proporciona el modelo original para una concepción de la segunda naturaleza que sostiene que la segunda naturaleza es un reino completamente permeado por las estructuras conceptuales.⁹ Como hemos visto, la filosofía de McDowell sugiere que esta permeabilidad se logra mediante una transformación de las capacidades de la primera naturaleza. Así, el resultado de la transformación es esencialmente la noción kantiana de sensibilidad, y, viceversa, la noción kantiana de sensibilidad tiene que ser entendida ahora como el resultado de una transformación. En segundo lugar, la concepción de McDowell de la segunda naturaleza está ligada a la idea de que la conceptualidad pertenece al ámbito en el que viven los seres humanos. A pesar de que McDowell argumenta decididamente en contra de la idea de que, mediante sus actividades, los seres humanos establecen estructuras conceptuales, mantiene la afirmación de que la conceptualidad es una parte intrínseca de las actividades humanas. Las estructuras conceptuales propias

8 McDowell comparte la interpretación de que la intersección de la sensibilidad con el entendimiento es lo que Kant defiende en la segunda versión de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (cf. McDowell 2009 90-107).

9 Según una posición influyente en los estudios contemporáneos de Kant (cf. Bauer 215-217; Griffith 193-222), la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento ha de entenderse como una lección de este tipo. Muestra que las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) están determinadas por los conceptos puros del entendimiento. Con esta lectura, Kant concibe la sensibilidad humana de tal manera que sus propias formas están estructuradas conceptualmente.

de la segunda naturaleza solo se actualizan mediante las actividades humanas. Y, por supuesto, las prácticas que actualizan las estructuras conceptuales se establecen mediante la educación: los seres humanos aprenden a responder a razones. Al participar en prácticas consistentes en dar y pedir razones, actualizan las estructuras conceptuales que han heredado.

En resumen, creo que la concepción kantiana¹⁰ considera que la segunda naturaleza es un *logro*, porque sostiene que la segunda naturaleza se reconstituye una y otra vez después de haberse establecido. Y es un logro en un doble sentido, porque lo consigue un colectivo y, al mismo tiempo, cada ser humano individualmente. Obsérvese que no es un logro que los seres humanos realicen sus actividades con el objetivo explícito de influir o crear la segunda naturaleza. La segunda naturaleza es, más bien, lo que los seres humanos establecen de forma natural; no pueden hacer otra cosa. El carácter de logro de la segunda naturaleza se refleja en la forma en que McDowell explica la experiencia. Una vez que un individuo es iniciado en la segunda naturaleza (o, dicho de otro modo: una vez que se constituye como sujeto¹¹), experimenta un mundo conceptualmente estructurado. Al experimentar el mundo de este modo, el sujeto se afirma en sus capacidades de segunda naturaleza, y el mundo se afirma en sus estructuras. De este modo, el sujeto participa en un logro. Según la concepción kantiana, la segunda naturaleza es, pues, autosuficiente en dos sentidos: en primer lugar, es reconstituida por toda práctica perteneciente a ella; y, en segundo lugar, nada puede ocurrir en ella que perturbe su estructura esencial, que es la de la racionalidad. El ámbito de la conceptualidad es, en palabras de McDowell, ilimitado.

La concepción hegeliana de la segunda naturaleza

La concepción kantiana de la segunda naturaleza es convincente, por lo que cabe preguntarse si hay alguna razón para no estar de acuerdo con ella. De hecho, uno tiene la impresión de que la concepción kantiana es la única manera de reconciliar naturaleza y razón. Si se quiere explicar esta conciliación, ¿qué puede ser más convincente que afirmar que la razón pertenece a la naturaleza humana? Y si se quiere explicar el sentido que tiene aquí el concepto de segunda naturaleza, ¿qué podría ser más convincente que afirmar que esta naturaleza es el resultado de

10 Es importante señalar que, en sus escritos antropológicos, Kant proporciona recursos para un relato de la racionalidad como segunda naturaleza que va mucho más allá de lo que he desarrollado aquí con referencia a McDowell. (cf. Wood 2003).

11 McDowell ha argumentado que Davidson descuida el carácter de segunda naturaleza del ser humano y que ello le lleva a ser incapaz de explicar cómo se constituye un sujeto; véase la observación de McDowell en McDowell 2002, especialmente la página 184.

una transformación de la primera naturaleza que tiene el ser humano como mero animal?

Pero es la propia idea de transformación la que provoca algunas dudas. Podríamos calificarlas de dudas hegelianas: según el principio de transformación, la transformación lleva de una naturaleza a otra, de la primera naturaleza a la segunda. Por tanto, la transformación tiene lugar fuera de la segunda naturaleza. Comienza dentro de la primera naturaleza y termina con éxito cuando se alcanza finalmente la segunda naturaleza. Sin embargo, esta imagen de la transformación como un proceso que tiene lugar fuera de la segunda naturaleza es problemática, y el razonamiento de McDowell la hace impensable. McDowell argumenta de forma convincente que no es posible mantener una perspectiva externa sobre el modo en que las estructuras conceptuales se relacionan con las cosas captadas dentro de estas estructuras (McDowell 1996 34 y *passim*). Dicho brevemente, no podemos separarnos a nosotros mismos del mundo en el que vivimos y echar una mirada neutral a cómo las prácticas racionales que llevamos a cabo captan lo que hay fuera de ellas. Esta afirmación de McDowell tiene importantes consecuencias para nuestra comprensión de la transformación que lleva de la primera naturaleza a la segunda. Podemos hacernos una idea de cuáles son esas consecuencias si modificamos la afirmación que atribuí a McDowell en la penúltima frase: no podemos separarnos del mundo en el que vivimos y echar una mirada neutral a la forma en que las prácticas racionales evolucionan a partir de la primera naturaleza del niño, que se encuentra fuera de ellas. La primera naturaleza de la que parte la transformación es una primera naturaleza que se capta desde el ámbito conceptual. Por lo tanto, la idea misma de una transformación que lleva de la primera naturaleza a la segunda naturaleza debe entenderse de forma diferente a como la articula el principio de transformación. La transformación no tiene lugar fuera de la segunda naturaleza, sino dentro de ella. Lo que el kantiano explica en términos de iniciación o educación es un elemento de la propia segunda naturaleza.

La concepción kantiana trata así de combinar dos afirmaciones. Por un lado, sostiene que la segunda naturaleza es una transformación de la primera, una reorganización de las capacidades de un ser natural. En este sentido, McDowell afirma que “los infantes humanos son meros animales” (McDowell 1996 123). A través de la educación, los animales en cuestión se transforman en miembros del espacio de las razones. Por otro lado, la concepción kantiana proclama la imposibilidad de una perspectiva externa sobre las capacidades racionales. Sostiene, pues, que no es posible que los usuarios de los conceptos salgan del ámbito de los mismos y que, por tanto, no es posible evaluar las fronteras del ámbito conceptual.

Pero la tesis de la “ilimitación de lo conceptual” puede ser teóricamente inquietante. Mientras no se pueda acceder a las fronteras del ámbito conceptual, no es posible delimitar claramente qué es ese ámbito. Se puede tener la impresión de que somos fundamentalmente incapaces de obtener una comprensión clara de en qué consiste la racionalidad. Para evitar esta impresión, es tentador desarrollar una distinción que nos permita trazar claramente las fronteras del ámbito de la racionalidad.¹² El principio de transformación hace precisamente esto. Dado que afirma que la transformación se encuentra fuera del ámbito de la segunda naturaleza, implica -en contra de la intención explícita de McDowell- que la segunda naturaleza tiene una frontera. El marco conceptual resultante se basa en la idea de dos ámbitos distintos entre sí.¹³ Hay un reino, el de la primera naturaleza, que el infante humano (como animal) tiene que abandonar, y hay otro reino, el de la segunda naturaleza, al que tiene que llegar. Esta imagen sugiere que, si todo va bien, el infante humano estará al final dentro del segundo reino. Obsérvese que McDowell habla de forma esclarecedora de una “educación decente” (McDowell 1996 82), es decir, una educación que garantice que el segundo reino se alcance de hecho.¹⁴ Pero estos aspectos de la concepción kantiana son profundamente engañosos, pues se basan en la idea de que la transformación tiene lugar fuera del ámbito de la segunda naturaleza. Si nos tomamos en serio la lección de McDowell sobre la imposibilidad de tematizar nuestras capacidades conceptuales desde una perspectiva externa, no podemos aferrarnos a este punto de vista.

12 Esta crítica a la concepción kantiana también podría articularse en el lenguaje de la antropología filosófica: la afirmación de McDowell de que lo conceptual no tiene límites puede tener como consecuencia que la (segunda) naturaleza humana no es firme y estable, sino que queda indeterminada (para una primera e influyente formulación de esta afirmación antropológica cf. Herder 2002, primera parte, segunda sección). Según mi interpretación, McDowell no quiere aceptar esta consecuencia de su posición y por ello se aferra implícitamente al principio de transformación.

13 La idea misma de una transformación de la primera naturaleza en segunda naturaleza se asemeja a la concepción de Kant de la transformación de las cosas en fenómenos y, con ello, a la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí mismas. Esto es irónico, ya que McDowell intenta leer a Kant de manera que la distinción entre los fenómenos y las cosas en sí mismas quede desarmada. Pero con el principio de transformación, su propia concepción de la segunda naturaleza parece estar acechada por una distinción similar a la kantiana.

14 Si se toma la transformación en una segunda naturaleza como un proceso dentro de la propia segunda naturaleza, no es importante distinguir una “educación decente” de una mediocre: toda educación debe entenderse como una transformación en el sentido relevante de la palabra.

Estas reflexiones críticas sobre la concepción kantiana pueden convertirse en componentes importantes de una posición diferente al menos de dos maneras. En primer lugar, la concepción de la primera naturaleza que los seres humanos desarrollan debe entenderse como una concepción de la segunda naturaleza.¹⁵ La distinción que establecen los seres humanos es una distinción que se establece en y a través de la segunda naturaleza. Los seres humanos se diferencian de la primera naturaleza y, por tanto, del modo en que se comportan los meros animales, mediante un conjunto de prácticas distintivas. Pero las respectivas descripciones de la primera naturaleza no se dan desde una visión externa. Por el contrario, se dan desde una perspectiva que está inextricablemente anclada en la segunda naturaleza.

Pero lo más importante, en segundo lugar, es que la transformación en cuestión ha de entenderse como una autotransformación. La concepción de la primera naturaleza que los seres humanos desarrollan cuando conciben a sus infantes como meros animales tiene que entenderse como una concepción que mantienen cuando quieren iniciar el proceso de transformación que -así lo creen- llevará al niño a un estado de segunda naturaleza. La iniciación de un niño pequeño en una cultura se basa en la idea contrastada de que no pertenece inicialmente a la segunda naturaleza. Los seres humanos introducen en su concepción de la primera naturaleza su comprensión de cómo funciona o debería funcionar la transformación.¹⁶ Dado que los que se someten al proceso (los infantes humanos) son aquello por lo que se toman a sí mismos los que inician el proceso -a saber, seres humanos-, la transformación en cuestión tiene que entenderse como una autotransformación, es decir, como una transformación de la autoconcepción de lo que es el ser humano.

La idea de esa autotransformación puede ilustrarse considerando el hecho de que los adultos se transforman a sí mismos al iniciar a los

15 La famosa frase de Theodor W. Adorno: “La segunda naturaleza es, en verdad, la primera naturaleza” (“Es ist in Wahrheit die zweite Natur die erste”) puede entenderse así (cf. Adorno 124).

16 Explicar cómo la segunda naturaleza se relaciona con y se diferencia de la primera ayuda a comprender mejor que la segunda naturaleza no es una versión más de la primera. Más bien hay que concebirla como algo estructuralmente diferente. Es característico de varias posturas que se apoyan en la idea de la segunda naturaleza que tomen esta naturaleza como estructuralmente isomórfica con la primera naturaleza (cf. McDowell 1998b; Pinkard 2012 183-84). Sin embargo, la segunda naturaleza debe entenderse como algo muy diferente a la primera naturaleza desde el punto de vista estructural. La segunda naturaleza es el proceso de determinar constantemente la primera naturaleza y negociar la relación que se tiene con ella.

niños en sus propias prácticas culturalmente específicas. En sus interacciones con los niños, los adultos explican cómo se hace algo, cómo se dice algo, cómo hay que comportarse, etc. Pero las explicaciones dadas no solo se dirigen a los niños. También implican algo sobre la autocomprensión de quienes las dan. Al tematizar sus propias prácticas en sus interacciones con los niños, los adultos obtienen una idea más clara de la forma en que ellos mismos conciben estas prácticas. Es decir, obtienen una idea más clara de lo que es esencial en ellas, su historia, qué elementos de una tradición deben conservarse y cuáles deben abandonarse, etc. De ello se desprende que la iniciación de los niños en la segunda naturaleza debe entenderse como un proceso de reflexión sobre las prácticas que pertenecen a la propia segunda naturaleza. La transformación que tiene lugar no se dirige al niño como mero animal. Se dirige a las prácticas en las que participan tanto los adultos como el niño. Los adultos tematizan estas prácticas en cuanto a sus estructuras, en cuanto a sus justificaciones y en cuanto a muchos otros puntos. Al hacerlo, contribuyen al desarrollo de las prácticas en cuestión. Y contribuyen a su desarrollo en cuanto que participan en ellas. La iniciación del niño está en función de este desarrollo. Así pues, la transformación del niño está en función de una transformación dentro de la segunda naturaleza en general.

En esta línea, nuestra comprensión de la transformación que tiene lugar dentro de la segunda naturaleza tiene que cambiar de forma decisiva: tiene que entenderse como un cambio en la comprensión de uno mismo, en contraposición a un cambio en nuestra comprensión de los objetos. Solo entonces la transformación puede entenderse como algo que pertenece realmente a lo que es la segunda naturaleza. Ya no se entiende como algo que está fuera de la segunda naturaleza, sino como una parte esencial de ella. Según esta nueva perspectiva, la segunda naturaleza debe entenderse como una transformación continua dentro de la propia naturaleza.¹⁷ Esta transformación debe entenderse en términos de procesos que los sujetos inician una y otra vez (al educar a sus hijos, al criticar las estructuras ideológicas, al reflexionar sobre las prácticas científicas, etc.).¹⁸ De ello se desprende que la segunda naturaleza está ligada al proceso de reconfiguración constante de la noción que los sujetos tienen de su primera naturaleza y de la relación que mantienen con ella. La autorreflexión productiva sobre el modo en que los sujetos conciben su primera naturaleza se sitúa así en el

17 Hegel utiliza el concepto de “automovimiento” para describir la transformación interna de la segunda naturaleza (cf. Hegel 2010b 73).

18 Cabe preguntarse si esto también ocurre con los niños pequeños. Pero una descripción adecuada de lo que hacen los niños pequeños tiene que captar la forma en que “enseñan” a los demás (a otros niños y a los adultos, también) y a sí mismos.

centro de lo que es la segunda naturaleza. Esto da lugar a una nueva concepción de la segunda naturaleza que puede expresarse en las tres afirmaciones siguientes:

4. Las actividades humanas están intrínsecamente ligadas tanto a la alienación autorreflexiva de lo que toman como primera naturaleza como a la determinación autorreflexiva de su relación con ella.
5. La relación establecida por (4) se realiza en un proceso interminable de autotransformación y autoiniciación.
6. Las estructuras conceptuales son el medio en el que se pueden desarrollar las determinaciones autorreflexivas, de manera que los sujetos que las desarrollan puedan reflexionar sobre ellas.

Como señalé al principio, esta concepción de la segunda naturaleza es de espíritu hegeliano, punto que subrayaré explicando las tres afirmaciones con referencia a la filosofía de Hegel. Llamemos (4) al principio de alienación, (5) al principio de autotransformación y (6) al principio de prácticas de reflexión. En cuanto al principio de alienación (4), la concepción de Hegel del espíritu absoluto nos da una buena base para dar una explicación. Básicamente dice que el espíritu es absoluto en el sentido de que solo es él mismo en su relación con su otro. O para usar otra pieza importante de la terminología de Hegel: el espíritu absoluto supera su alienación.¹⁹ Aplicado al problema de la segunda naturaleza, el argumento es el siguiente: “espíritu” es el concepto que Hegel atribuye a las prácticas histórico-culturales que se determinan a sí mismas. Las prácticas histórico-culturales autodeterminantes son absolutas si no se oponen a la naturaleza y a las capacidades naturales, sino que toman la naturaleza y las capacidades naturales como una dimensión de su propio desarrollo.²⁰ Así, es necesario en primer lugar que los seres de segunda naturaleza aprendan a distanciarse de la naturaleza como de algo que les pertenece. Tienen que pasar por la alienación. Esto ocurre en el proceso de formación de la autocomprensión dentro de las prácticas reflexivas (una primera idea de lo que esto significa se proporcionará en las explicaciones de [5] y [6]).

Una vez establecida una estructura de alienación, es posible que los seres de segunda naturaleza capten la naturaleza como algo ajeno a las prácticas histórico-culturales y, a la vez, como idéntico a ellas. Para ilustrar esto, consideremos que, dentro del espacio conceptual, siempre se puede reflexionar (críticamente) sobre el hecho de que los conceptos son inadecuados para describir algún individuo, objeto, propiedad,

19 Véase el capítulo “El conocimiento absoluto” en Hegel 2010b.

20 Consideremos la famosa afirmación de Hegel: “Tal otro, determinado como otro, es la naturaleza física; ésta es lo otro del espíritu” (Hegel 1956 153 [traducción modificada]).

acontecimiento, etc. (pensemos en casos paradigmáticos como los resultados experimentales en las ciencias naturales que no se ajustan a las teorías establecidas o las experiencias estéticas). Dentro de una práctica conceptual que ha superado la alienación, los elementos de la primera naturaleza pueden afectar al modo en que se forman los conceptos. Así, la (primera) naturaleza no es solo un espacio permeado por las estructuras conceptuales, sino que se entiende como algo que puede funcionar como una fuerza capaz de alterar las estructuras conceptuales, en la medida en que no puede ser completamente subsumida por ellas. Dicho brevemente, la concepción hegeliana ofrece una concepción más sólida de la naturaleza primera que la concepción kantiana. Sin embargo, es importante señalar que la versión hegeliana no se limita a oponer la naturaleza a las estructuras conceptuales. Más bien, define las prácticas conceptuales de tal manera que la naturaleza puede entenderse como una fuerza de resistencia. Esto permite ver fácilmente que la naturaleza puede ser tomada como *idéntica* a las prácticas histórico-culturales. Según Hegel, esta identidad debe entenderse como resultado del efecto crítico que la naturaleza tiene sobre las prácticas histórico-culturales. Así, pertenece a estas, al menos de tres maneras: en primer lugar, como espacio de experiencia y acción; en segundo lugar, en cuanto que provoca un desarrollo de las estructuras conceptuales de la manera descrita anteriormente; y, en tercer lugar, en cuanto que tiene una historia que ha de ser captada a través de la relación entre la naturaleza y las prácticas histórico-culturales. Aunque la naturaleza no es ni historia ni cultura, es un espacio que las prácticas histórico-culturales toman como propio.

El concepto de espíritu absoluto de Hegel implica una reconciliación entre la razón y la naturaleza diferente a la articulada por la concepción kantiana de la segunda naturaleza. La reconciliación hegeliana no se basa en la idea de que la razón y la naturaleza están inextricablemente unidas, sino en la idea de que la razón se constituye relacionándose con la naturaleza. Es decir, la razón se constituye diferenciándose de la naturaleza y encontrándose en ella. La reconciliación se basa en el proceso de alienación de la razón respecto a la naturaleza. Hegel sostiene que solo mediante su alienación de la naturaleza es posible la identificación de la razón con la naturaleza. Esto tiene como consecuencia que la reconciliación de la razón y la naturaleza solo puede realizarse en un proceso. Esto nos lleva a (5).

El principio de autotransformación (5) articula el cambio más importante que conlleva la concepción hegeliana de la segunda naturaleza.²¹

.....
 21 Para una explicación de la filosofía de Hegel que articula aspectos importantes del principio en cuestión cf. Pinkard 2012.

Las determinaciones autorreflexivas (autocomprensiones) que la razón produce se desarrollan en un proceso continuo. Este proceso es a su vez el resultado de una transformación del proceso de la experiencia, que Hegel caracteriza como “camino de desesperación” (Hegel 2010b 149). El proceso de la experiencia es un camino de desesperación porque las determinaciones que el sujeto consciente quiere mantener como estables son negadas una y otra vez. Así, en su camino de desesperación, el sujeto consciente experimenta un proceso de transformación constante. A través de este proceso, el sujeto consciente se vuelve autoconsciente de tal manera que aprende a iniciar el proceso de transformación fuera de sí mismo. Si el sujeto es consciente de sí mismo, no solo experimenta transformaciones al ver negadas sus concepciones, sino que realiza transformaciones por sí mismo (piénsese, por ejemplo, en el proceso histórico de la ilustración en general o en los procesos de conversión religiosa individual). Esta explicación nos permite comprender la consecuencia última de lo que afirma el principio de alienación (4): los sujetos son capaces de relacionarse con lo que les es ajeno como, por un lado, ajeno a ellos y, por otro, como idéntico a ellos. Pero esto solo es posible si han adquirido la capacidad de autotransformación. La identidad del sujeto autoconsciente es el resultado del “trabajo de lo negativo” (Hegel 2010b 18). Con su noción de un sujeto que supera este camino de desesperación, Hegel da a entender que dicha transformación no da lugar a una segunda naturaleza como estado en el que se termina la transformación. De hecho, la transformación es una dimensión esencial de la segunda naturaleza. Las prácticas de iniciación y educación por las que pasan los niños no se encuentran en el límite de la segunda naturaleza, sino en el centro de la misma. Como dice claramente Hegel, la educación debe entenderse como una práctica que los sujetos o las culturas desarrollan para sí mismos.²² Así, las autocomprensiones que desarrollan los sujetos conscientes de sí mismos se producen mediante prácticas de autoiniciación.

A primera vista, la autoiniciación suena paradójica. La autoiniciación parece implicar que uno ya ha alcanzado las capacidades que quiere adquirir a través de la propia iniciación. Pero esto es un malentendido, un punto que se aclara al examinar críticamente uno de los principios de la concepción kantiana, a saber, el principio precedente (1). La concepción kantiana presupone que la iniciación debe concebirse como la transferencia de capacidades ya establecidas en una tradición. Según este presupuesto, tiene sentido afirmar que toda iniciación se basa en algo que ya está establecido. Pero este presupuesto es cuestionable. La

.....
 22 Véase el capítulo sobre la *Bildung* en Hegel 2010b; para una interpretación sistemática cf. Bertram 191-220.

iniciación puede concebirse fácilmente de otra manera. Pensemos en el caso en el que intento enseñarme a mí mismo a tocar el piano y repito ejercicios que me parecen útiles para entrenar técnicas específicas. Mi práctica está orientada al desarrollo de capacidades que me gustaría ver realizadas en el futuro. Pero como muchos sabemos, lo que pretendemos al entrenarnos en instrumentos como el piano no es algo que la repetición pueda garantizar. Mi autoiniciación en el piano no es una realización de las capacidades que ya tengo. Es una proyección de mí mismo en el futuro: de mí mismo como poseedor de capacidades de las que actualmente no sé nada. Al iniciarme de este modo, me comprometo a un futuro abierto al proyectarme como una cierta persona.

Es importante entender esa vinculación a un futuro abierto en el sentido en que lo entiende Heidegger: un sujeto se constituye como unidad al ser constitutivamente incompleto (*cf.* Heidegger 1987 § 48). La vinculación a un futuro abierto no es un compromiso de un sujeto que ya esté completo. Es un compromiso que me convierte en sujeto. Pero como el proceso de ser sujeto está ligado a la apertura del futuro, nunca puede completarse.²³ Entendida así, la situación del adulto puede ponerse en analogía con la del niño. La autoiniciación no está arraigada en una subjetividad ya completamente constituida. Por el contrario, es una dimensión esencial del ser sujeto. La autoiniciación debe entenderse como la realización de determinaciones por las que los seres humanos se vinculan a su propio futuro abierto, de modo que estas determinaciones están constitutivamente ligadas a la indeterminación. Al realizar los proyectos a los que se comprometen, los seres humanos se exponen a la indeterminación, ya que no pueden determinar totalmente el resultado de sus proyectos. Concebida de este modo, la autoiniciación ya no aparece como una idea paradójica.

Por último -aunque no por ello menos importante- está el principio de las prácticas de reflexión (6): para Hegel, al igual que para Kant, los procesos de transformación esenciales para la segunda naturaleza están intrínsecamente conectados con la conceptualidad. Hegel explica una vez más la conexión en cuestión con su concepto de espíritu absoluto. Sostiene que los procesos de autotransformación presuponen prácticas de reflexión a través de las cuales se pueden formar autocomprensiones y articular transformaciones (*cf.* Pinkard 1994). Hegel especifica tres prácticas de reflexión: el arte, la religión y la filosofía (*cf.* Hegel 2010a §§ 556-577). Según Hegel, estas prácticas de reflexión son la condición de posibilidad de lo que se desarrolla a partir de los procesos

.....
23 No estoy de acuerdo con Robert Pippin, quien considera que Hegel entiende la subjetividad como un estado de un individuo dentro de una comunidad y como un estado que puede ser completado (*cf.* Pippin 2000 162-163).

de autotransformación. Para el presente propósito, no voy a entrar en cómo Hegel define las tres prácticas de reflexión y sus diferencias, ni quiero ocuparme de por qué y en qué sentido Hegel considera que la filosofía es la práctica de reflexión más elevada -al menos en cierto modo-. Mi única preocupación radica en el hecho de que Hegel define la filosofía como algo que está esencialmente relacionado con las estructuras conceptuales. Al destacar el papel específico de la filosofía, Hegel afirma que las prácticas conceptuales en las que el concepto “se conoce a sí mismo como concepto” son esenciales para las prácticas de autotransformación que conlleva el principio mencionado (Hegel 2010b 867). Estas prácticas tematizan las estructuras conceptuales como tales. Para Hegel, tal tematización es la condición de posibilidad de una revisión de las estructuras conceptuales. Y tal revisión de las estructuras conceptuales es la condición de posibilidad para articularse en las propias prácticas de autotransformación. La idea de que las estructuras conceptuales pueden ser revisadas distingue la mera transformación de la autotransformación. Las meras transformaciones que nos ocurren suelen estar provocadas por el mundo. La resistencia de los objetos nos hace alterar nuestros planes o cambiar nuestros conceptos. Por el contrario, la autotransformación es la que llevamos a cabo con respecto a lo que consideramos que somos. Esta autotransformación solo se produce mediante cambios conceptuales realizados a través de prácticas de reflexión. Supone una revisión reflexiva de las estructuras conceptuales (pensemos en: “Pensábamos que la crítica se producía mediante la revisión del pensamiento, pero ahora consideramos que la crítica consiste solo en la resistencia en la calle”). La filosofía es, por tanto, una práctica de reflexión en la que se pueden realizar transformaciones que no se producen por casualidad, sino que son iniciadas y reflexionadas por los sujetos.

En suma, esta concepción hegeliana de la segunda naturaleza concibe la segunda naturaleza como una *tarea*. Según Hegel, la segunda naturaleza siempre permanece inestable y abierta, aunque tenga que ser elaborada de forma concreta una y otra vez. Es inestable porque los procesos de autotransformación siempre pueden interrumpirse, alienarse de sí mismos o congelarse. Y es abierta porque los procesos de autotransformación nunca se completan del todo, sino que -como hemos visto- siempre están orientados hacia un futuro abierto. Las prácticas de autotransformación están esencialmente ligadas a la idea de que la transformación se actualiza en el futuro. Hegel articula la estructura temporal de la transformación con su concepto de especulación. La especulación es el proceso por el cual el ser de alguien o de algo se determina a través de su relación con el futuro, que a su vez se retrotrae

a lo que ha sido el presente.²⁴ Así, la especulación tiene -como varios comentaristas de Hegel han argumentado- una estructura retroactiva (cf. Pinkard 1994): solo desde la perspectiva del futuro se puede decir lo que ha sido una determinación especulativa. Así pues, la estructura retroactiva es la otra cara de la estructura proyectiva que he destacado anteriormente. Hace que el desarrollo de las determinaciones especulativas sea esencial para la concepción hegeliana de lo que es la segunda naturaleza. Por esta razón, la segunda naturaleza no es estable y segura (como sugiere la concepción kantiana), sino que es más bien inestable y siempre cambiante. Esto solo quiere decir que la segunda naturaleza no es una naturaleza que se alcanza como un logro. Más bien, la segunda naturaleza es una tarea.

Una defensa kantiana y una réplica hegeliana

El kantiano podría hacer dos objeciones contra la concepción hegeliana de la segunda naturaleza, que trataré de articular en el espíritu de McDowell:

- La objeción del activismo: la concepción hegeliana de la segunda naturaleza requiere una noción demasiado activa de la cognición humana.
- La objeción del relativismo: la concepción hegeliana de la segunda naturaleza implica una concepción relativista de la racionalidad.

La primera objeción es evidente. Parece que la concepción hegeliana es culpable de violar un aspecto básico de la idea de segunda naturaleza, a saber, que el ser humano es un ser finito. Si la concepción hegeliana afirma que la segunda naturaleza es un proceso interminable de autotransformación, entonces parece dotar al ser humano de capacidades infinitas. La concepción hegeliana parece implicar una especie de arrogancia metafísica.

Pero la objeción no es convincente. Ciertamente, podría admitir el hegeliano, la concepción kantiana de la segunda naturaleza tiene razón al afirmar que los seres humanos son finitos y que la forma en que se estructura el mundo no depende de ellos. Pero la justificación que da el kantiano para esta afirmación es errónea. El kantiano sostiene que el mundo no depende de nosotros porque tiene que estar dado a la percepción humana. Esta explicación no es satisfactoria para el hegeliano porque no explica cómo lo dado tiene significado para los seres humanos. El kantiano no tiene por qué negar que lo dado sea relevante para

24 Esta estructura se capta muy bien en la forma en que Hegel explica lo que llama juicio especulativo: “La naturaleza del juicio, o de la proposición en general, que encierra dentro de sí la diferencia de sujeto y predicado, es destruida por la proposición especulativa y la proposición de identidad en la que se convierte la primera contiene el contragolpe a aquella relación” (Hegel 2010b 125).

aquellos a los que está dado. Pero la concepción de lo dado no explica por sí sola la relevancia en cuestión. El kantiano tiene que explicar separadamente por qué algo es importante para los seres humanos.²⁵

La separación entre la explicación de lo que limita a los seres humanos y la explicación de lo que les importa²⁶ es justo lo que la concepción hegeliana pretende superar. Explica que los seres humanos no pueden determinar totalmente el futuro abierto con el que sus compromisos están constitutivamente relacionados. La posición hegeliana se justifica por su toma de conciencia de lo que no depende de los seres humanos. En contraste con la noción de McDowell de la experiencia como algo que reconstituye las capacidades humanas de segunda naturaleza y las estructuras conceptuales, el hegeliano afirma que lo que está fuera del control de los seres humanos simplemente va más allá de su alcance. Lo que no depende de los seres humanos no puede, en principio, ser dominado por ellos y, por tanto, no los afirma en sus capacidades. Esto es el futuro abierto. Desde la perspectiva del hegeliano, el ser humano no está limitado por cómo es el mundo. Más bien está limitado por las relaciones vinculantes que mantiene con el futuro.

Si uno sigue el camino kantiano, termina con una elección problemática. O bien se concibe al ser humano como limitado por lo que se le da en la experiencia (pero en este caso hay que suscribir la doctrina kantiana de la cosa en sí); o se concibe lo que se da en la experiencia como algo simplemente familiar para los seres humanos (como hace McDowell por buenas razones): en este caso, uno no capta la finitud del ser humano.²⁷ La bifurcación revela cómo la objeción kantiana a la concepción hegeliana se vuelve contra sí misma. Con la idea de autotransformación, la concepción hegeliana ofrece una mejor explicación

25 Esto es evidente por el modo en que la filosofía crítica de Kant distingue entre las cuestiones de la filosofía teórica y las cuestiones de la filosofía práctica, es decir, por el modo en que la *Crítica de la razón pura* difiere de la *Crítica de la razón práctica*. Solo esta última ofrece una explicación de cómo las cosas pueden ser significativas para los seres humanos. La *Crítica del juicio* de Kant puede leerse como un intento insuficiente de cerrar la brecha entre la explicación de lo dado, por un lado, y la explicación de la relevancia, por otro.

26 Es importante ver que McDowell no puede aceptar esta separación de explicaciones, que sin embargo hace, porque su posición se refiere principalmente a cómo el mundo está impregnado de conceptos y virtudes éticas. Véase McDowell 1996 78-84.

27 Esto pone de manifiesto que la distinción más destacada en el pensamiento de McDowell, a saber, la existente entre el mito de lo dado y la teoría de la coherencia (véase McDowell 1996, cap. 1), es problemática. Hace que parezca que la limitación del ser humano tiene que ser pensada de tal manera que no implique la idea de límites en los principios. Pero esta es una consecuencia que no debemos aceptar. El ser humano está limitado por los principios. Podemos evitar las consecuencias de este relato, que McDowell critica con razón, si no explicamos la limitación en términos de lo dado.

de la segunda naturaleza que da cuenta más adecuadamente de la finitud del ser humano.

La segunda objeción se deriva de la atención que presta Hegel a las prácticas histórico-culturales. Mientras que Kant concibe la racionalidad de una manera más o menos ahistórica, Hegel piensa que está enraizada en las prácticas histórico-culturales. Esta diferencia se refleja en las respectivas concepciones de la segunda naturaleza. La concepción kantiana presenta la práctica humana como algo estabilizado por su segunda naturaleza.²⁸ En cambio, la hegeliana presenta la segunda naturaleza como un espacio en constante cambio. Así, parece que la concepción hegeliana relativiza la racionalidad. El kantiano subraya que la racionalidad siempre subyace y precede a la práctica humana y, por tanto, sospecha que el hegeliano pasa por alto este punto.

En otras palabras, el kantiano sospecha que la concepción hegeliana no capta el aspecto normativo de la racionalidad y que solo la concepción kantiana es capaz de hacerle justicia explicando la racionalidad como algo sin lo cual no es posible ninguna actividad humana. Pero la concepción kantiana se basa en la problemática suposición de que uno termina necesariamente con un relato relativista de la racionalidad si uno permite que la racionalidad pueda cambiar con el tiempo. La crítica de Kant a Hume fue similar y le llevó a desarrollar su propia concepción trascendental de la racionalidad.

Pero, una vez más, el argumento kantiano se vuelve contra sí mismo. Si se entiende la racionalidad como el marco inmutable de la existencia humana, uno se ve ante todo incapaz de explicar cómo la racionalidad tiene algún contacto con el mundo. Además, nos vemos obligados a concebir la racionalidad de forma relativista. Al fin y al cabo, si la racionalidad es una forma estable en el tiempo, por definición no se ve afectada por cómo es el mundo. Si el mundo fuera diferente, las estructuras racionales serían, sin embargo, las mismas. En este sentido, la concepción kantiana considera que la racionalidad es indiferente al modo en que está constituido el mundo. Si esto es cierto, entonces hay que explicar (como hace Kant) cómo la racionalidad forma el mundo; hay que evitar tomar el mundo como algo que en sí mismo da forma a la racionalidad. Este movimiento kantiano nos lleva a la segunda parte del argumento: si uno afirma que la racionalidad forma el mundo, entonces uno toma una perspectiva del mundo que es relativa a la racionalidad.²⁹ Uno acaba diciendo algo que no quería decir en absoluto:

28 Robert Pippin ofrece una imagen similar con su explicación de cómo instituímos como colectivo las normas por las que nos regimos. Aunque Pippin sugiere que se basa en Hegel, su imagen es de espíritu profundamente kantiano (cf. Pippin 2003).

29 Para una explicación instructiva de la crítica de Hegel a Kant a este respecto, véase Sedgwick 2012 70-97.

la postura racional frente al mundo es dependiente de la racionalidad que forma el mundo.

A diferencia del kantiano, el hegeliano no toma la racionalidad como un fondo inmutable de prácticas humanas. Pero eso no significa que el hegeliano abogue por el relativismo. Más bien, el objetivo de Hegel es superar los problemas inherentes a la comprensión kantiana de la racionalidad. La lección que extrae de Kant es que la racionalidad tiene que explicarse a través de la relación del ser humano con la primera naturaleza, o el mundo. La concepción kantiana corre el peligro de concebir las prácticas humanas como un giro sin fricción en el vacío (por utilizar la evocadora frase de McDowell). Por el contrario, la concepción hegeliana pretende entender la racionalidad como constitutiva de las prácticas humanas y como algo que refleja las interacciones del ser humano con la primera naturaleza o el mundo. Y sostiene que esto requiere que no entendamos la racionalidad como algo estático. Para el hegeliano, la racionalidad no es un conjunto de reglas fijas que se aplica a diversas situaciones, acontecimientos u objetos. Según Hegel, la racionalidad se desarrolla en correlación con las prácticas dentro del mundo. Esto no significa que la racionalidad sea relativa y que proliferen diferentes formas de racionalidad. Más bien, la renovación constante crea un contexto que tiene validez universal y que, sin embargo, está ligado a las especificidades históricas. Llegados a este punto, es importante recordar que la concepción hegeliana considera que las autotransformaciones están ligadas a un futuro abierto. Ese futuro abierto correlaciona el proceso por el que los seres humanos forman su autocomprensión como criaturas pensantes con la forma en que piensan y actúan dentro del mundo. Un resumen preliminar de la respuesta hegeliana es el siguiente: la racionalidad es el proceso de orientar las propias prácticas hacia una autocomprensión de uno mismo como criatura pensante, una autocomprensión que se forma en correlación con la forma en que uno piensa y actúa dentro del mundo.

La dimensión temporal de la noción hegeliana de racionalidad se aclara cuando se considera la estructura retroactiva de su afirmación de que la racionalidad está ligada al futuro. La forma temporalmente condicionada en que los seres humanos desarrollan una comprensión de sí mismos está constituida por una serie de determinaciones a través de las cuales ellos refieren al mundo. Pero esta exploración nunca termina *hic et nunc*. Es un proceso que siempre está orientado hacia el futuro. A través de este proceso, las autocomprensiones en cuestión están vinculadas a lo que acabarán siendo, y lo que acabarán siendo es y será informado por las interacciones (futuras) del sujeto con cómo es el mundo. Dado que resultan del proceso de autotransformación, las autocomprensiones están determinadas por lo que habrán sido en el

futuro.³⁰ De este modo, la naturaleza primera o el mundo mismo se convierten en parte de cómo los seres humanos determinan cómo se entienden a sí mismos. Al estar situados en un proceso continuo, las autocomprensiones de los seres humanos nunca son fijas. Su contenido específico está ligado a sus futuras revisiones. Estas revisiones mostrarán la verdad de lo que son las autocomprensiones. Así, un segundo resumen del concepto hegeliano de racionalidad podría ser el siguiente: la racionalidad es el proceso por el cual las prácticas dentro del mundo reciben una orientación por medio de autocomprensiones que están -a través de un proceso continuo de autotransformación- ligadas a un futuro abierto.

Tal es la contrapartida hegeliana a las objeciones kantianas. Es significativo para este alegato en favor de una concepción hegeliana de la segunda naturaleza que, según ella, la racionalidad tiene que ser entendida como una empresa reflexiva y crítica.³¹ Es crucial para la concepción hegeliana que la segunda naturaleza, como proceso ligado a un futuro abierto, no es segura. Siempre puede coagularse, alienarse de sí misma o interrumpirse. Estas posibilidades imprimen a la reflexión y la crítica una incertidumbre específica definida por el hecho de que el éxito de la reflexión y la crítica no está garantizado por la forma de la propia racionalidad. Las prácticas reflexivas y las prácticas críticas son precarias en sí mismas. Como la segunda naturaleza, siempre pueden fallar. Por ello, desarrollar prácticas que abran espacio a la reflexión y a la crítica es una de las tareas a las que nos enfrenta nuestra segunda naturaleza.³²

.....
30 Es esclarecedor contrastar esta noción hegeliana de autocomprensión con el concepto de autoconcepciones que Robert Brandom atribuye a Hegel. Brandom afirma que las autoconcepciones deben entenderse según el modelo de las prácticas rituales de los samuráis. Dado que las autoconcepciones son la esencia de lo que es un ser humano, es posible que, según Brandom, sea necesario sacrificar la vida por lo que uno es (cf. Brandom 129-30). Pero Hegel no afirma que las autoconcepciones sean la esencia del ser humano. Más bien, su posición dice que el ser humano no tiene esencia y que las autoconcepciones nunca se completan. Brandom hace parecer que las autoconcepciones son algo de lo que el ser humano puede disponer. Esto es contrario a la concepción de Hegel, según la cual las autocomprensiones son elementos constitutivos de los procesos de autotransformación.

31 Brandon Boyle argumenta de forma convincente que la invocación de McDowell a la segunda naturaleza necesita una explicación de la *Bildung*, que puede ser proporcionada apoyándose en la *Bildungsroman*. Creo que el argumento de Boyle nos enseña que la concepción hegeliana puede ayudarnos a entender que la reflexión y la crítica son aspectos importantes de la racionalidad, pero que no pueden darse por sentados. Desarrollar prácticas que abran espacio a la reflexión y la crítica es una de las tareas a las que nos enfrenta nuestra segunda naturaleza (cf. Boyle).

32 Agradezco a dos revisores anónimos sus valiosos comentarios sobre una versión anterior del texto y a Adam Bresnahan sus útiles revisiones del mismo.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. "The Idea of Natural History." *Telos* 60 (1984): 111-124.
- Bauer, Nathan. "A Peculiar Intuition: Kant's Conceptualist Account of Perception." *Inquiry* 55.3 (2012): 215-237.
- Bertram, Georg W. *Hegel's "Phänomenologie des Geistes."* Ein systematischer Kommentar. Reclam, 2017.
- Boyle, Brandon. "The Bildungsroman after McDowell." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69.2 (2011): 173-184.
- Brandom, Robert. "The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution." *Philosophy & Social Criticism* 33.1 (2007): 127-150.
- Griffith, Aaron M. "Perception and the Categories: A Conceptualist Reading of Kant's Critique of Pure Reason." *European Journal of Philosophy* 20.2 (2012): 193-222.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. Primera parte.* Traducido por Augusta y Rodolfo Mondolfo. Librería Hachette, 1956.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Aesthetics: Lectures on Fine Art.* Translated by Thomas Malcolm Knox. 2 vols. Oxford University Press, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "Filosofía del espíritu." *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Traducido por Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, 2010a. 431-605.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu.* Editado y traducido por Antonio Gómez Ramos. Universidad Autónoma de Madrid / Abada, 2010b.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo.* Traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Herder, Johann Gottfried. *Treatise on the Origin of Language. Philosophical Writings.* Translated by Michael N. Foster. Cambridge University Press, 2002. 65-164.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* Cambridge University Press, 1999.
- Larmore, Charles. "Attending to Reasons." *Reading McDowell.* Edited by Nicholas Smith. Routledge, 2002. 193-208.
- McDowell, John. *Mind and World.* 2ª edición. Harvard University Press, 1996.
- McDowell, John. "How Not to Read 'Philosophical Investigations': Brandom's Wittgenstein." *The Engaged Intellect: Philosophical Essays.* Harvard University Press, 1998a. 96-111.
- McDowell, John. "Two Sorts of Naturalism." *Mind, Value, and Reality.* Harvard University Press, 1998b. 167-197.
- McDowell, John. "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism." *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer.* Edited by Jeff Malpass, Ulrich Arnsward and Jens Kertscher. Massachusetts Institute of Technology Press, 2002. 173-194.
- McDowell, John. "Self-Determining Subjectivity and External Constraint." *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars.* Harvard University Press, 2009. 90-107.

- Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge University Press, 1994.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford University Press, 2012.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press, 1989.
- Pippin, Robert. "What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?" *European Journal of Philosophy* 8.2 (2000): 155-172.
- Pippin, Robert. "Recognition and Reconciliation. Actualized Agency in Hegel's Jena Phenomenology." *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Edited by Bert van den Brink and David Owen. Cambridge University Press, 2003. 57-78.
- Sedgwick, Sally. *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*. Oxford University Press, 2012.
- Wright, Crispin. "Human Nature." *Reading McDowell*. Edited by Nicholas Smith. Routledge, 2002. 140-159.
- Wood, Allen W. "Kant and the Problem of Human Nature." *Essays on Kant's Anthropology*. Edited by Brian Jacobs and Patrick Kain. Cambridge University Press, 2003. 38-59.