

DE DESCARTES A HEGEL (Y VUELTA):

Sobre el origen y actualidad teórica
del idealismo absoluto

Héctor Ferreiro

El cogito revisitado

1. Descartes es quien en la historia de la filosofía explicita por vez primera el carácter enteramente ideal de la conciencia humana. El argumento principal que lleva a Descartes a esta tesis es el del sueño. Lo que parece predominar en el tratamiento cartesiano del sueño es su rol en el contexto de una argumentación escéptica contra el alcance del conocimiento en general: el sueño, dice así Descartes, no nos permite afirmar con “certidumbre metafísica” (*certitude métaphysique*) que lo que conocemos es real.¹ “¿Cómo sabremos —pregunta Descartes en la Cuarta Parte del *Discurso del Método*— que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son falsos y que no lo son los que tenemos despiertos, si muchas veces sucede que aquéllos no son menos vivos y expresos que éstos?”² En el

¹ AT VI, 38 [René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, eds. Charles Adam y Paul Tannery, ed. rev., C.N.R.S. y J. Vrin, París, 1964-1976, t. 6, p. 38)].

² AT VI, 38: Car d’où sçait on que les pensées qui viennent en songe sont plutost fausses que les autres, vù que souuent elles ne sont pas moins viues & expresses? [NB.: Citamos el texto de Descartes con la ortografía original que figura en AT.]

trasfondo inmediato de este tratamiento del sueño está la cuestión de la *certeza*, que es la preocupación central del escepticismo. Ahora bien, la cuestión de cómo estar seguros de que los contenidos que pensamos cuando creemos estar conociendo en ellos cosas reales son, efectivamente, cosas reales y no meros contenidos mentales, es un aspecto en última instancia secundario en el contexto específico de la filosofía de Descartes — y sobre todo lo es en el de su *Wirkungsgeschichte* posterior. El aspecto teóricamente más relevante del argumento del sueño en el pensamiento de Descartes reside en que el mismo elimina la evidencia sensible como *criterio de realidad* de los contenidos de nuestras percepciones, es decir, en otros términos, que invalida el intuicionismo empírico. En efecto, el sueño muestra que, dado que le negamos retroactivamente existencia real a lo que soñamos, aquello que fundamenta que pensemos que los objetos de los que somos conscientes en la vigilia son cosas reales no puede ser que *sentimos* que son reales, precisamente porque ese sentimiento acompaña a los contenidos de la vigilia *no menos que* a los de los sueños. Sentir que *algo* es real y que eso *sea* real son así, pues, dos asuntos completamente diferentes. La percepción pierde con Descartes el privilegio epistémico que se le había atribuido antes de él y deviene un *pensamiento* más. En la exacta medida en que la percepción se convierte en un pensamiento, queda explicitado el carácter ideal de su contenido y, con ello, la intrínseca idealidad del pensamiento en general, puesto que no hay ahora ya más un acto peculiar de pensamiento que, a diferencia de todos los demás, ponga inmediatamente en contacto al pensamiento con lo que no es él.

Sobre la base del fenómeno aparentemente trivial del sueño, Descartes elimina, pues, a la percepción como criterio de realidad y, en su reverso, pone de manifiesto la idealidad estructural de la subjetividad humana. La idealidad ahora explícita de la actividad de conocimiento replantea bajo una luz completamente nueva la relación entre el pensamiento y la realidad, toda vez que no hay ya más un acto de pensamiento cuyo objeto sea una cosa real por el solo hecho de ser el contenido de ese acto. Es precisamente en este nuevo contexto donde queda planteado por primera vez expresamente el problema del carácter a primera vista representacional del

conocimiento, pues, por un lado, tenemos contenidos determinados en nuestro pensamiento —los objetos de nuestros actos cognitivos—, y, por el otro, la eventual realidad extramental de los mismos en cuanto *cosas*, realidad que no se deja ahora ya más identificar con el *contenido* de un acto cognitivo particular. El pensamiento y la realidad quedan así separados como dos extremos enfrentados, como “mente” y como “mundo”; todo el problema gira en adelante en torno a la reconstrucción de la identidad de sus respectivos contenidos en el acto de conocimiento, identidad que la teoría clásica del conocimiento simplemente otorgaba cuando, por ejemplo, afirmaba que el sensible en acto y lo sentido en acto son uno y lo mismo.³

2. La novedad principal de la filosofía cartesiana reside así en que el espíritu humano debe reconstruir su concepción acerca de los problemas fundamentales de la filosofía desde el carácter representacional de la actividad de conocimiento. El carácter en primera instancia representacional de la actividad cognitiva pareciera implicar a su vez una concepción *representacionista* de los contenidos de los actos cognitivos, según la cual dichos contenidos se relacionarían sólo mediatamente con las cosas del mundo real fuera de la mente. En el caso específico de la filosofía de Descartes, tendríamos así, por un lado, al *cogito*, es decir, a la mente, y, por el otro, a la *res extensa*, es decir, al mundo. Ahora bien, de lo que Descartes propiamente toma conciencia es de que *todo* contenido que el sujeto conoce es una modificación de su actividad de pensar; la diferencia, según esto, no se plantea entonces entre pensamiento y extensión, sino, en rigor, entre pensamiento y *realidad*. Si esto es así, la contraposición que queda establecida a partir de Descartes no es entre *res cogitans* y *res extensa*, sino entre *cogitatio*, por un lado, y *res* en general (*cogitans*, *divina* y *extensa*), por el otro. La fórmula del *cogito* cobra desde esta perspectiva un sentido nuevo, pues debería ser entendida como la atribución de realidad al contenido del pensamiento *que se piensa a sí mismo*. Según esto, “*cogito ergo sum*” debería ser leído primariamente como

³ Cf. Aristóteles, *De Anima* III 2, 425 b27-28 [Aristote, *De l'ame*, ed. A. Jannone, traducción y notas E. Barbotin, Les Belles Lettres, París, 1966, p. 70].

“cogito ergo sum *res cogitans*”; dicho más claramente: al igual que los restantes contenidos —al igual que todo contenido posible—, para Descartes el pensar que se piensa sería él *también*, en cuanto objeto para sí mismo, una representación en primera instancia sólo subjetiva, una *cogitatio*; en esta exacta medida, la *existencia* del pensar, es decir, el que el pensamiento exista en el universo como una *cosa* —como *res*— *tampoco* estaría dado inmediatamente en el mero pensamiento de sí mismo. El *cogito* no debería, pues, ser considerado como una proposición tautológica o analítica —la del “soy” en cuanto inmediatamente implicado en el “pienso”— que habría sido formulada por Descartes en forma ambigua como una inferencia, sino realmente como una argumentación o inferencia en sentido propio, a saber: la que va del pensar en cuanto representación subjetiva (*cogito*) a la existencia del contenido de esa representación en cuanto cosa real (*res cogitans*)⁴: la conclusión de esta inferencia —inferencia que a ojos de Descartes, que suscribe un intuicionismo lógico, es intuitivamente evidente⁵— no es otra que la existencia

⁴ La literatura secundaria dedicada a analizar el sentido de la fórmula “cogito ergo sum” es entretanto casi inabarcable; una exposición resumida de algunas de las principales variantes de interpretación puede encontrarse en Hartmut Brands, *Cogito ergo Sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Alber, Freiburg im Breisgau, 1982 y en Peter Markie, “The Cogito and its importance”, en *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 140-173. Al debate tradicional, el cual gira principalmente en torno a si el cogito es una *intuición* o una *inferencia*, se ha sumado en las últimas décadas la interpretación propuesta por Jaako Hintikka del cogito como una *performance*. Jaako Hintikka, “Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?”, en *The Philosophical Review* 71, 1962, pp 3-32; cf. Fred Feldman, “On the performatory interpretation of the cogito”, en *Philosophical Review* 82, no. 3, 1973, pp. 345-363. La interpretación del cogito que proponemos en el presente artículo se ubica, en términos generales, dentro del grupo de las interpretaciones inferencialistas, pero su novedad respecto de éstas es que asigna un rol central a los compromisos *ontológicos* del “sum” contenido en la fórmula cartesiana.

⁵ Cf. Stephen Gaukroger, *Cartesian Logic: An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 51; Stephen Gaukroger, “Descartes' Conception of Inference”, en *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Essays in honour of Gerd Buchdahl*, ed. R.S. Woolhouse, Kluwer, Dordrecht, Boston y Londres, 1988, p. 117; Jean-Luc Marion, “Cartesian metaphysics and the role of the simple natures”, en *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 119 y 127; Charles Larmore, “Descartes' Psychologistic Theory of Assent”, en *History of Philosophy Quarterly* 1, no. 1, 1984, pp. 61-74 (esp. pp. 62 y 65); André Bourassa, “Descartes et la connaissance intuitive”, en *Dialogue* 6, no. 4, 1968, pp. 539-554.

real del pensar consciente en cuanto objeto de su propia reflexión sobre sí. En la medida en que es un contenido para sí mismo, el pensamiento es para Descartes una representación que esta vez, sin embargo, a diferencia de las demás, implica la existencia del contenido representado. Se trata así, pues, de un argumento que transita de un contenido —el pensar— a otro —la existencia del pensar—; de una auténtica derivación de una conclusión —la existencia— a partir de una premisa —las determinaciones que definen la actividad de pensar como contenido representable por el mismo pensamiento. La condición de posibilidad de esta particular inferencia es precisamente el dualismo general de representación subjetiva y existencia extramental que establece el argumento del sueño al anular toda forma de intuicionismo perceptual, es decir, tanto en lo que respecta a la conciencia de los objetos sensibles (mundo) como en lo que respecta a la autoconciencia empírica (yo). El *ergo* en la fórmula del *cogito* sería entonces el signo explícito de que para Descartes dicho dualismo afecta no menos al pensar en cuanto contenido para sí mismo que a cualquier otro contenido del pensar. En otros términos: la actividad de pensar que se ha puesto a sí misma como objeto es un objeto cuya existencia esa actividad misma no puede negar, es decir, no puede reducir nuevamente a un mero objeto intencional de sí misma. Con esto queda dicho que la autoconciencia, a diferencia de todo otro contenido, no sólo contiene tautológicamente su propia presencia intencional o representacional, sino también inferencialmente su propia existencia real. Este carácter excepcional y único de la autoconciencia humana respecto de todos los demás contenidos de conocimiento es precisamente lo que, según Hegel, fue por primera vez advertido en la historia de la filosofía por Descartes.⁶

⁶ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, eds. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, t. 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* [= W20], 120: Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. / W20, 130: Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. (...) Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an,

La unidad fundamental mente-mundo

1. El pensar al que Descartes llega al final del proceso de la duda metódica no es, según Hegel, el pensar particular de quien enuncia el *cogito*, sino el pensar *como tal*.⁷ En efecto, la duda metódica consiste en el abstraer *todo* contenido determinado posible; de este modo, al final de este proceso exhaustivo de abstracción el punto de llegada no es el pensar del individuo particular que está realizando la operación de abstracción, sino, en rigor, la autocaptación del pensar *sin más*, su relación enteramente abstracta a sí mismo. La abstracción de la determinidad en general —pues el pensar puede pensar acerca de todo contenido determinado que el mismo no existe más que como una mera modificación del propio pensar— deja al pensar ante sí mismo en cuanto *puro* pensar.⁸ Pero la pura relación a sí mismo es

wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben. - Cf. también W20, 70; W20, 123; W20, 136.

⁷ Cf. W20, 130: Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelheit des Selbstbewußtseins. Der zweite Satz seiner Philosophie [= der Philosophie von Descartes, H. F.] ist daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Wir müssen suchen, was gewiß ist; und das Gewisse ist die Gewißheit, das Wissen als solches in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend. Dies ist das Denken. / W20, 391-392: Cartesius fing an: Cogito, ergo sum; ich denke, so bin ich. Das Sein des Ich ist nicht totes, sondern konkretes Sein, das höchste Sein, das Denken. Denken ist Tätigkeit; diese als Eins, Fürsichseiendes vorgestellt, ist Ich. Ich ist das abstrakte Wissen, das Wissen überhaupt; im Anfang haben wir nur das überhaupt. - Véase asimismo G.W.F. Hegel, *Werke*, ed. cit., t. 8-10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [= Enz (3)], § 76: In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben so genannte unbefangene Metaphysik, das Prinzip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergibt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neueren Zeit als Cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist. In beiden ist behauptet: 1. Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seins des Denkenden, - cogito ergo sum ist ganz dasselbe, [wie] daß mir im Bewußtsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbart sei (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich Principia philosophiae I, 9, daß er unter Denken das Bewußtsein überhaupt als solches verstehe) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin erste (nicht vermittelte, bewiesene) und gewisseste Erkenntnis sei.

⁸ Cf. W20, 127-128: Er [= Descartes, H. F.] hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müsse, drückt er so aus, daß man an allem zweifeln müsse. (...) De omnibus dubitandum est, war der erste Satz des Cartesius, - dies Versenken aller Voraussetzungen und Bestimmungen selbst. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skeptizismus, der sich kein anderes Ziel setzt als das Zweifeln selbst, daß man stehenbleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit

lo que define para Hegel al *ser* (*Sein*). El ser es la positividad como tal de lo real, el haber mismo de lo que hay considerado como tal. Hegel correlaciona así el pensar puro del *cogito* con el ser puro del inicio de la Lógica.⁹ En esta medida, a pesar de que el comienzo de la Lógica hegeliana parece centrarse exclusivamente en la discusión de las categorías del ser y el no-ser, Hegel tematiza allí también el tipo de relación que hay entre el ser y el pensar.¹⁰ De hecho, si se lee

hat, sondern es hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem Vorurteil entsagen - d. h. allen Voraussetzungen, die ebenso unmittelbar als wahr angenommen - und vom Denken anfangen, um erst vom Denken aus auf etwas Festes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen. (...) Unfest ist alles, insofern ich davon abstrahieren kann, d. i. denken; eben reines Denken ist Abstrahieren von allem. / W20, 120: Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt.

⁹ Cf. W20, 132-134: Aber das Denken als Subjekt ist das Denkende, und das ist Ich; das Denken ist das innere Beimirsein, die Unmittelbarkeit bei mir, - es ist das einfache Wissen selbst. Diese Unmittelbarkeit ist aber eben dasselbe, als was Sein heißt. (...) Aber Descartes widerlegt diesen Einwand hier selbst, indem nur das Ich, nicht der sonstige Inhalt festzuhalten ist. Das Sein nur ist identisch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag sein, welcher er will; Ich ist gleich Denken. (...) Und wegen dieser Modifikation kann ich nicht sagen "Ich gehe, also bin ich"; denn von der Modifikation kann ich ja abstrahieren, es ist nicht mehr das allgemeine Denken. Man muß also bloß auf das reine, in diesem Konkreten enthaltene Bewußtsein sehen. Nur wenn ich heraushebe, daß ich darin als denkend bin, so liegt das reine Sein darin; und nur mit dem Allgemeinen ist das Sein verbunden. Es ist ganz leicht, diese Identität einzusehen. Denken ist das ganz Allgemeine, nicht das Besondere; in allem Besonderen ist auch das Allgemeine. Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist das Allgemeine, das reine sich Beziehen auf sich selbst, das reine Einssein mit sich. Die Frage ist nun: was ist das Sein? Da muß man sich aber nicht das Sein eines konkreten Inhalts vorstellen. Sein ist dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit sich; so ist es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken ist. - Véase también G.W.F. Hegel, *Werke*, ed. cit., t. 3: *Phänomenologie des Geistes* [= W3], 427: Oder beide sind nicht zum Begriffe der Cartesischen Metaphysik gekommen, daß an sich Sein und Denken dasselbe ist, nicht zu dem Gedanken, daß Sein, reines Sein nicht ein konkretes Wirkliches ist, sondern die reine Abstraktion, und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit oder das Wesen, teils das Negative des Selbstbewußtseins und hiermit Sein, teils als unmittelbare Einfachheit ebenso nichts anderes als Sein ist.

¹⁰ Cf. G.W.F. Hegel, *Werke*, ed. cit., t. 5: *Wissenschaft der Logik I* [= W5], 82-83: Es [= das reine Sein, H. F.] ist die reine Unbestimmtheit und Leere. - Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. (...) Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und

el inicio de la Lógica en el contexto general del Sistema hegeliano puede afirmarse que la relación entre ser y pensar es en cierto sentido su tema más relevante y rico en consecuencias.

El tratamiento hegeliano del ser y el no-ser como tales tiene el sentido de una *crítica* a esas nociones mediante la explicitación del carácter vacío y contradictorio de su significado respectivo. El objetivo de esa crítica es doble: en primer lugar, poner de manifiesto que el ser y el no-ser se dicen legítimamente sólo acerca de *aquello* que es o no es, es decir, acerca de lo *determinado*, y que es entonces sólo a partir de la determinidad como esas nociones revelan su verdadero significado; en segundo lugar, en la precisa medida en que ofrece la clave para comprender la relación entre el ser sin más y lo determinado en general, el inicio de la *Lógica* de Hegel ofrece los principios básicos de una teoría sobre la relación entre el ser y nuestras concepciones mentales sobre las cosas concretas, es decir, una teoría sobre la relación entre el ser y el pensamiento. En este respecto, la remisión de las nociones de puro ser y nada a la determinidad de la que esas nociones se dicen conduce a la tesis de que absolutizar la diferencia entre ser y no-ser como tales, de modo que no se resuelvan en las cosas concretas, implica diferenciar abstractamente a las cosas tal como serían “en sí mismas” de su conocimiento determinado por la mente humana. La tesis de la unidad del ser y el no-ser implica, por el contrario, que el ser se determina *en sí mismo* hacia las cosas que son. Las cosas concretas resultan ser, según esto, el resultado de la *autofinitización* del ser, puesto que el no-ser que convierte al ser en un ser finito determinado no es externo al ser, sino que se co-

Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. / Enz (3) § 86: Wenn Ich = Ich oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist. / W5, 68: Das reine Wissen, als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden. Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein.“ – Véase asimismo W5, 72; W5, 90-91; W5, 101; Enz (3) § 86 Zus.1; Enz (3) § 87 Zus.; W20, 133-134.

pertenece con él en aquello que es. El mundo real es así el conjunto de entes finitos y determinados que surgen al interior del ser. Ahora bien, en la exacta medida en que para Hegel, según se dijo más arriba, ser y pensar son en cuanto tales idénticos el uno con el otro, aquello que es no se contrapone al pensar del sujeto que lo conoce: la autodeterminación del *ser* en los entes determinados del mundo real es, en su contracara, la autodeterminación del *pensar* de la mente humana en ellos. Desde el momento que el pensar como tal no es diferente del ser como tal, sino tan sólo de los entes determinados, lo que es *ya* está en el pensar desde el primer momento. La diferencia del pensar respecto de lo que es no es, pues, una diferencia abstracta, sino la autodiferenciación del pensar mismo, dado que el pensar se mantiene idéntico a sí mismo en la diferencia de lo que es. A ojos de Hegel, el *cogito* formula justamente esta intrínseca unidad del ser y el pensar, la co-pertenencia radical de ambos.¹¹

¹¹ Cf. W20, 131: Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhängend, ist die Bestimmung des Seins. Ich denke, dies Denken enthält unmittelbar mein Sein; dies, sagt er [= Descartes, H. F.], ist das absolute Fundament aller Philosophie. Die Bestimmung des Seins ist in meinem Ich; diese Verbindung selbst ist das Erste. Das Denken als Sein und das Sein als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich. Dies ist das berühmte Cogito, ergo sum; Denken und Sein ist so darin unzertrennlich verbunden. Diesen Satz sieht man einerseits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Sein geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt: im Denken sei nicht das Sein enthalten, es sei verschieden vom Denken. Dies ist wichtig, aber sie sind unzertrennlich, d. h. sie machen eine Identität aus; was unzertrennlich ist, ist dennoch verschieden: aber die Identität wird durch diese Verschiedenheit nicht gefährdet, sie sind Einheit. / *Enz (3) § 465 Zus.*: Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das *Denken* ist das *Sein*. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen. / *Enz (3) § 389 Zus.*: Aber eben diese Stellung muß als eine unstatthafte erkannt werden, denn in Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält, das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbständigkeit gegen das Immaterielle. Jener Standpunkt der Trennung ist folglich nicht als ein letzter, absolut wahrer zu betrachten. Vielmehr kann die Trennung des Materiellen und Immateriellen nur aus der Grundlage der ursprünglichen Einheit beider erklärt werden. In den Philosophien des Descartes, Malebranche und Spinoza wird deshalb auf eine solche Einheit des Denkens und des Seins, des Geistes und der Materie zurückgegangen und diese Einheit in Gott gesetzt. - Véase asimismo W17, 532 [*Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*]: Das Sein soll verschieden von dem Begriff sein; man glaubt diesen festhalten

Hegel es un autor que ha sido criticado innumerables veces por el carácter abstruso y supuestamente extravagante de su pensamiento. La tesis de la unidad del ser y la nada así como la tesis recién expuesta de la unidad del pensar puro y del ser puro parecen pertenecer a ese tipo de ocurrencias que le habrían valido entonces mercedidamente a Hegel la triste fama de autor de paradojas. Sin embargo, la tesis que Hegel está proponiendo cuando vincula la identidad del puro pensar y del puro ser con el *cogito* cartesiano es de una importancia radical para la filosofía. La operación de negar mentalmente la existencia real de todo contenido que podamos pensar nos deja ante el puro pensar; no se trata del pensar tal o cual contenido, sino del pensar que se piensa a sí mismo como tal; este pensar no puede no pensarse sino como siendo, pues aun cuando el pensar pueda pensar que cualquier otro contenido no existe, debe pensarse a sí mismo como existente como condición necesaria para que pueda estar pensando —como de hecho lo está haciendo— *ese* pensamiento, a saber: que nada de lo que piensa existe. Hegel lee esta circunstancia de la siguiente manera: si se lo considera como tal, el pensar no se distingue del ser como tal —aunque sí de aquello que es¹²—, puesto que aun abstrayendo de

zu können als subjektiven, als endlichen, aber die Bestimmung des Seins ist am Begriffe selbst. Diese Endlichkeit der Subjektivität ist an ihm selbst aufgehoben, und die Einheit des Seins und des Begriffs ist nicht eine Voraussetzung gegen ihn, an der er gemessen wird. (...) Der Begriff hat so das Sein an ihm selbst, er ist selbst dies, seine Einseitigkeit aufzuheben; es ist bloße Meinung, wenn man das Sein vom Begriff entfernt zu haben glaubt. Wenn Kant sagt, man könne aus dem Begriff die Realität nicht herausklauben, so ist da der Begriff als endlich gefaßt. Das Endliche ist aber dies sich selbst Aufhebende, und indem wir so den Begriff als getrennt vom Sein hatten betrachten sollen, hatten wir eben die Beziehung auf sich, die das Sein ist an ihm selber. / W17, 212: Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der Tat auch den Sinn, daß sie sei die Einheit des Begriffs und der Realität. Auch bei Descartes und Spinoza ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Seins, cogito, ergo sum, die absolute Substanz.

¹² Cf. Enz (3) § 88 Zus.: Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sei dem Sein entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indes zunächst zu fragen, was unter dem Sein verstanden werde. Nehmen wir das Sein auf, wie solches die Reflexion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sei dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Sein und dem Denken, kommt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seins und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen und somit nicht zu sagen, der Stein sei als seiender dasselbe, was der denkende Mensch ist.

todo contenido al pensar no le resulta posible pensar que él mismo no existe. Precisamente por esta razón no puede contraponerse lo que hay o existe al pensar como si fueran dos *cosas* diferentes: en la exacta medida en que *lo que es* es una realización particular del ser, es decir, una autodiferenciación del ser, ello mismo es también una autodiferenciación del pensar. Cuando nos concentramos en el pensar como tal vemos que allí no nos sale al encuentro ninguna diferencia con el ser; la diferencia aparece sólo cuando consideramos las cosas determinadas que son, no su ser mismo; pero las cosas que son una autodiferenciación del ser; por lo tanto, el pensar, que es idéntico al ser, acompaña, por así decirlo, al ser en esa autocontracción y autodeterminación hacia las cosas: *en ningún momento se disocian, como si fueran dos entes diferentes, el pensar y el ser, la mente y el mundo*. Los entes ciertamente se diferencian entre sí, pero en la medida en que ser y pensar no difieren el uno del otro la diferencia entre lo que es y el pensar es la misma que la diferencia entre lo que es y el ser, es decir, no es una diferencia abstracta que enfrenta a los términos diferenciados. Ésta es la tesis fundamental que Hegel ve contenida en el *cogito* cartesiano. Pero esta tesis implica también que la separación entre pensar y ser, entre mente y mundo, no es entonces más que el resultado de una operación lógica posterior y retroactiva que tergiversa la primigenia unidad constitutiva de ambos.

2. La tesis hegeliana de la identidad del ser y el pensar no significa, como es en principio el caso en la tesis berkeleyana del *esse est percipi*, que el ser se identifique con el pensar del sujeto singular, sino que lo hace sólo con el pensar considerado sin referencia a contenido alguno, salvo al pensar mismo; el pensamiento, sin embargo, no es propiamente un contenido *particular* del pensar, sino el pensar mismo devenido como tal para sí. La operación de abstracción total que resulta en el *cogito* explicita la co-pertenencia intrínseca de ser y pensar, puesto que, según se expuso, el pensar puede pensar que todo contenido es una mera representación a la que no le corresponde una cosa real del mundo, con excepción del pensar mismo en cuanto objeto para sí mismo: a este puro pensar le resulta imposible separar su propia determinidad de su existencia.

La separación y disociación recíproca de ser y pensar es posible sólo cuando lo que el pensar considera no es el pensar mismo, sino en forma aislada los objetos particulares de pensamiento, es decir, lo que Hegel denomina “representaciones” (*Vorstellungen*).¹³

En las primeras formas de su actividad cognitiva, el espíritu se encuentra en una unidad inmediata y pre-consciente con aquello que lo determina o afecta: el primer acto de conocimiento, esto es, en el lenguaje de Hegel, la sensación (*Empfindung*) o sentimiento (*Gefühl*)¹⁴, es así el puro estar-determinada la mente humana; en el segundo acto, esto es, en la forma general de la intuición (*Anschauung*), comienza la actividad reflexiva de la mente sobre su estar-determinada, sin que todavía ella logre, empero, superar el estado general de unidad y compenetración inmediata con su inicial estar-determinada.¹⁵ En la exacta medida en que en estas primeras formas cognitivas el pensar persiste en la fase de su unidad inmediata

¹³ Cf. Enz (3) § 451: Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Sein ist. – Véase en este sentido también W20, 360-361: Allerdings liegt nicht positiv im Begriff die Bestimmung des Seins; er ist ein Anderes als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Sein als dem Anderen des Begriffs stehen. Wir haben die Vorstellung und eben nicht das Sein; es wird an der Trennung beider festgehalten. Daß hundert mögliche Taler eingebildet etwas anderes sind als hundert wirkliche, dies ist ein so populärer Gedanke, daß nichts so gute Aufnahme gefunden hat als dies, daß aus dem Begriff nicht zum Sein übergegangen werden könnte; wenn ich mir hundert Taler einbilde, so habe ich sie noch nicht. Ebenso populär kann man sagen: das Einbilden muß man bleiben lassen. a) Es ist eine bloße Vorstellung, d. h. das bloß Eingebildete ist unwahr.

¹⁴ En la primera edición de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817), Hegel utiliza en forma indistinta los términos “sensación” (*Empfindung*) y “sentimiento” (*Gefühl*) para referirse a la primera forma cognitiva del espíritu humano – cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). *Gesammelte Werke*, t. 13, ed. Wolfgang Bonsiepen y Klaus Grotzsch, Meiner, Hamburg, 2000, [= Enz (1)], § 369; § 370 Anm., § 372 y § 374). A partir de la *Enciclopedia* de 1827, sin embargo, Hegel destierra de la Psicología la categoría “sensación” y utiliza en adelante en forma exclusiva la de “sentimiento” – cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827). *Gesammelte Werke*, t. 19, ed. Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, Meiner, Hamburg, 1989, [= Enz (2)], §§ 446-448; Enz (3) §§ 446-448.

¹⁵ Cf. Enz (3) §§ 449-450.

consigo mismo, no hay propiamente distinción y separación respecto del ser que le es idéntico; *precisamente por esta razón* aquello que es sentido e intuido se le presenta a la mente *como una cosa del mundo real*. La disociación del contenido pensado respecto del ser y su consecuente *subjetivación* resulta del posterior aislamiento de ese contenido respecto del plexo total de determinaciones en el que el mismo se encuentra en las formas cognitivas del sentimiento y la intuición. Al ser aislado de la totalidad en que ser y pensar están indisolublemente unidos, el contenido se disocia del ser y aparece entonces como un contenido solamente subjetivo, es decir, como un contenido que no forma ya más parte del mundo real; recíprocamente, el mundo queda en ese mismo acto diferenciado de modo abstracto, en cuanto mundo meramente objetivo, del pensar como actividad meramente subjetiva. Cuando es recortado respecto de la totalidad que es el pensar —el cual, en cuanto unidad indivisa del sujeto y el objeto, es siempre ya un “pensar-mundo”— el objeto pensado pierde su pertenencia al mundo y deviene un contenido formalmente ideal, unilateralmente subjetivo.¹⁶ Al estar-determinada la mente humana se escinde *en sí mismo*: por un lado, ese estar-determinado de la mente se presenta como un mundo real y, por el otro, como una *re-presentación* ideal de ese mundo. La disociación de la primigenia unidad del pensar y el ser que define al punto de vista de la forma cognitiva de la representación es para Hegel un momento necesario del proceso de conocimiento, pero ese punto de vista no debe ser absolutizado. Mediante la duda metódica, Descartes ciertamente universaliza en

¹⁶ Véase en este sentido G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, t. 3, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Einleitung und Begriff der Religion*, ed. Walter Jaeschke (Hamburg: Meiner, 1983) [= Rel I], 173-174: Alle anderen konkreten empirischen Dinge sind auch, sind identisch mit sich; dies ist abstrakt ihr Sein als Sein. Dies Sein ist gemeinschaftlich mit mir; ich bin, dieser Gegenstand ist auch. Aber weil er Gegenstand meines Wissens ist, so ist er so beschaffen, daß ich auch sein Sein von ihm abziehen kann; ich weiß ihn, ich stelle mir ihn vor, glaube an ihn, aber dies Geglaupte ist ein Sein nur in meinem Bewußtsein. Es treten somit die Allgemeinheit und diese Bestimmung der Unmittelbarkeit auseinander und müssen es. Diese Reflexion muß eintreten; daß er mir Gegenstand ist und daß er ist, das ist trennbar. (...) Ich zweifle nicht, daß ich bin, denn eben ich bin diese unmittelbare Beziehung auf mich, da ist das Sein schlechthin in mir selbst; von meinem Sein kann ich nicht abstrahieren, denn das Denken ist die Tätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf sich. Im Abstrahieren selbst ist das Sein; so fällt das Sein von dem anderen Gegenstand hinweg.

un primer paso el momento de la representación, pero para llegar en un segundo paso al pensar como tal que no puede aplicar a sí mismo la disociación de ser y pensar propia del representar. Quien a ojos de Hegel absolutiza el modo de consideración específico de la representación es Kant.¹⁷

Kant y el problema del representacionalismo

1. Kant sostiene que la existencia real no es un posible predicado de los contenidos de nuestros conceptos mentales. Para Kant, la existencia es la simultánea posición en cuanto cosa real del mundo del conjunto total de predicados que definen el contenido determinado de un concepto.¹⁸ Precisamente porque a sus ojos la

¹⁷ Cf. W20, 362-363: Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott) und spricht von keinen hundert Talern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. (...) Die Bestimmung, an der Kant festhält, ist die, daß aus dem Begriff nicht das Sein herausgeklaut werden kann. Hiervon ist die Folge, daß die Vernunft es ist, die Gedanken des Unendlichen, Unbestimmten zu haben, aber daß von ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung überhaupt und näher die Bestimmung, die Sein heißt. / W20, 314: Die Kantische Philosophie stellt das Formelle der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstrakte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewußtsein zum Resultate und einerseits eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritischen und Negativen bleibt und für etwas Positives sich an Tatsachen des Bewußtseins und Ahnen hält, die auf den Gedanken Verzicht tut und zum Gefühl zurückkehrt. / W20, 360: Der ontologische Beweis geht vom absoluten Begriffe aus, schließt aus dem Begriff auf das Sein; es wird Übergang zum Sein gemacht: so bei Anselm, Descartes, Spinoza; alle nehmen Einheit des Seins und Denkens an. Kant sagt aber: diesem Ideal der Vernunft kann ebensowenig Realität verschafft werden; es gibt keinen Übergang von dem Begriff in das Sein, aus dem Begriff kann das Sein nicht abgeleitet werden. (...) D. h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht.

¹⁸ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann, Meiner, Hamburg, 1998, [= KrV], A 598/B 626: Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. - KrV, A 599/B 627: Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten. - Véase asimismo Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische (luego: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Reimer [luego: De Gruyter], Berlin, 1900ss., t. 2, 73 [*Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*] (AA

existencia de lo que consideramos como una cosa real no nos es dada en el *contenido* de un concepto, Kant sostiene que aun en el caso que un concepto estuviese exhaustivamente determinado nunca estaríamos con él ante una cosa real.¹⁹ Según la forma de concebir el fenómeno del conocimiento que Kant suscribe, mediante conceptos la mente humana conoce qué es o cómo es algo, no el hecho de que sea. En esta medida, aunque le concede a la actividad conceptual una función decisiva en el funcionamiento del conocimiento sensible, Kant no puede evitar asumir un enfoque en último análisis *empirista* sobre la percepción. Descartes consideró que la percepción *no* está en condiciones de garantizar que el objeto percibido sea algo más que una mera modificación del propio acto de percepción; con esto, Descartes reduce la percepción a un pensamiento más entre otros y su objeto a un contenido primariamente subjetivo, cuya existencia no está asegurada por el hecho mismo de percibirlo. Para Kant, por el contrario, en la percepción sensible la mente humana entra en contacto con la realidad; la percepción misma, sin embargo, sólo puede dar cuenta para Kant de que hay o existe algo real, no de cómo es. En este contexto de análisis del fenómeno del conocimiento, según el cual la mente conoce en forma determinada sólo sus propios contenidos internos, resulta indispensable postular una instancia de vinculación o contacto entre el ámbito formal de los determinados

02: 73.20-25): Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf einander Ding gesetzt wird. Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. / AA 02: 74.06-09: Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des erstern ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten. - Sobre la tesis kantiana del ser como posición véase especialmente el extenso estudio de Hardy Neumann, *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006; Hardy Neumann, "El ser como posición en Kant", en *Philosophica* 18, 1995, pp. 119-130.

¹⁹ Cf. Kant, AA 28: 313 [*Vorlesungen über die Metaphysik*]: Nun kann ich aber das reale Daseyn von Gott prädiciren; denn das Seyn ist eine Position des Dinges mit allen seinen Prädicaten. Wenn ich alle Realitäten und Prädicate eines Dinges hergezählt habe; so kann ich mir alle diese Prädicate denken. Nun folgt aber nicht, daß ein solches Ding, dessen Prädicate ich mir gedacht habe, da seyn muß; nur wenn es wirklich da ist, dann kann es alle diese Prädicate haben.

mentales y el ámbito fáctico del mundo real que les es externo: para Kant, dicha instancia necesaria de vinculación de ambas esferas específicamente diferentes no es sino la percepción sensible.

La tesis de que mediante conceptos no conocemos que existen cosas, sino solamente cómo son, y que, por tanto, para conocer si existen se requiere de una intuición sensible, es considerada por Kant como una obviedad o truismo.²⁰ La razón por la que Kant atribuye a esta tesis el carácter de una verdad de Perogrullo no parece ser otra que el que los conceptos, aun cuando su contenido esté determinado hasta la singularidad, no son en ningún caso una percepción. Si bien esta apreciación de Kant es evidentemente correcta, puesto que el que nuestro lenguaje se refiera singularmente a un objeto no produce nunca una percepción nueva, la diferencia en cuanto tal irreductible entre conceptos y percepciones no tiene por qué ser interpretada, tal como lo hace Kant, como una diferencia entre el plano general de lo *mental* y el plano general de lo *real*, respectivamente. La correlación de lo conceptual con lo meramente mental y de lo sensible con lo real descansa sobre la particular interpretación de ambos que Kant suscribe, a saber: que los conceptos son existencialmente y las percepciones cualitativamente “neutras”, es decir, en otros términos, que el contenido positivo de los conceptos no incluye la existencia de sus objetos y que el contenido de las percepciones es idéntico al de los conceptos, por lo cual el aporte específico de la percepción a la actividad cognitiva es entonces la facticidad o existencia real de los objetos percibidos.²¹ La identificación de la determinidad del contenido de los conceptos con la de las percepciones es, en efecto, la fuente última del remanente compromiso empirista que Kant está obligado a asumir para poder explicar que en el acto de conocimiento la mente humana conoce algo real y no tan sólo algo

²⁰ Cf. KrV, A 598/B 626.

²¹ Cf. en este sentido KrV, A 600-601/B 628-629: Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt.

determinado. Si el contenido del concepto y la percepción es en cada caso idéntico, la existencia deviene *extrínseca* a ambos y debe ser interpretada como un elemento concomitante propio tan sólo de la percepción. En efecto, a pesar de su identidad con el contenido subjetivo del concepto, el contenido percibido debe distinguirse, después de todo, de él, toda vez que siendo, según Kant, el contenido de la percepción y el del concepto exactamente el mismo, aquél es considerado como una cosa del mundo real, mientras que éste es considerado como un contenido solamente mental. Con esto se le atribuye a la percepción un *status* epistémico privilegiado respecto de los demás actos cognitivos, puesto que la percepción comparte su contenido cualitativo con el concepto, pero además garantiza la realidad u objetividad de su propio contenido.

2. Para Hegel, la tesis kantiana de la diferencia entre existencia y concepto —es decir, en último análisis, entre ser y pensar— descansa en la absolutización e hipostasiación del contenido que la mente se *representa* en su interior. Cuando el pensamiento aísla y delimita un haz de determinaciones respecto de su originario contexto en el que ellas están relacionadas con todas las demás determinaciones que constituyen el mundo, el conjunto de determinaciones delimitado respecto del conjunto total y exhaustivo de determinaciones del mundo pasa a constituir en ese mismo acto un contenido presente ahora de modo artificialmente abstracto “en” la mente que lo aísla y conoce. Pero para Hegel este estado de abstracción y resultante subjetividad del contenido de la representación no forma parte de su determinidad específica; es el pensamiento el que le confiere al contenido ese carácter ideal-subjetivo al aislarlo del contexto al que originariamente pertenece y en el que aparece siempre como algo real. La determinidad de cada contenido que el sujeto conoce se da siempre en un contexto exhaustivo de determinaciones con las que ella está en relación; la forma de la sola relación consigo misma no es, pues, constitutiva de la determinidad.²² Ahora bien, si la determinidad es absolutizada en este estado artificial de sola

²² Cf. W5, 90.

relación a sí misma, su presencia en el contexto del mundo queda recíprocamente aislada y absolutizada y se le concede con ello también la forma de la abstracta relación a sí misma. Aislado e hipostasiado, el simple hecho de aparecer la determinidad en el plexo total de determinaciones del mundo se convierte en adelante en un *contenido* —la “existencia”—, cuya determinidad específica es, en rigor, enteramente vacía, pues ella no consiste más que en distinguirse de *todas* las determinaciones que configuran el mundo concreto.²³

La disociación y posterior hipostasiación de la existencia respecto de lo que existe es para Hegel la condición de posibilidad de la concepción de la existencia como radicalmente diferente del conjunto total de predicados reales que conforman el concepto de una cosa. En esta forma de distinguir entre existencia y existente reside el problema de tener que explicar la existencia por una vía diferente a como se explica la determinidad de lo que existe. Desde el momento que el contenido determinado no es de suyo capaz de dar cuenta de su presencia en el mundo, el que efectivamente esté presente en el mundo como una cosa real exige una explicación propia, la cual debe ser específicamente diferente de como se explica la constitución cualitativa o determinidad del contenido. Para Hegel es el sistema cerrado de silogismos o inferencias lo que explica la constitución específica de cada determinidad; Hegel sostiene que son precisamente las múltiples relaciones de un contenido con los demás como ese contenido es determinado a ser el contenido específico que es.²⁴ Pero el conocimiento del proceso de constitución de la determinidad no tiene lugar, según Hegel, mediante representaciones abstractas, sino

²³ Cf. W5, 103-104: Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben [= des Seins, H. F.] ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakt Negative. Diese Unbestimmtheit oder abstrakte Negation, welche so das Sein an ihm selbst hat, ist es, was die äußere wie die innere Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleichsetzt, es für ein leeres Gedankending, für Nichts erklärt. - Oder, kann man sich ausdrücken, weil das Sein das Bestimmungslose ist, ist es nicht die (affirmative) Bestimmtheit, die es ist, nicht Sein, sondern Nichts.

²⁴ Cf. W5, 88.

mediante la actividad integral de *comprender* (*begreifen*).²⁵ En la comprensión de la constitución de cada determinidad, el contenido universal de las representaciones hasta ese momento abstractas se autodetermina hasta los objetos singulares. De este modo, en la exacta medida en que la determinidad universal se determina hasta los objetos singulares, la mente que comprende los contenidos de sus representaciones implica ahora *en sí misma*, al idealizarlo mediante su comprensión, al mundo real de cosas singulares. La disociación de existencia y determinidad es justamente el resultado de la forma cognitiva de la representación, cuyo contenido unilateralmente interior se contrapone al contenido unilateralmente exterior de la intuición sensible. Para el punto de vista del representar, la realidad pareciera así disociarse en la esfera de la determinidad de las cosas que existen —el “concepto” (en sentido kantiano)—, por un lado, y en la del hecho como tal —el “ser”, la “existencia”— de esas *mismas* cosas determinadas, por el otro. Para la mente que comprende lo que intuye, por el contrario, tanto la existencia de lo intuido como el carácter meramente subjetivo de lo representado son meros subproductos concomitantes de una fase particular —la representación que se contrapone a la intuición— del proceso de conocimiento. En la comprensión, intuición y representación pierden su unilateralidad inicial y es entonces la facticidad, es decir, en otros términos, el haber en general algo y no nada, la que se determina *en sí misma* en los diferentes objetos concretos singulares que existen;²⁶ visto desde la determinidad, este proceso puede ser caracterizado como el de la *autorrealización* del contenido de los conceptos mentales. Pero para Hegel la instanciación del concepto mental por el que su contenido deviene real no acontece, como lo propone Kant, mediante la posición absoluta de su contenido, sino mediante la re-integración del mismo en el plexo total de determinaciones que son las que constituyen su especificidad. Precisamente porque ha sido

²⁵ Cf. Enz (1) § 386; Enz (2) §§ 467-468; Enz (3) § 467; Rel I, 143, 160, 163, 299, 302. Véase asimismo G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J.E. Erdmann und F. Walter, eds. Franz Hesse y Burkhardt Tuschling (Hamburg: Meiner, 1994), 228.

²⁶ Cf. Enz (3) § 84.

aislado de este plexo, el contenido de la representación abstracta está para Hegel subdeterminado, de modo que cuando le es reintegrado por la actividad de comprensión el contenido mental vuelve a determinarse exhaustivamente y, en esta medida, se objetiva y deviene real.²⁷

El carácter infinito de la racionalidad humana

1. Tras la disociación que trae consigo el momento del representar, la autoobjetivación del pensar en la actividad de comprensión implica un retorno a la unidad primigenia del ser y el pensar que se da al comienzo del proceso cognitivo. La intrínseca unidad de ser y pensar es el fundamento que permite que, tras la autoescisión del pensar-mundo, el pensar se reúna nuevamente con el ser real. Para Hegel, la percepción sensible y la comprensión son, respectivamente, pues, el principio y el fin del conocer como unidad estructural de la mente humana con el mundo: la percepción es la unidad inmediata; la comprensión, la mediada.²⁸ Ahora bien, la pertenencia del ser

²⁷ Cf. W20, 362: Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig darin steckenbleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Sein denke oder begreife; dann gehen sie über. / W17, 532-533: Der Begriff hat aber nicht nur an sich das Sein in sich, nicht nur wir sehen dies ein, sondern er ist auch für sich das Sein; er hebt selbst seine Subjektivität auf und objektiviert sich. Der Mensch realisiert seine Zwecke, d. h. was nur erst Ideelles war, dem wird seine Einseitigkeit genommen, und es wird damit zum Seienden gemacht; der Begriff ist ewig diese Tätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen. Im Anschauen, Fühlen usw. haben wir äußerliche Objekte vor uns; wir nehmen sie aber in uns auf, und so sind die Objekte ideell in uns. Der Begriff ist so diese Tätigkeit, seinen Unterschied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Sein nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat. Der Gang ist dieser, daß der Begriff sich objektiviert, sich zur Realität macht, und so ist er die Wahrheit, Einheit des Subjekts und Objekts.

²⁸ Cf. Enz (3) § 465 Zus.: Das Denken ist die dritte und letzte Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der Anschauung vorhandene, unmittelbare, an sich seiende Einheit des Subjektiven und Objektiven, aus dem in der Vorstellung erfolgenden Gegensatze dieser beiden Seiten, als eine um diesen Gegensatz bereicherte, somit an und für sich seiende wiederhergestellt, dies Ende demnach in jenen Anfang zurückgebogen. / Enz (3) § 246 Zus.: Diese Einheit der Intelligenz und der Anschauung, des In-sich-Seins des Geistes und seines Verhaltens zur Äußerlichkeit, muß aber nicht Anfang, sondern Ziel, nicht eine

al pensar es la misma tesis que sostiene el *argumento ontológico*; Hegel considera así que el argumento ontológico es formalmente el mismo tipo de argumentación formulada en el *cogito*, a saber: el ser real derivando del pensar, el pensamiento poniendo desde sí a la realidad.²⁹ Descartes distinguió específicamente al *cogito* del argumento que deduce la existencia del ser perfecto a partir de la necesidad de que la misma le pertenezca a su concepto. La razón principal que llevó a Descartes a distinguir el *cogito* del argumento ontológico no parece haber sido otra que el rechazo a identificar al alma humana con Dios.³⁰ Así, mientras el argumento ontológico

unmittelbare, sondern eine hervorgebrachte Einheit sein. Eine natürliche Einheit des Denkens und Anschauens ist die des Kindes, des Tiers, die man höchstens Gefühl, aber nicht Geistigkeit nennen kann. Der Mensch aber muß vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen haben, durch die Arbeit und Tätigkeit des Gedankens hindurchgegangen sein, um nur als Überwinder dieser Trennung seiner von der Natur zu sein, was er ist. Jene unmittelbare Einheit ist so nur abstrakte, ansichseiende Wahrheit, nicht die wirkliche Wahrheit; nicht nur der Inhalt muß das Wahre sein, sondern auch die Form. Die Auflösung des Zwiespalts muß die Gestalt haben, daß ihre Form die wissende Idee sei, und die Momente der Auflösung müssen im Bewußtsein selber nachgesucht werden. / W20, 314: Die Aufgabe der Philosophie bestimme sich dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen.

²⁹ Cf. W19, 558 [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*]: Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständigerweise geschähe, sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich selbst negiert und die Bestimmung des Seins selbst darin liege oder daß das Denken sich selbst zum Sein bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Sein aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke. - Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seins und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte. - Véase también W20, 140-141, 360, 362; W17, 212.

³⁰ Cf. Descartes, AT VI, 34-35: Car, si l'eusse esté seul & independant de tout autre, en sorte que l'eusse eu, de moy mesme, tout ce peu que ie participois de l'estre parfait, l'eusse pü auoir de moy, par mesme raison, tout le surplus que ie connoissois me manquer, & ainsi estre moy mesme infini, eternel, immuable, tout connoissant, tout puissant, & enfin auoir toutes les perfections que ie pouois remarquer estre en Dieu. [René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, eds. y trads. John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 128: For if I had existed alone and independently of every other being, so that I had got from myself what little of the perfect being I participated in, then for the same reason I could have got from myself everything else I knew I lacked, and thus been myself infinite, eternal, immutable, omniscient, omnipotent; in short, I could have had all the perfections which I could observe to be in God.]

implica la pertenencia de la existencia al concepto del objeto al que se refiere el argumento en un plano ontológico, el *cogito* implica esa pertenencia sólo en un plano epistémico. En otros términos: pensar necesariamente que una cosa existe no implica para Descartes que esa cosa exista ella misma necesariamente; en principio, significa tan sólo que la mente humana no puede pensarla como inexistente. Por esta razón, Descartes *no* deriva de la necesidad de pensar el propio pensamiento como existente la conclusión que el pensar existe él mismo necesariamente, esto es, que el sujeto pensante es como tal un ente en sí mismo necesario, *absolutamente* necesario. Hegel, por el contrario, considera que el *cogito* y el argumento ontológico tienen en esencia la misma conclusión, a saber: la necesidad de sostener la unidad ininterrumpida del ser y el pensar. En el caso del *cogito*, esa unidad es para Hegel una unidad simple e inmediata, la del pensar y el ser puramente abstractos; en el caso del argumento ontológico, se trata de la unidad del ser y el pensar concretos, es decir, de la unidad de la objetividad y el conjunto total de inferencias de la mente que constituyen en cada caso su teoría general acerca del mundo.

También la metafísica clásica sostuvo la unidad del ser y el pensar y defendió en este contexto la tesis de que *ens et verum convertuntur*³¹; la metafísica consideró, en efecto, que es a través del pensamiento como conocemos la realidad, justamente porque la realidad, al ser ella misma inteligible, es enteramente permeable al pensamiento humano. Hegel reconoce abiertamente la comunidad teórica esencial en este punto entre su propio pensamiento y el de la metafísica clásica.³² Pero mientras la unidad del ser y el pensar,

³¹ Cf., entre otros, Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co.; *Summa Theologiae I-II*, q. 29 a. 5 arg. 1; *Summa Theologiae III*, q. 10 a. 3 co.; *De veritate*, q. 1 a. 5 s.c. 2. [*Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, ed. Roberto Busa, Editoria Elettronica Editel, Milano, 1992].

³² Cf. W5, 38: Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken, als in der neueren Zeit gang und gäbe geworden ist. Jene legte nämlich zugrunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei, somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben, als Gedachte. Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei oder daß die Dinge und das Denken derselben (wie auch unsere Sprache eine Verwandtschaft derselben ausdrückt) an und für sich übereinstimmen, daß das

bajo la forma de la inteligibilidad ontológica de lo real, se da para la metafísica en el plano del ser, la nueva unidad entre el ser y el pensar que inicia el *cogito* cartesiano es la unidad de ambos polos en el elemento específico del pensar. Con esto desaparece el carácter inerte que tenía la unidad anterior en el ser, puesto que el ser es ahora un momento interno de la *actividad* de autodeterminación del pensar.³³ A ojos de Hegel, el *cogito* formula la unidad del ser y el pensar *en* el pensar al modo de un simple axioma fundamental; el argumento ontológico, en cambio, formula la continuidad de la unidad del ser y el pensar en la fase final de la actividad de pensar, esto es, en la comprensión, que es la actividad que ejecuta y lleva a cabo el “concepto” (en sentido hegeliano).

Mediante la correlación de *cogito* y argumento ontológico y la defensa explícita de la validez de éste último, Hegel presenta el espíritu de la filosofía de Descartes como específicamente diferente del de la de Kant. Hegel contrapone expresamente el pensamiento de Descartes al de Kant en lo referente a la concepción del ser y su relación con los contenidos de nuestros actos de conocimiento y, sobre esta base, en lo referente al problema de la capacidad cognitiva en general de la razón humana. Kant pretendió invalidar el argumento ontológico desde una particular concepción de la noción de existencia como una magnitud extrínseca al contenido

Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei. / Enz (3) § 28: Diese Wissenschaft [= die Metaphysik, H. F.] betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren. / Enz (3) § 28 Zus.: Die Voraussetzung der alten Metaphysik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt, daß das Denken das Ansich der Dinge erfasse, daß die Dinge, was sie wahrhaft sind, nur als gedachte sind. Das Gemüt des Menschen und die Natur sind der sich stets verwandelnde Proteus, und es ist eine sehr naheliegende Reflexion, daß die Dinge, wie sie sich unmittelbar präsentieren, nicht an sich sind. - Der hier erwähnte Standpunkt der alten Metaphysik ist das Gegenteil dessen, was die kritische Philosophie zum Resultat hatte.

³³ Cf. W20, 134: Sein ist dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit sich; so ist es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken ist. Das Denken ist dieselbe Unmittelbarkeit, zugleich aber auch die Vermittlung mit sich selbst, die sich ebenso auch negiert, also auch Unmittelbarkeit. Unmittelbarkeit ist eine einseitige Bestimmung; das Denken enthält sie, aber sie nicht allein, sondern auch die Bestimmung, sich mit sich selbst zu vermitteln.

determinado de los objetos de conocimiento; a partir de allí, concibió a la actividad cognitiva como específicamente diferente del mundo real, el cual queda justamente por eso mismo “fuera” o “más allá” de ella.³⁴ La crítica de Kant al argumento ontológico resulta ser así un aspecto particular de la crítica a la tesis de la *unidad* del pensar y el ser, de la mente y el mundo. Kant critica la inclusión del ser en la representación mental de un objeto y, *desde* la exclusión de la existencia respecto de la representación de un objeto determinado particular concluye la exclusión del ser *sin más* del ámbito del pensar *en general*, es decir, en otros términos, concluye la exclusión del mundo real del ámbito de lo cognoscible por la razón humana. Para Descartes, por el contrario, el pensar incluye como tal al ser. La tesis del *cogito* es a ojos de Hegel justamente la formulación elemental de tal inclusión. En la lectura de Hegel, según se expuso, el *cogito* no establece la unidad de la representación interior del yo individual que piensa con su propia existencia, sino la del pensar sin más con la realidad; en este contexto general, el argumento ontológico se presenta como un argumento que complementa al del *cogito*. Kant, en cambio, disocia a la mente respecto del mundo, precisamente *porque* diferencia al ser respecto del pensar, el cual debe permanecer entonces como tal un pensar *formal*, mera razón *pura*.

2. En la medida en que conoce en su propio seno ideal *todo* lo real, precisamente porque la realidad de lo real —su ser— no es específicamente diferente del pensar, la razón humana se revela como

³⁴ Cf. W5, 181: Anderer Idealismus, wie zum Beispiel der Kantische und Fichtesche, kommt nicht über das Sollen oder den unendlichen Progreß hinaus und bleibt im Dualismus des Daseins und des Fürsichseins. In diesen Systemen tritt das Ding-an-sich oder der unendliche Anstoß zwar unmittelbar in das Ich und wird nur ein Für-dasselbe; aber er geht von einem freien Anderssein aus, das als negatives Ansichsein perenniert. Das Ich wird daher wohl als das Ideelle, als für sich seiend, als unendliche Beziehung-auf-sich bestimmt; aber das Für-Eines-Sein ist nicht vollendet zum Verschwinden jenes Jenseitigen oder der Richtung nach dem Jenseits. / Enz (3) § 415: Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung das Ding-an-sich heißt; und nur nach dieser Endlichkeit faßt sie sowohl die Intelligenz als den Willen.

ilimitada e infinita. En la base de la concepción precartesiana del conocimiento empírico como una actividad receptiva determinada por un objeto que la afecta desde fuera, subyace la tesis del carácter sustancial de las cosas del mundo real y del sujeto que las conoce. En este marco teórico, el mundo actúa sobre el sujeto que lo conoce como una causa, en el cual produce el contenido determinado de conocimiento como su efecto. La tesis del *cogito* contiene justamente el principio contrario a esta concepción, esto es, el principio de la unidad radical del ser con el pensar. Según este principio, a la actividad cognitiva no se le opone un contenido diferente; ella no se enfrenta a un contenido que la llena y determina desde fuera, sino que en lo a primera vista otro de sí se relaciona, en rigor, consigo misma. En esta medida, lo otro del pensar —aquello que es pensado— tiene sólo la apariencia de la alteridad. El pensamiento es para Hegel, como lo fue, en última instancia, también para Descartes, el medio o elemento continuo en el que se encuentran la mente humana y el mundo real. Pero el mundo real no anula, suspende ni interrumpe este continuo, dado que, aunque supuestamente es externo al pensamiento, el mundo es conocido sólo en tanto es una modificación del pensamiento mismo. El pensamiento no es, pues, meramente subjetivo así como tampoco el mundo es meramente objetivo: el conocimiento es siempre ya la unidad superadora de ambos; no es ni solamente subjetivo ni solamente objetivo, sino como tal la unidad del sujeto y el objeto, de la mente y el mundo. En esta exacta medida, el espíritu humano es la única verdadera *sustancia*³⁵, la cual

³⁵ Cf. Enz (3) § 439: Das Selbstbewußtsein, so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebensosehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigentümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form den für sich selbst existierenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. - Diese wissende Wahrheit ist der Geist. / W4, 280 [*Nürnberger und Heidelberger Schriften*]: Die absolute Substanz ist unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und des Scheinens in Anderem oder, in anderen Bestimmungen, die Einheit des Denkens und Seins, so daß alles, was sich als ein einzelnes denkendes oder existierendes Wesen davon abscheidet, nur ein selbstloses Moment oder Akzidens der einen Substanz ist. / W6, 195 [*Wissenschaft der Logik II*]: Aber Spinoza bleibt bei der Negation als Bestimmtheit oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntnis derselben als absoluter, d. h. sich negierender Negation fort; somit enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form, und das Erkennen derselben ist kein

es infinita por el hecho que no está limitada por nada fuera de ella. Si el pensar es la sustancia, toda diferencia, todos los objetos del mundo no pueden ser más que diferenciaciones internas del pensar mismo. Al identificar expresamente *cogito* y argumento ontológico, Hegel asume, pues, la tesis que Descartes había buscado evitar, a saber: la identidad entre razón humana y ser perfecto.³⁶

Reflexiones finales

La tesis del *cogito* señala para Hegel el inicio de la explicitación de la unidad del ser con el pensar en el pensar. En cuanto reconducción del ser al pensar, el *cogito* marca un hito fundamental en el proceso de autocomprensión de la subjetividad humana. A ojos de Hegel, Descartes revoluciona de una manera que no tiene precedentes en la historia de la filosofía el modo como concebimos la mente humana y su vínculo con la realidad.³⁷ Según los principios teóricos propuestos

immanentes Erkennen. Zwar ist die Substanz absolute Einheit des Denkens und Seins oder der Ausdehnung; sie enthält also das Denken selbst, aber nur in seiner Einheit mit der Ausdehnung, d. h. nicht als sich von der Ausdehnung trennend, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formieren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung. Véase también Enz (3) § 564; W20, 161.

³⁶ Cf. W20, 140-141: Wir sehen dann, daß diese Idee [= die Idee Gottes, H. F.] eine Voraussetzung ist. Wir finden in uns diese Idee, würde man jetzt sagen; daß dieses ist, das ist die höchste Idee. Es ist also so vorausgesetzt; und wenn wir fragen, ob diese Idee existiere, so soll gerade dies die Idee sein, daß damit auch die Existenz gesetzt ist. Sagt man nämlich, es ist nur eine Vorstellung, so widerspricht es dem Inhalt der Vorstellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird: Wir haben diese Vorstellung, - daß sie mithin so als ein Vorausgesetztes erscheint. Sodann ist nicht von diesem Inhalt an ihm selbst gezeigt, daß er sich zu dieser Einheit des Denkens und Seins bestimmt. Es ist hier in der Form von Gott keine andere Vorstellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, - Sein und Denken unzertrennlich verbunden.

³⁷ Cf. W20, 120: Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dies Prinzip fängt mit Descartes an. / W20, 123: René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. / W20, 136: Es sind verschiedene Bestimmungen, Denken und Sein, - und nur ihre Verschiedenheit muß aufgezeigt werden; daß sie identisch sind, diesen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es steht einstweilen

por Descartes, el conocimiento humano no permite ser concebido como una interacción de tipo causal entre el mundo y la mente. Con esto, Descartes introduce una verdadera revolución respecto del paradigma gnoseológico del realismo precedente; en efecto, según el nuevo paradigma propuesto por Descartes lo que es real no es algo que la mente humana encuentra en forma inmediata en su propio acto de conocimiento, sino, en rigor, la *conclusión* de su proceso de comprensión de los contenidos determinados que conoce. Son estos contenidos determinados el punto de partida del conocimiento; y el que ellos sean reales o no lo sean, es decir, el que deban ser considerados como cosas existentes en el mundo o como meros contenidos mentales, es el resultado final del proceso de comprensión de su necesidad o de su contingencia, respectivamente, en relación al sistema total de contenidos determinados; la comprensión de su necesidad es justamente la que los integra en el contexto de todas las determinidades que constituyen el mundo real.

Hasta Descartes, el conocimiento fue concebido como la recepción de impresiones sensibles de cosas de un mundo exterior, como huellas de su “impacto” sobre la mente que las recibe y luego reproduce en su interior. Una implicancia inmediata de este modo de entender el fenómeno del conocimiento es la exigencia de que los contenidos de conocimiento tengan un *origen*. En efecto, en este marco teórico se razona que si la mente no hubiera recibido las impresiones de un mundo fuera de ella estaría entonces “vacía”; pero dado que es un hecho que la mente dispone de contenidos de conocimiento, entonces es necesario que esos contenidos hayan sido causados por cosas “detrás” de esos contenidos. Este planteo incurre, sin embargo, en una petición de principio: en efecto, la mente es aquí presupuesta primero como una suerte de película fotográfica vacía; precisamente porque es presupuesta como vacía se considera luego el hecho de que efectivamente conozca objetos como una *prueba* de que un mundo extrínseco a ella causa esos objetos; de lo contrario, no habría nada que la mente pudiera estar conociendo como de hecho

voran, es ist die interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt; er [= Descartes, H. F.] hat sie zuerst aufgestellt.

lo está haciendo. Descartes rompe con esta tradición en teoría de conocimiento, en la medida en que propone una teoría que rechaza a un tiempo el intuicionismo empírico, la teoría causal del origen del conocimiento y, en último análisis, el representacionalismo. Tras el descubrimiento de Descartes de que aquello a lo que la mente humana accede en su actividad de conocimiento no es a cosas en el sentido del realismo ingenuo, sino en primera instancia a sus propios actos ideales de conocimiento, la universalización del principio idealista es la receta que Hegel ofrece para evitar las distintas formas de escepticismo sobre la capacidad de la mente para conocer el mundo que pueden derivarse del nuevo punto de partida de la filosofía. El idealismo *absoluto* que Hegel propone sostiene en este contexto que lo que en general hay no es un conjunto de cosas que actúan las unas sobre las otras y —justamente porque ella sería tan sólo una más entre ellas— sobre la subjetividad que las conoce, sino un espacio lógico ilimitado por fuera, al interior del cual el pensamiento humano se relaciona con su propio sistema específico de objetos, con su propio mundo.

Bibliografía

- AQUINO, Tomás de. *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, editado por Roberto Busa, Editoria Elettronica Editel, Milano, 1992.
- ARISTÓTELES. *De l'ame*, editado por A. Jannone, traducción y notas de E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris, 1966, XLV-217 pp.
- BOURASSA, André. “Descartes et la connaissance intuitive”, en *Dialogue* 6, no. 4, 1968, pp. 539-554.
- BRANDS, Hartmut. *Cogito ergo Sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Alber, Freiburg im Breisgau, 1982, 318 pp.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam y Paul Tannery, edición revisada, C.N.R.S. y J. Vrin, Paris, 1964-1976.

— DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. 3 Vols. Editado y traducido por John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

— FELDMAN, Fred. “On the performatory interpretation of the cogito”, en *Philosophical Review* 82, No. 3, 1973, pp. 345-363.

— GAUKROGER, Stephen. “Descartes’ Conception of Inference”, en *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Essays in honour of Gerd Buchdahl*, editado por R.S. Woolhouse. Dordrecht, Kluwer, Boston y London, 1988, pp. 101-132.

— GAUKROGER, Stephen. *Cartesian Logic: An Essay on Descartes’s Conception of Inference*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 160 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I. Einleitung und Begriff der Religion*, editado por Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1983, 364 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), Gesammelte Werke*, Tomo 19, editado por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, Felix Meiner, Hamburg, 1989, 552 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J.E. Erdmann und F. Walter*, Hrg. Franz Hesse y Burkhardt Tuschling, Felix Meiner, Hamburg, 1994.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). Gesammelte Werke*, t. 13, editado por Wolfgang Bonsiepen y Klaus Grotzsch, Felix Meiner. Hamburg, 2000, 774 pp.

- HINTIKKA, Jaako. “Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?”, en *The Philosophical Review* No. 71, 1962, pp. 3-32.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, editado por Jens Timmermann, Felix Meiner, Hamburg, 1998, 995 pp.
- KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*, editado por Königlich Preussische (luego: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Reimer [luego: De Gruyter], Berlin, 1900ss.
- LARMORE, Charles. “Descartes’ Psychologistic Theory of Assent”, en *History of Philosophy Quarterly*, No. 1, 1984, pp. 61-74.
- MARION, Jean-Luc. “Cartesian metaphysics and the role of the simple natures”, en *The Cambridge Companion to Descartes*, editado por John Cottingham, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 115-139.
- MARKIE, Peter. “The Cogito and its importance”, en *The Cambridge Companion to Descartes*, editado por John Cottingham, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 140-173.
- NEUMANN, Hardy. “El ser como posición en Kant”, en *Philosophica* No. 18, 1995, pp. 119-130.
- NEUMANN, Hardy. *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006, 374 pp.