

El idealismo absoluto como superación de la dicotomía realismo-idealismo

HÉCTOR FERREIRO

Pero la verdad de lo finito es más bien su idealidad. (...) Esta idealidad de lo finito es el principio undamental de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo.

G.W.F. Hegel,
Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, § 95 Anm.¹

El término “idealismo” aparece por primera vez en la terminología filosófica en el siglo XVIII para referirse primariamente al pensamiento de Platón, cuya teoría es contrapuesta en un primer momento a “materialismo” y luego a “realismo”. Así, por ejemplo, Leibniz contrapone Epicuro a Platón como “materialista” e “idealista”, respectivamente.² En la Edad Moderna, “idealismo” denomina la posición que niega la existencia real del mundo de los cuerpos; en este sentido, el término es utilizado para referirse ante todo a la filosofía de Berkeley y, en menor medida, a la de Descartes y Malebranche. A partir de Kant, “idealismo” sufre una variación semántica diferenciándose en dos formas de idealismo, una que es valorada en forma tendencialmente negativa, a saber: aquélla que rechaza la existencia del mundo externo —el idealismo de Berkeley es el ejemplo emblemático de esta forma de idealismo—, y otra que es valorada de modo positivo, a saber: la que acepta la existencia del mundo externo y considera que la idealidad concierne propiamente a la constitución de los objetos determinados de conocimiento —éste es el idealismo de Kant y, con las diferencias respectivas de cada caso, el

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 [= W], t. 8-10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [= Enz], § 95A: *Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität. (...) Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus.*

2 Leibniz, Gottfried Wilhelm “Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le systeme de l'Harmonie préétablie” en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890 (reprod. Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1960-1961), t. 4, p. 560.

de los autores que conforman lo que a partir de la segunda mitad del siglo XIX ha sido habitualmente denominado “idealismo alemán”.³ En cuanto al término “realismo”, su uso es más antiguo y su semántica más compleja que los del término “idealismo”, dado que ha sido utilizado en contextos en los que ha configurado contraposiciones específicamente diferentes a la contraposición “realismo-idealismo” –así, por ejemplo, en la contraposición “realismo-nominalismo”. El significado de “realismo” que nos concierne en el presente artículo es, sin embargo, el que el término adopta en el contexto de su contraposición a “idealismo” y, ante todo, a “idealismo” en el sentido más acotado de “idealismo alemán”.

Hegel ofrece dos formas –en su filosofía en último análisis complementarias– de caracterizar al idealismo: La primera es próxima a la concepción habitual de idealismo previa a Kant, a saber: como una posición que considera que aquello que conocemos es una modificación de la propia conciencia.⁴ Hegel denomina a este idealismo “subjetivo” o “formal” (otros adjetivos que aparecen en su filosofía para describir esta posición son, según el caso, “psicológico”, “dogmático”, “trascendental” y “malo” [*schlecht*]).⁵ La segunda caracterización de idealismo descansa en la tesis de la nulidad de lo finito; según esto, “idealista” es la filosofía que considera que lo finito no tiene en cuanto tal realidad; “realista”, a la inversa, es la filosofía que

3 Para una reconstrucción histórica del uso de los términos “idealismo” y “realismo” en el ámbito de la filosofía véase en Joachim Ritter, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., Basel, Schwabe, 1971-2007, las entradas “Idealismus” (t. 4, pp. 30-33), “absoluter Idealismus” (*ibid.*, pp. 33-34), “deutscher Idealismus” (*ibid.*, pp. 35-37), “empirischer Idealismus” (*ibid.*, pp. 37-38), “kritischer Idealismus” (*ibid.*, pp. 38-40), “objektiver Idealismus” (*ibid.*, p. 42), “subjektiver Idealismus” (*ibid.*, p. 43), “transzendentaler Idealismus/empirischer Realismus” (*ibid.*, pp. 43-44), “Idealrealismus” (*ibid.*, pp. 44-46) y “Realismus” (t. 8, pp. 149-169).

4 Cf. W5, 172: En el caso de lo ideal, se hace con ello referencia sobre todo a la forma de la representación y se llama “ideal” a lo que está en mi representación en general o en el concepto, en la idea, en la imaginación, etc., de modo que lo ideal en general vale también para las cosas imaginadas, - representaciones que no sólo son distintas de lo real, sino que por esencia no deben ser reales. / W5, 178: La idealidad conviene primero a todas las determinaciones superadas en cuanto diversas de aquello en lo que están superadas, lo cual, en contrapartida, puede ser tomado como lo real. Pero así lo ideal es de nuevo uno de los momentos, y lo real, el otro. Véase asimismo W20, 272. [N.B.: Salvo que se indique expresamente lo contrario, todas las traducciones al español en el presente artículo pertenecen a su autor, H.F.]

5 Cf. W2, 61-62, 103, 114, 116-118, 189-192, 311-315, 320, 394, 396, 405, 412; W3, 181, 184; W5, 173, 216; W6, 135, 261, 407, 503; Enz § 42 Zus. 3, § 45 Zus., § 46 Anm., § 131 Zus., § 254 Anm., § 448 Zus.; W18, 130, 368, 405, 440; W19, 54, 204, 206-207, 226, 373; W20, 270, 274.

toma el ser de las cosas determinadas como algo fijo y definitivo.⁶ Hegel denomina a este idealismo “absoluto”.⁷

A primera vista no resulta evidente el vínculo que Hegel establece entre la concepción de los contenidos de conocimiento como modificaciones de la actividad subjetiva de conocerlos con la tesis de que la singularidad y la inmediatez no deben ser concebidas como algo definitivo. En efecto, parece perfectamente posible conciliar la tesis de que las cosas singulares son singularizaciones del *ser* sin tener que suscribir ya por eso mismo la tesis de que lo real es en su esencia una singularización del *espíritu* que lo conoce. La metafísica clásica intentó hacer plausible la concepción de los entes como el resultado de la negación y autodeterminación del ser mismo; sin embargo, autores como Avicena, Tomás de Aquino o Duns Scoto no hubieran aceptado la tesis de que sus ontologías implicaban un compromiso idealista. Hegel, por el contrario, ve un vínculo intrínseco entre idealidad y remisión negativa de lo singular a lo universal. En este sentido, mientras la línea de demarcación de la periodización habitual de la historiografía filosófica pasa entre realismo e idealismo sin más, Hegel, en cambio, considera que la verdadera línea de demarcación discurre entre el binomio realismo-idealismo

6 Cf. W5, 172: El enunciado de que lo finito es ideal constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste sino en no reconocer lo finito como algo que es de un modo verdadero. / El estar (*Dasein*), captado primero sólo según su ser (*Sein*) o su afirmación, tiene realidad (*Realität*) (§ 91), por tanto, también la finitud está primero bajo la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es más bien su idealidad. / Enz § 246 Zus.: El verdadero idealismo filosófico no consiste más que precisamente en la determinación de que la verdad de las cosas es que, en cuanto tales cosas inmediatamente singulares, esto es, sensibles, ellas son sólo apariencia (*Schein*), aparición (*Erscheinung*).

7 Cf. Enz § 45 Zus.: Según la filosofía kantiana, las cosas de las que tenemos conocimiento son tan sólo fenómenos para nosotros, y el en sí de las mismas permanece para nosotros un más allá que nos es inaccesible. Este idealismo subjetivo, según el cual lo que constituye el contenido de nuestra conciencia es algo solamente nuestro, puesto solamente por nosotros, ha escandalizado con razón a la conciencia ingenua. La verdadera relación es de hecho ésta, a saber: que las cosas de las que tenemos inmediatamente conocimiento son no sólo para nosotros, sino en sí meros fenómenos, y que la propia determinación de las cosas por esto finitas es tener el fundamento de su ser no en ellas mismas, sino en la Idea divina universal. A esta concepción de las cosas se la puede entonces designar también como “idealismo”, pero, a diferencia de aquel idealismo subjetivo de la filosofía crítica, como “idealismo absoluto”. / Enz § 160 Zus.: El punto de vista del concepto es en general el del idealismo absoluto, y la filosofía es un conocer comprensivo (*begreifendes Erkennen*), en la medida en que en ella todo lo que vale para cualquier otro tipo de conciencia como algo que es y como subsistente en su inmediatez es sabido meramente como un momento ideal. Cf. también W5, 179; Enz § 337 Zus., Enz § 350 Zus.

subjetivo, por un lado, e idealismo absoluto, por el otro; según su interpretación, el idealismo subjetivo o formal es sólo una forma más de *realismo*.⁸ Más claramente: Hegel considera al realismo y al idealismo subjetivo como extremos de un *mismo* paradigma,⁹ paradigma que es superado tan sólo por el del idealismo absoluto, al que Hegel caracteriza entonces como el idealismo “verdadero”.¹⁰ La tesis del idealismo subjetivo, según la cual lo que el sujeto conoce son tan sólo sus propias modificaciones internas, es a ojos de Hegel la mera contracara de la tesis según la cual los objetos singulares reales *no* surgen mediante la autodeterminación y autocontracción del ser. Para esta concepción, ser y pensar permanecen siempre separados el uno del otro; justamente por eso, los objetos singulares exhaustivamente determinados que conoce el sujeto son sólo contenidos subjetivos y las cosas reales yacen, correlativamente, más allá del alcance de la razón subjetiva.

Toda vez que el idealismo subjetivo es para Hegel tan sólo una forma de realismo, para poder comprender con precisión en qué consiste a sus ojos el verdadero idealismo, es decir, el idealismo absoluto, resulta indispensable analizar dos teorías centrales de su filosofía, a saber: (a) la superación de la Lógica objetiva (es decir, del realismo en sus diferentes variantes) por la Lógica subjetiva (es decir, por el idealismo absoluto) y (b) la concepción de la actividad de comprender como ejecución efectiva de la unidad del ser y el pensar.

1. La revolución teórica del concepto

La Lógica subjetiva, es decir, la doctrina general del concepto, ofrece los fundamentos del modelo teórico que Hegel propone con su Sistema filosófico. La tesis que en cada caso Hegel suscribe como la correcta es la última en el orden de la exposición. Esta metodología expositiva - la cual significa que el Sistema de Hegel es fundamentalmente crítico, ya que la *pars destruens* es notoriamente mayor que la *pars construens* - revela de antemano que al abandonar la Lógica de la esencia y, con ella, la Lógica objetiva, ingresamos en el núcleo positivo del pensamiento de Hegel. Hegel presenta el tránsito a la Lógica subjetiva como una revolución en el ámbito de la filosofía. Como es sabido, en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant apeló a la analogía del giro de la

8 Cf. W2, 72.

9 Cf. W2: 48-49, 60-61, 394-407; W3, 184-185; W5, 178; W20, 272-274.

10 Cf. Enz § 246 Zus.; W2, 9, 311.

perspectiva de análisis propuesto por Copérnico en el ámbito de la astronomía para ilustrar lo que él mismo estaba proponiendo en el ámbito de la filosofía.¹¹ Si bien el modelo teórico que Copérnico propuso para reemplazar el modelo de Ptolomeo pudo haber sido un giro, ciertamente no fue una revolución. En efecto, el modelo que Copérnico defiende, con un Sol ubicado aproximadamente en el centro del Universo, los planetas girando alrededor y las estrellas fijas en la lejanía, no significa, en rigor, un abandono del antiguo paradigma geocéntrico, sino más bien el reemplazo del cuerpo celeste que debe ocupar el lugar que en ese mismo paradigma ocupaba antes la Tierra. En este sentido, el giro de Copérnico es mucho menos una revolución que un *coup d'état*. Los franceses coronaban a sus reyes pronunciando como expresión ritual la frase: “Le roi est mort, vive le roi”. La muerte de un rey no implica ya el fin de la

11 Cf. KrV, B XVI (AA 03: 12.08-13): Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas. [KrV = Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. por J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998; AA = *Kants gesammelte Schriften*, ed. por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1911, t. 3 - La versión en español del pasaje citado corresponde a Mario Cami: Kant, I., *Crítica de la razón pura*, traducción, introducción y notas de Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 21]. Este breve pasaje del Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* dio lugar a que el idealismo trascendental de Kant fuera caracterizado como un “giro copernicano” (*kopernikanische Wende*); esta caracterización no pertenece, sin embargo, al propio Kant, sino a Kuno Fischer y al neokantianismo del siglo XIX (cf. Gerhardt, Volker, “Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag” en *Kant-Studien*, 78, 1987, pp. 133–153; sobre el origen de la denominación “giro copernicano”, véase especialmente la página 133). El sentido de la referencia a Copérnico en el Prefacio de la edición B de la primera *Crítica* ha sido ampliamente discutido en los estudios kantianos; además del artículo de Gerhardt recién mencionado, véase, entre otros: Russell, Hanson Norwood, “Copernicus’ Role in Kant’s Revolution” en *Journal of the History of Ideas*, 20, 1959, pp. 274–281; Allison, Henry, *Kant’s Transcendental Idealism*, ed. rev. y ampl., New Haven and London, Yale University Press, 2004, pp. 35-38; Palmer, L. M., “The Systematic Constitution of the Universe. The Constitution of the Mind and Kants Copernican Analogy” en *Kant-Studien*, 95, 2004, pp. 171–182; Miles, Murray, “Kant’s ‘Copernican Revolution’. Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the Critique of Pure Reason” en *Kant-Studien*, 97, 2006, pp. 1–33; Tuschling, Burkhard, “Kants kopernikanische Wende - bleibende Resultate?” en: Lorenz, A. (ed.): *Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposium*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 99-110; Schönecker, Dieter, Schulting, Dennis y Strobach, Niko (eds.): “Kants kopernikanisch-newtonsche Analogie” en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 2011, pp. 497-518; Lemanski, Jens, “Die Königin der Revolution. Zur Rettung und Erhaltung der Kopernikanischen Wende” en *Kant-Studien*, 103, 2012, pp. 448–471.

monarquía; simplemente puede señalar que ha llegado el momento de sustituir un rey por otro. Ciertamente el giro copernicano es en la práctica el primer paso de una revolución teórica general en el ámbito de la astronomía, puesto que, analizado en retrospectiva, Copérnico da comienzo a una imagen del universo que con el tiempo termina convirtiéndose en la de la astronomía actual, esto es, la de un universo sin centro donde la Tierra y el Sol son sólo dos cuerpos celestes más entre una infinidad de cuerpos; el modelo propuesto por el propio Copérnico, sin embargo, está él mismo lejos de esta cosmovisión cronológicamente posterior. Desde el momento que Kant propone, en rigor, una inversión del modo de concebir la relación de adecuación entre el objeto y el sujeto en el acto de conocimiento, su analogía con el giro copernicano está literalmente justificada. A ojos de Hegel, sin embargo, la mera inversión de la dirección de adecuación entre el objeto y el sujeto que Kant propone dista mucho de ser una revolución; por el contrario, Hegel coloca expresamente a la filosofía de Kant dentro del *mismo* modelo teórico general respecto del cual Kant cree haber realizado un giro radical.¹² La filosofía de Kant es para Hegel, en efecto, una filosofía de la “conciencia” (*Bewusstsein*), es decir, una filosofía que opera, al igual que todas las que la preceden, sobre la base del modelo de una diferenciación abstracta entre objeto y sujeto, entre ser y pensar.¹³

12 Cf. especialmente W6, 135-136: A esta estridente exposición del idealismo subjetivo la contradice de inmediato la conciencia de la libertad, según la cual yo me sé más bien como lo universal e indeterminado, disocio de mí aquellas determinaciones múltiples y necesarias y las conozco como algo que me es exterior y que concierne sólo a las cosas. - En esta conciencia de su libertad, el yo se es esa identidad verdadera y reflexionada en sí que debía ser la cosa-en-sí. - En otro lugar he señalado que este idealismo trascendental no sobrepasa la limitación del yo por el objeto, en general tampoco el mundo finito, sino que solamente modifica la forma de limitación que continúa siéndole algo absoluto, en la medida en que, en efecto, sólo la transpone de la figura objetiva a la subjetiva y convierte al objeto en determinidades del yo y en un intercambio salvaje de éstas que ocurre dentro del yo como si el mismo fuera una cosa, lo que la conciencia ordinaria sabe como una multiplicidad y modificación pertenecientes a cosas que le son tan sólo exteriores al yo. En la presente consideración se enfrentan sólo la cosa-en-sí y la reflexión que le es primero exterior; esta reflexión no se ha determinado todavía como conciencia así como tampoco la cosa-en-sí se ha determinado todavía como yo. De la naturaleza de la cosa-en-sí y de la reflexión exterior ha resultado que esto exterior mismo se ha determinado como cosa-en-sí o, a la inversa, que se convierte en la propia determinación de aquella primera cosa-en-sí.

13 Cf. Enz § 415 Anm.: La filosofía kantiana puede ser considerada de la manera más característica del siguiente modo: ha concebido al espíritu como conciencia y contiene tan sólo determinaciones de la fenomenología, no de la filosofía del mismo. Véase asimismo W2, 104, 117, 288, 295-296, 302-303, 309-315; W5, 181,

Es esta diferencia, y no la mera dirección de la adecuación entre el objeto y el sujeto, lo que para Hegel define como tal al modelo teórico realista. Para Hegel, sujeto y objeto no son dos términos dotados de sustancialidad propia, sino que lo que existe es en verdad la *relación* misma entre ambos, *dentro* de la cual uno y otro, sujeto y objeto, son, en rigor, meros momentos.¹⁴ Dicho más claramente: para Hegel, el objeto es en realidad la unidad del objeto con el sujeto —ésta había sido la tesis novedosa de Kant—, pero *también* el sujeto —y aquí Hegel se diferencia de Kant y rompe al hacerlo con el paradigma filosófico que Kant todavía reproduce— es en realidad la unidad del sujeto con el objeto¹⁵: no hay en el universo filosófico de Hegel lugar alguno para una razón “pura”.¹⁶

Hegel dedica su Lógica objetiva a poner de manifiesto que las categorías del mundo supuestamente sólo objetivo tienen en verdad un carácter intrínsecamente reflexivo. La subjetividad que va

216, 387; W6, 135, 261, 503; Enz § 42 Zus. 3, § 45 Zus., § 46 Anm., § 47, § 254 Anm., § 448 Zus., W20, 332-333, 348-349, 351, 358-359.

14 Cf. W6, 491-492: Pero ciertamente si yo es tomado, sin el concepto (*begrifflos*), como mera representación simple al modo como proferimos “yo” en la conciencia cotidiana, entonces yo es la determinación abstracta, no la relación de sí mismo que se tiene por objeto a sí misma; - así yo es sólo uno de los extremos, sujeto unilateral sin su objetividad; o sería también sólo objeto sin subjetividad, si, en efecto, la incomodidad abordada con esto no fuera que del yo como objeto no se puede apartar al sujeto pensante. Pero, de hecho, la misma incomodidad tiene lugar también en el caso de la primera de las determinaciones, a saber: en el caso del yo como sujeto; el yo piensa algo, a sí mismo o algo otro. Esta inseparabilidad de las dos formas en las que el yo se contrapone a sí mismo pertenece a la naturaleza más propia de su concepto y del concepto mismo; ella es precisamente lo que Kant quiere impedir, para conservar firme sólo la representación que no se diferencia en sí misma y que es entonces, pues, sólo la representación sin concepto (*begrifflose Vorstellung*).

15 Cf. W6, 266: Si uno la recuerda [a la definición de la verdad como correspondencia, H.F.] con ocasión de la afirmación fundamental del idealismo trascendental que el conocimiento racional no es capaz de captar las cosas en sí y que la realidad yace lisa y llanamente fuera del concepto, queda enseguida de manifiesto que tal razón que no es capaz de ponerse en concordancia con su objeto, esto es, las cosas en sí; que las cosas en sí que no están en concordancia con el concepto racional; que el concepto que no está en concordancia con la realidad; que una realidad que no está en concordancia con el concepto, son representaciones no-verdaderas. Si Kant hubiera mantenido en aquella definición de la verdad la idea de un entendimiento intuitivo entonces habría tratado esta idea, la cual expresa la concordancia requerida, no como una ficción del pensamiento, sino más bien como verdad.

16 Véanse en general, en este respecto, las dos primeras partes del libro de Pippin, Robert, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press; 1989, pp. 16-171, así como también, del mismo autor, la primera parte (“The Original Options: Kant versus Hegel”) de *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 29-153.

siendo puesta de manifiesto a través de las categorías de la Lógica de la esencia no implica, sin embargo, una superación definitiva de lo que especificaba a las categorías de la Lógica del ser, es decir, la inmediatez. En efecto, las categorías reflexivas de la Lógica de la esencia se “quiebran”, como los rayos de la luz, en la superficie del ser, dado que éste conserva todavía un residuo de inmediatez. Este ser en sí mismo opaco sigue presentándose como algo dado a un sujeto que continúa, correlativamente, diferenciándose abstractamente del mismo y sólo puede reflexionar “sobre” él; recíprocamente, en el elemento general de la objetividad, la subjetividad sólo puede aparecer (*erscheinen*), sólo puede reflejarse y reproducirse en el ser como lo otro de sí misma.¹⁷ La Lógica de la esencia y, más en general, la Lógica objetiva, no es, pues, más que la ontología específica de una concepción representacionista del fenómeno del conocimiento.

El proceso de la Lógica de la esencia, fase última de la Lógica objetiva, es el de las sucesivas mediaciones entre dos planos del ser que nunca logran *identificarse* el uno en el otro, sino tan sólo reproducirse recíprocamente. El resultado final de la máxima identificación que es posible en el elemento de la objetividad, que no es otro que el medio del paradigma filosófico del realismo, es para Hegel la imagen del mundo como una totalidad unificada bajo la relación de causalidad, es decir, en otros términos, es la imagen de un monismo de tipo naturalista donde la pluralidad de cosas, según la exigencia reduccionista de todo modelo monista, es reducida a una unidad mediante el lazo de la causalidad. A ojos de Hegel, el monismo de una sustancia única y de la relación de causalidad que la recorre de un extremo a otro se supera –y con ello la entera Lógica objetiva– en la categoría de “efecto recíproco” (*Wechselwirkung*).¹⁸ Si bien es, en rigor, la Lógica objetiva en su conjunto la que constituye el proceso argumentativo que conduce a la Lógica subjetiva, en el efecto recíproco recae para Hegel el peso final de la prueba; el efecto recíproco es el *nervus probandi* de la legitimación de la perspectiva de la Lógica subjetiva, es decir, es el *nervus probandi* de la fundamentación del idealismo absoluto.

Para la perspectiva específica de la conciencia, que no es otra que la perspectiva del “sentido común”, el universo es un espacio en el que coexisten unas al lado de las otras todas las cosas –y entre

17 Mientras el término alemán para “representación”, es decir, *Vorstellung*, resalta el aspecto de la presentación del ser ante el sujeto, el término latino correspondiente que está a la base de las lenguas romances y del inglés, es decir, *representatio*, resalta el aspecto de repetición, de volver a presentarse lo que se ha presentado antes desde sí mismo.

18 Cf. W6, 237-240; Enz § 155-158.

ellas, como una más, el propio sujeto que las conoce. En este marco teórico, la causa y el efecto son dos cosas sustancialmente diferentes entre sí y la relación causal se presenta entonces como una relación entre un principio originario y activo, a saber: la causa, y otro pasivo, a saber: el efecto, donde aquel principio es considerado como independiente y autónomo respecto de éste y éste, en contrapartida, como dependiente y necesario en relación a aquél. La causa, sin embargo, no es libre de no causar su efecto —el calor no puede no calentar—; así, pues, la causa es tan dependiente y necesaria como el efecto. Desde el momento que no hay nada en el efecto en cuanto efecto que no esté en la causa, pero que tampoco hay nada en la causa en cuanto causa que no esté en el efecto —el calor de un cuerpo que ha sido provocado por el de otro cuerpo es el que estaba en éste y, precisamente por ello, se dice que el calor de este cuerpo “causa” el calor de aquél—, Hegel sostiene que la causa es ella misma también efecto del efecto, es decir, “efecto recíproco”. La relación de causalidad se revela con ello como un movimiento de intercambio (*Wechselbewegung*) de una determinidad específica —en el ejemplo propuesto: el calor— *consigo misma* en la causa y el efecto, los cuales son vinculados al interior de esa determinidad como meros momentos y no ya como cosas autónomas e independientes la una de la otra.¹⁹ La relación causal no es para Hegel, pues, una relación de necesidad en la que una cosa coacciona forzosamente a otra, sino una relación en la que causa y efecto se vinculan en su relación mutua tan sólo consigo mismos, de modo que es esta identidad diferenciada la que constituye el verdadero sujeto de la relación de causalidad.

Ahora bien, ¿puede realmente este análisis de la relación causal constituir la objeción final que invalida el entero paradigma realista en todas sus variantes y requiere como su reemplazo el paradigma del idealismo absoluto? El argumento que propone Hegel mediante el análisis del efecto recíproco parece más bien incurrir en una simple confusión entre el plano de las palabras y definiciones y el plano de la realidad. Ciertamente la causa se *dice* “causa” respecto de lo que se *dice* a su vez en relación a ella “efecto”, ¿pero acaso significa esto realmente que la cosa que causa un efecto *es* ella misma un efecto de ese efecto? ¿No se trata más bien de que el *significado* del término “causa” es determinado por el *significado* del término “efecto” en forma recíproca a como el significado del término “efecto” es determinado por el significado del término “causa”? Sin embargo, esto no parece en absoluto implicar que la causa sea efecto del efecto. En *La*

19 Cf. Enz § 158.

Sociedad Abierta y sus Enemigos, Popper antepone al capítulo general en el que expone su crítica a la filosofía de Hegel precisamente un capítulo destinado a diferenciar el “método esencialista de las definiciones” del método “nominalista”.²⁰ El esencialismo metodológico no consiste más que en confundir las palabras con las cosas y en creer que el plano de las definiciones de nuestro lenguaje constituye la verdadera realidad. ¿Incorre Hegel realmente en este torpe error de tomar subrepticamente las palabras por las cosas, la lógica por ontología? Y si no lo hace, ¿a qué se refiere propiamente con su tesis y, más exactamente, con el supuesto *argumento* del efecto recíproco contra el punto de vista específico de la Lógica objetiva, es decir, contra el realismo?

Al poner de manifiesto que la causa y el efecto son, en verdad, momentos recíprocos al interior de una misma *determinidad* (*Bestimmtheit*), en cuyo seno ellos se relacionan entre sí y esta determinidad se relaciona en ellos consigo misma, Hegel intenta decirnos que la causa y el efecto *presupon* los contenidos específicos que constituyen el mundo. La lluvia y la inundación que ella provoca son, por ejemplo, sólo aspectos o momentos del contenido específico “agua” presente en el mundo tal como lo concebimos. “Agua” es lo supuesto cuando decimos que la lluvia causa la inundación o que la inundación es el efecto de la lluvia; la relación de causalidad, como ya lo había vislumbrado Hume, es *extrínseca* a aquello que ella relaciona. Dicho más claramente: el plano de la relación de causalidad es para Hegel específicamente diferente del plano de la determinidad de los objetos que consideramos que constituyen el mundo en que vivimos. La relación de causalidad no es capaz de ofrecer una teoría plausible acerca de qué hay exactamente en el mundo, en otros términos, no es capaz de dar cuenta del *contenido* de nuestros actos cognitivos. La Lógica objetiva, es decir, más simplemente, el realismo, permanece así siempre una teoría *formal*. El diagnóstico de Hegel es que toda la Lógica objetiva con su concepción general representacionista del conocimiento y las teorías subalternas que derivan de ella, como, por ejemplo, una teoría correspondentista de la verdad, no logran ofrecer una teoría gnoseológica y ontológica plausible —y no lo hacen justamente porque descansan en una concepción realista del ser.²¹ En la Lógica de Hegel, el plano de la esencia no explicita

20 Cf. Popper, Karl Raimund, *The Open Society and its Enemies*, London, George Routledge & Sons, 1945 (reimpr. 1947), t. 2, pp. 8-20.

21 Hay, a su vez, una intrínseca correlación entre idealismo absoluto y teoría coherentista de la verdad. En los debates de la filosofía analítica contemporánea sobre las teorías de la verdad es tal vez Nicholas Rescher quien más decididamente ha

todavía la intrínseca unidad del ser con el pensar, sino que es sólo el plano del espejamiento del ser, el de su mero re-aparecer y su re-presentación. Ahora bien, ¿por qué el representacionalismo, es decir, para usar la terminología de Hegel, la filosofía de la conciencia no puede ofrecer una explicación filosófica convincente de la realidad? ¿Dónde estriba exactamente la debilidad de la tesis que la mente humana sólo vuelve a presentar en su propio interior el mundo, si este mundo de hecho la excede y se le impone?

Para comprender mejor el pasaje de la noción de “sustancia” a la de “concepto” a través de la “relación de casualidad” y el “efecto recíproco” y, con ello, la falencia para Hegel insuperable del paradigma realista, resulta conveniente analizar su recepción y crítica de los “sistemas de la sustancialidad” (*Systeme der Substantialität*), es decir, de las distintas variantes de monismo naturalista.²² Como ejemplos de estos sistemas Hegel menciona a las filosofías de Parménides, los eléatas, Giordano Bruno y los materialistas franceses,²³ pero ante todo y en un lugar de privilegio entre ellos, a la filosofía de Spinoza.²⁴ La deficiencia principal que Hegel ve en el spinozismo en cuanto monismo realista o naturalista concierne a la relación entre el sujeto y el objeto, entre la mente y el mundo. El problema de la relación entre la mente y el mundo (en el lenguaje de Spinoza: entre el pensamiento y la extensión) es, más precisamente, el problema de cómo surgen en nuestros actos cognitivos los contenidos que conocemos y en qué condiciones podemos decir que esos contenidos representan el mundo real. Spinoza sostiene que “el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas”;²⁵ sin embargo, ¿cómo decidir en cada caso particular cuál contenido determinado con el que la mente juzga representarse el mundo efectivamente lo representa? La tesis spinozista de la sustancia debe dar cuenta de la identidad mente-mundo en la medida en que la sustancia es *definida* en cuanto tal como esa identidad, pero para Hegel la identidad de la sustancia con los atributos del pensamiento y la extensión y la resultante identidad de éstos entre sí es tan sólo presupuesta por Spinoza desde la sola exigencia de coherencia del reduccionismo del modelo teórico monista. En opinión de Hegel,

defendido esta correlación - véase en este respecto su *Conceptual Idealism*, Oxford, Blackwell, 1973, así como también su *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

22 W17, 494.

23 Cf. W5, 85; Enz § 573 Anm.; W12, 90; W20, 24-25, 28, 122.

24 Cf. W17, 500; Enz § 151 Zus.

25 *Ethica ordine geometrico demonstrata*, IIP7 [Spinoza, *Opera*, ed. por C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1925, t. 2, p. 89].

sin embargo, esa identidad no queda ya por ello mismo explicada, sino que es tan sólo afirmada o concedida. La sustancia en cuanto imagen teórica que ilustra la concepción monista del universo es para Hegel el factor de reducción a una unidad de los diferentes objetos determinados que constituyen el universo; en cuanto tal, sin embargo, la sustancia es tan sólo el vínculo mismo de todo lo determinado y ella misma entonces algo enteramente indeterminado, la pura identidad abstracta entre las cosas que constituyen el mundo y el pensamiento que las conoce.

En el paradigma realista, el reduccionismo implicado por la tesis monista deriva para Hegel en un regreso al infinito, a saber: el que provoca el conflicto entre la relación de causalidad que, al recorrerlo de un extremo al otro, debe unificar el conjunto total de cosas, y este conjunto mismo que esa relación no puede explicar en su especificidad y que debe entonces presuponer como algo dado. No hay en este contexto mediación e identificación entre los distintos planos de lo que hay; por esto mismo, desde el momento que en este marco teórico tanto la mente humana como los objetos que conoce son cosas del mundo, no hay identificación posible entre ambos. En efecto, el mundo debe ser conocido por la mente humana al mismo tiempo que debe contener a la mente dentro suyo, así como, desde el ángulo opuesto, la mente debe contener en sí misma al mundo que conoce al tiempo que debe distinguirse del mundo como si éste fuera, en cuanto su objeto, algo diferente de ella en cuanto sujeto. El diagnóstico final de Hegel en este respecto es que el realismo no es como tal capaz de ofrecer una explicación satisfactoria de la constitución del mundo y que, en esa exacta medida, tampoco puede ofrecer una explicación de cómo es posible la unidad mente-mundo que define a la actividad del conocimiento. Para Hegel, en efecto, la explicación de la constitución de las cosas del mundo real es al mismo tiempo, en su contracara, la explicación de cómo esas cosas están tanto en el mundo como en la mente. La razón última del fracaso del paradigma realista es a sus ojos que los objetos son concebidos por el sujeto que los conoce como cosas y no como nociones o conceptos al interior de su actividad de pensar. La autoconciencia insuficiente del sujeto sobre su propia actividad les confiere a los contenidos de la misma una opacidad por la que, devenidos cosas en el elemento de la mera objetividad, se resisten a la intermediación intrínseca con los demás y con el sujeto que los conoce. La incongruencia interna del monismo realista que concibe al mundo y a la mente como dos atributos de una totalidad que permanece en relación a ellos siempre extrínseca y puramente formal pone para Hegel de manifiesto la fal-

sedad del entero paradigma de la objetividad y la subjetividad como abstractamente diferentes la una de la otra: el espíritu humano debe tomar por ello conciencia de que la verdadera sustancia es la unidad misma de la subjetividad y la objetividad, es decir, la idealidad de la racionalidad humana, en la que se identifican en un único espacio lógico general tanto la mente como el mundo.

La actividad de pensar es para Hegel la única capaz de ofrecer el elemento continuo en el que es posible unificar el conjunto total de lo que hay en una totalidad coherente donde quedan finalmente explicadas la especificidad de las cosas del mundo y la unidad de la mente con ellas. En la filosofía de Descartes, la continuidad de este medio o elemento del pensar es interrumpida en el argumento del *Cogito* por el tránsito del plano ideal del “pensamiento” (*cogitatio*) al plano real de la “cosa” (*res*);²⁶ en la filosofía de Kant, esa continuidad es interrumpida por la implicación del mundo externo como condición de posibilidad del acto ideal de percepción del sujeto. En ambos casos se trata, según Hegel, de variantes de idealismo subjetivo. Para Hegel es necesario, por el contrario, concebir al pensar como conteniendo ya al ser como un momento *de sí mismo*.²⁷ Este último modelo, es decir, el del idealismo absoluto del concepto que es tematizado por Hegel en la Lógica subjetiva, no es el equivalente filosófico - como lo es el pensamiento de Kant - del giro copernicano, sino más bien el equivalente de la revolución de la que ese giro señala tan sólo el comienzo.²⁸

26 Al interior de la categoría ontológica de *cosa* se distinguen la *res cogitans*, la *res divina* y la *res extensa*.

27 Cf. W20, 145.

28 En los últimos 25 años han aparecido en el mundo de habla inglesa y alemana valiosos estudios dedicados a analizar en detalle el tránsito de la filosofía de Kant a la de los idealistas inmediatamente posteriores - véase en este sentido, ante todo, Henrich, Dieter, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991; Beiser, Frederick, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1791-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002; Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Henrich, Dieter, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen - Jena 1790-1794*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004; Redding, Paul, *Continental Idealism. Leibniz to Nietzsche*, London, Routledge, 2009; Jaeschke, Walter y Arndt, Andreas, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, Munich, C.H. Beck, 2012.

2. La idealidad absoluta de la comprensión

Según el análisis de Hegel, el paradigma realista no está en condiciones de explicar cómo surgen los objetos que conocemos sin generar, al intentar explicar su presencia en nuestra mente, una suerte de antinomia. En efecto, los objetos que conocemos están “en” nuestra mente, puesto que si no lo hicieran nuestra mente no podría estar conociéndolos, pero al mismo tiempo también, según la postura realista, deben estar “fuera” de ella como cosas reales diferentes de la mente, siendo ésta al mismo tiempo una cosa real entre ellos y ante ellos. Si el realismo busca resolver este dualismo mediante una tesis monista, no sólo no logra resolver el problema, sino que en tal caso el fenómeno del conocimiento incumple además la prescripción de unidad que define como tal al monismo. La tensión que plantea en este marco teórico el conocimiento del mundo conduce entonces o bien al monismo panpsiquista de Berkeley o bien al abandono del principio monista y a la aceptación de un dualismo débil al estilo kantiano, según el cual los objetos de conocimiento son el resultado de una síntesis entre la actividad ideal de la subjetividad y una materia amorfa e indeterminada recibida pasivamente desde el mundo exterior. Hegel busca mostrar la inviabilidad de estos intentos en la medida en que los devela como intrincadas variantes de realismo: en el caso del monismo idealista de Berkeley, al mostrar que su idealidad no es sino la de la mente *singular* que se diferencia del mundo real, el cual, a pesar de desaparecer, continúa –según su propio concepto– oponiéndose a la mente empírica que ha sido universalizada *en cuanto tal*; en el caso del dualismo kantiano, al sostener que la subjetividad trascendental es *también* el resultado de una mera universalización de la subjetividad finita, la cual continúa en cuanto tal diferenciándose radicalmente del mundo como si éste fuera una cosa real frente a ella y la subjetividad, recíprocamente, una cosa real frente al mundo.

La crítica de Hegel a la teoría más sofisticada y consistente del realismo, esto es, al monismo naturalista, intenta dejarnos en el umbral del punto de vista del idealismo absoluto, pero el paso a este paradigma es, en rigor, una revolución teórica.²⁹ En esta medida, la

29 Hegel sostiene que el efecto recíproco es el “umbral” (*Schwelle*) del concepto y que para traspasar ese umbral es necesario trasladarse a la perspectiva del pensar que comprende la objetividad – cf. así Enz § 156 Zus.: Ahora bien, el efecto recíproco es ciertamente la verdad próxima de la relación de causa y efecto, y está, por así decirlo, en el umbral del concepto; pero precisamente por esto mismo uno no puede contentarse con la aplicación de esa relación, por cuanto de lo que se trata

crítica de Hegel a los sistemas de la sustancialidad funciona como una suerte de prolegómeno y exposición de la condición de plausibilidad del idealismo absoluto, pero ella no ofrece propiamente una justificación de éste. Para poder reconstruir la fundamentación positiva del idealismo absoluto resulta así indispensable complementar el procedimiento primariamente crítico que Hegel emplea en la Lógica objetiva (el cual prosigue el procedimiento también primariamente crítico de la *Fenomenología del Espíritu*) con su teoría de la unificación de ser y pensar en el marco de la exposición de los sucesivos actos cognitivos del sujeto cognoscente.

En la teoría clásica del conocimiento, la percepción es concebida como el punto de contacto entre la mente humana y el mundo real. Así, inspirándose en la teoría de conocimiento de Aristóteles,³⁰ buena parte de la gnoseología medieval y más tarde las corrientes empiristas de la Edad Moderna suscribieron la tesis de que “nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos” (*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*).³¹ Al sostener que “los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*),³² también Kant adhiere al núcleo teórico esencial de dicha tesis. Según ella, el conocimiento es el resultado de la cooperación entre dos tipos de actos diferentes, a saber: los del conocimiento sensible y los del inteligible; independientemente de qué rol preciso se le adscriba a cada uno de estos dos modos de conocer – ciertamente ese rol difiere de la teoría de conocimiento de Aristóteles a la de Kant –, en todos los casos la sensación o percepción sensible es considerada como la responsable de poner al sujeto en relación directa con el mundo, al pensar con el ser.

Asumiendo, por el contrario, la tesis cartesiana de la idealidad constitutiva de la percepción, pero complementándola y modificándola con una teoría sobre las categorías lógicas de la singularidad, la particularidad y la universalidad, Hegel abandona el dualismo sensibilidad-inteligibilidad de la gnoseología tradicional y lo reemplaza por una teoría más compleja y matizada que comprende tres fases generales –la intuición, la representación y el pensar–, en el marco

es del conocer comprensivo.

30 Cf., por ejemplo, *Analytica Posteriora* II 19, 100a 9-11 [*Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, W. D. Ross (ed.), Oxford, Clarendon, 1949 (reimp. Oxford: Oxford University Press, 1957), p. 279].

31 Cf. así Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19 [Thomas von Aquin: *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, ed. por R. Buser, Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992].

32 KrV A 51/B 75 (AA 03: 75.14-15).

de las cuales el carácter sensible de un objeto de conocimiento no implica ya más receptividad respecto del mundo real ni su carácter inteligible implica en forma exclusiva espontaneidad del sujeto que lo conoce. Para Hegel, que en este punto se inspira directamente en la concepción cartesiana del conocimiento sensible como un modo particular de “pensamiento”, la espontaneidad de la percepción no es en absoluto menor que la de la actividad del entendimiento ni implica receptividad como una característica privilegiada respecto del resto de los actos cognitivos del sujeto. A ojos de Hegel, el conocimiento contiene ya como tal su unidad con la cosa que conoce, es decir, la mente humana contiene de suyo al mundo real. En esta medida, el sujeto no necesita ponerse primero en contacto con el mundo mediante un acto cognitivo peculiar diferente de los demás, para que recién luego éstos sean “aplicados” sobre ese acto —único que contendría la realidad del mundo— a fin de penetrar gradualmente la estructura y modo de constitución de lo real. En el conocimiento, el sujeto no se vincula con otra cosa como si se tratara de una sustancia diferente con la que debe conectarse a través de un instrumento³³ —este instrumento o *tertium medium* sería primariamente la percepción sensible—, sino que el conocimiento es él mismo como tal el vínculo y la unidad del sujeto y el objeto, de la mente y el mundo. La contraposición entre realismo e idealismo no es para Hegel, pues, más que un error que resulta de una diferenciación abstracta del sujeto y el objeto. La actividad de conocimiento es, por el contrario, ella misma la unidad con la realidad; en esta medida, el conocimiento es tanto un fenómeno ideal como reales son las cosas conocidas.³⁴

Para Hegel, la separación de la mente humana respecto del mundo descansa a su vez en la diferenciación abstracta de la determinidad de los objetos de conocimiento respecto del hecho de que ellos sean reales. En el contexto de esta diferencia, el conocimiento sensible deviene el punto de contacto y vinculación entre la supuesta constitución del mundo tal como la concibe el sujeto y la facticidad del mundo mismo que en esa vinculación tiene que corroborar la concepción formal y meramente “subjetiva” del sujeto. En este punto resulta evidente que tanto en su variante robusta que sostiene el carácter receptivo de la totalidad del objeto percibido, esto es, el

33 Cf. W3, 68-69.

34 Cf. W5, 172: La contraposición entre filosofía idealista y realista no tiene, por tanto, sentido. / Enz § 353 Zus.: Este idealismo de reconocer a la Idea en la entera naturaleza es al mismo tiempo realismo, en la medida en que el concepto de lo viviente es la Idea de la realidad, aun cuando los individuos corresponden sólo a uno de los momentos del concepto. Véase también W2, 191; W5, 178.

carácter receptivo de su materia y de su forma, de su facticidad y su determinidad, como en su variante débil que sostiene, en cuanto idealismo subjetivo, el carácter ideal de la determinidad del objeto sensible y el carácter receptivo tan sólo de su materia o facticidad, el paradigma realista se correlaciona naturalmente con una teoría correspondentista de la verdad.

Ahora bien, toda vez que el conocimiento es para Hegel como tal el hecho mismo de la presencia del mundo ante la mente humana, la sensibilidad de un objeto de conocimiento no se correlaciona abstracta o excluyentemente con su realidad o facticidad, sino tan sólo con la *singularidad* concreta del objeto conocido. Por su parte, la inteligibilidad no se correlaciona con la subjetividad interna o formal del contenido, sino con la capacidad de éste para asumir determinaciones diferentes debajo de sí sin perder por ello su identidad consigo mismo, es decir, se correlaciona con la *universalidad*. Correlacionadas por Hegel, pues, no con exterioridad e interioridad o con objetividad y subjetividad, sino, respectivamente, con singularidad y universalidad, sensibilidad e inteligibilidad ya no se excluyen mutuamente: lo sensible puede medirse en lo universal y lo universal contraerse hasta lo sensible. Así, el objeto de una percepción sensible que es comprendido desde una teoría continúa siendo un contenido sensible, pero precisamente en cuanto mediado en sí mismo desde contenidos conceptuales es también un contenido universal; por su parte, la teoría desde la que se comprenden los objetos sensibles se singulariza en éstos sin dejar por ello de ser como tal una teoría inteligible.³⁵ En la teoría lógica de Hegel sobre la singularidad, la particularidad y la universalidad, sensibilidad e inteligibilidad no se excluyen mutuamente como dos planos refractarios e irreductibles: se trata tan sólo de “formas” de presentación ante el sujeto del contenido o determinidad en cada caso conocido; éste, sin embargo, permanece idéntico a través de esas diferentes formas bajo las cuales la mente humana lo va conociendo.

En el conocimiento sensible que no ha sido mediado todavía desde la actividad conceptual, la determinidad se presenta como un bloque opaco y amorfo.³⁶ En el momento general de la representa-

35 Cf. Enz § 449 Zus.: El conocimiento consumado corresponde sólo al pensar puro de la razón que comprende, y sólo quien se ha elevado a este pensar posee una intuición verdadera, completamente determinada - en su caso, la intuición constituye meramente la forma sólida en la que se reconcentra su conocimiento completamente desarrollado.

36 Cf. Enz § 446: El espíritu, que en cuanto alma está naturalmente determinado, en cuanto conciencia está en relación con esta determinidad como con su objeto exterior, en cuanto inteligencia, empero, 1) se encuentra de este modo determinado

ción, la mente penetra y disocia esta determinidad amorfa en dos diferentes “versiones”: la determinidad “real” que continúa presentándose en una intuición sensible y la determinidad “ideal” que la mente se representa ahora en su propio interior. A través de los distintos submomentos de la forma teórica de la representación, estas dos determinidades son relacionadas la una con la otra sin que se abandone, en rigor, su diferencia mutua: he aquí el plano lógico de la *particularidad* de la determinidad.³⁷ En efecto, a pesar de tratarse en el objeto sensible intuido y en su imagen sensible y concepto abstracto de una *misma* determinidad o contenido específico, éste está disociado allí en dos formas que hacen que sus dos versiones no logren mediarse mutuamente en una identidad, sino simplemente corroborarse en el acto puntual de su comparación; sólo en el acto sintético de su cotejamiento la mente reconoce la identidad de las dos versiones –la “real” y la “ideal”– de la determinidad.³⁸ En esta fase de la actividad cognitiva, el contenido singular de la percepción permanece abstractamente diferenciado del contenido universal de la representación, de modo que aparece como una cosa extrínseca del mundo real mientras éste último lo hace como un contenido meramente subjetivo de la mente humana. La singularidad y universalidad de ambos contenidos es aquí inmediata y abstracta, por lo cual cada contenido determinado persiste en su propia particularidad frente al otro, a pesar de tratarse en ambos casos de una sola determinidad. En la tercera fase de la actividad cognitiva, esto es,

a sí mismo, es su propio sordo tejer en sí mismo, donde es para sí mismo como si fuera material y tiene toda la materia de su saber. A causa de la inmediatez en la que está así primero, el espíritu es allí simplemente sólo un espíritu singular y común-subjetivo, y aparece de este modo como sentiente (*fühlender*).

37 Cf., en este sentido, Enz § 451: La representación es, en cuanto intuición internalizada-recordada (*erinnerte*), el término medio entre el inmediato encontrarse determinada la inteligencia y ella misma en su libertad, es decir, el pensar. La representación es lo propio de la inteligencia aún con subjetividad unilateral, en la medida en que esto propio de la inteligencia está todavía condicionado por la inmediatez, es decir, que no es en ello el ser. El camino de la inteligencia en las representaciones es tanto hacer interior la inmediatez, ponerse en sí misma como intuyendo, como también superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizarse de sí y en su propia exterioridad estar en sí misma. Pero en la medida en que el representar comienza por la intuición y su materia encontrada, esta actividad está todavía afectada por esta diferencia, y sus producciones concretas son en ella todavía síntesis que recién en el pensar se convierten en la inmanencia concreta del concepto.

38 Hegel denomina a esta forma de corroboración del contenido mental - la cual es específica de una teoría correspondentista de la verdad - “corrección” (*Richtigkeit*) o “verdad formal” (*formelle Wahrheit*): Enz § 33, Enz § 24 Zus. 1, Enz § 172 Zus., Enz § 213 Zus., Enz § 444 Zus.; W5, 29; W6, 497 y 519.

en la forma general del pensar y, más precisamente, en su actividad final, es decir, en la actividad de *comprender* (*Begreifen*),³⁹ la mente reúne en una identidad los diferentes momentos de la determinidad que en cada caso conoce; en torno a esta identidad, que no es sino la unidad sistemática coherente de las diferentes determinaciones que constituyen y definen cada objeto, sensibilidad e inteligibilidad, singularidad y universalidad no desaparecen, pero devienen expresamente meras formas o momentos de la determinidad.⁴⁰ En la singularidad universal y en la universalidad singularizada del objeto que es comprendido por la mente, sus caracteres sensibles y sus caracteres inteligibles –los cuales en el elemento particularizante de la forma de la representación aparecían, respectivamente, como unilateralmente externos o reales y como unilateralmente internos o ideales– se integran ahora como aspectos enteramente idealizados, pero no por ello menos reales, de su única determinidad. Llegada a esta instancia, la mente humana se mueve en el medio de la idealidad *absoluta* en el que no hay diferenciación ni contraposición alguna respecto del mundo, porque lo que la mente comprende mediante su propia actividad ideal de conocer no es sino el mundo mismo.⁴¹

39 Cf. Enz § 467. Véase asimismo Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J.E. Erdmann und F. Walter*, ed. por F. Hespe y B. Tuschling, Hamburg, Meiner, 1994, p. 228.

40 Hemos ofrecido un análisis más pormenorizado de este aspecto de la teoría del conocimiento de Hegel en Ferreiro, Héctor, “La relación entre lenguaje y pensamiento en el Sistema hegeliano” en Oliva Mendoza, Carlos (comp.), *Hegel: Ciencia, experiencia y Fenomenología*, México, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 21-33, y en “La teoría hegeliana de la imaginación” en *Estudios Hegelianos*, 1, 2012, pp. 16-29.

41 Cf., en este sentido, W3, 179: La razón es la certeza que la conciencia tiene de ser toda realidad; así expresa el idealismo el concepto de razón. Así como la conciencia que se presenta como razón tiene inmediatamente en sí esa certeza, así también el idealismo la expresa inmediatamente: yo soy yo, en el sentido de que el yo que me es objeto a mí no es como en la autoconciencia en general, ni tampoco como en la autoconciencia libre –allí sólo objeto vacío en general, aquí sólo objeto que se retrae respecto de los otros objetos que tienen todavía validez al lado suyo–, sino que es objeto con la conciencia del no-ser de cualquier otro objeto, es objeto único, toda realidad y presente. La autoconciencia no es, empero, sólo para sí, sino también en sí toda realidad recién por el hecho de que se convierte en esta realidad, o más bien que se revela como tal realidad. / W2, 65-66: Que el mundo es un producto de la libertad de la inteligencia es el principio del idealismo expresado de modo determinado.

3. Reflexiones finales

El idealismo absoluto es el modelo teórico que interrelaciona la tesis del carácter intrínsecamente ideal de los objetos de conocimiento y la tesis de que las cosas singulares que constituyen el mundo real surgen como una autodeterminación del ser. La premisa que permite tal vínculo es la tesis defendida por Hegel de que ser y pensar nunca se han separado y que su separación es el resultado de una concepción posterior errónea de la mente humana sobre la naturaleza de su actividad cognitiva. Esta concepción errónea está dada por la perspectiva de lo que Hegel denomina “conciencia”, que no es sino el punto de vista de la representación en la medida en que es absolutizado, es decir, es el punto de vista del representacionalismo. La hipostasiación de la disociación que la forma cognitiva de la representación introduce en la unidad indiferenciada de ser y pensar de la que parte la actividad de conocimiento en el sentimiento y la intuición sensibles es para Hegel la que provoca la ilusión retroactiva de que ambos –ser y pensar, mundo conocido y mente que conoce– se diferencian y contraponen. Por el contrario, desde el momento que la sensación es también ella misma un modo particular de la actividad continua e ininterrumpida del pensamiento, en el itinerario que va de la percepción sensible a la comprensión del objeto no hay para Hegel un punto en donde pueda introducirse una fractura que disuelva la unidad primigenia entre el ser y el pensar. En esta precisa medida, el momento final de la actividad de conocimiento, es decir, la actividad de comprender el mundo, es a un tiempo la singularización de los contenidos universales que constituyen la teoría del sujeto sobre el mundo y la autodeterminación de la unidad ser-pensar de la que parte y en todo momento permanece el sujeto que elabora esa teoría. Hegel denomina a la teoría sobre el mundo –la cual, en rigor, no difiere del mundo, dado que éste no se le abre al sujeto que lo conoce sino tan sólo en su teoría sobre el mismo– el “concepto” (*Begriff*) o –en un intento por reproducir el vínculo etimológico que posee el término alemán– la “compre(he)nsión”. Arribados al punto de vista del concepto, la dicotomía realismo-idealismo queda develada como un corolario de la autoconcepción representacionista de la subjetividad cognoscente. Esta concepción define al paradigma general del realismo, el cual incluye para Hegel como el anverso y reverso de un mismo modelo teórico tanto lo que tradicionalmente ha sido entendido como realismo como al idealismo que resulta de una universalización de la idealidad de la conciencia singular, ya sea en la variante propuesta por Berkeley, ya sea en la del idealismo

trascendental de Kant. A ojos de Hegel, por el contrario, el idealismo no puede ser sino absoluto, es decir, debe incluir en sí mismo el momento del ser y, con él, la realidad de las cosas que el sujeto conoce: la tarea esencial de la filosofía no consiste para Hegel más que en tomar conciencia de la co-pertenencia y unidad intrínseca de ambos.⁴²

42 Cf. W5, 172: Toda filosofía es esencialmente idealismo o lo tiene, por lo menos, como su principio, y la cuestión es entonces sólo en qué medida esto es efectivamente llevado a cabo. Véase también W5, 178.

Bibliografía

- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism*, ed. rev. y ampl., New Haven and London, Yale University Press, 2004.
- Aristóteles, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, ed. por W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1949 (reimp. Oxford, Oxford University Press, 1957).
- Beiser, Frederick, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1791-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Ferreiro, Héctor, "La relación entre lenguaje y pensamiento en el Sistema hegeliano". En: C. Oliva Mendoza (comp.) en *Hegel: Ciencia, experiencia y Fenomenología*, México, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 21-33.
- ---, "La teoría hegeliana de la imaginación" en *Estudios Hegelianos*, 1, 2012, 16-29.
- Gerhardt, Volker, "Kants kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag", en *Kant-Studien*, 78, 1987, 133-153.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter*, ed. por F. Hesse y B. Tuschling, Hamburg, Meiner, 1994.
- ---, *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- Henrich, Dieter, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen - Jena 1790-1794, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- ---, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.
- Jaeschke, Walter; Arndt, Andreas, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. System der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, Munich, C.H. Beck, 2012.

- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*, ed. por Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, T. 3, 1911.
- ---, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. por J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890 (reprod. Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1960-1961).
- Lemanski, Jens, “Die Königin der Revolution. Zur Rettung und Erhaltung der Kopernikanischen Wende” en *Kant-Studien*, 103, 2012, pp. 448–471.
- Miles, Murray, “Kant’s ‘Copernican Revolution’. Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason*” en *Kant-Studien*, 97, 2006, pp. 1–33.
- Palmer, L. M., “The Systematic Constitution of the Universe. The Constitution of the Mind and Kants Copernican Analogy” en *Kant-Studien*, 95, 2004, pp. 171–182.
- Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Pippin, Robert, *Hegel’s Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- ---, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Popper, Karl Raimund, *The Open Society and its Enemies*, London, George Routledge & Sons, 1945 (reimpr. 1947).
- Redding, Paul, *Continental Idealism. Leibniz to Nietzsche*, London, Routledge, 2009.
- Rescher, Nicholas, *Conceptual Idealism*, Oxford, Blackwell, 1973.
- ---, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Ritter, Joachim; Gründer Karlfried; Gabriel, Gottfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., Basel, Schwabe, 1971-2007.
- Russell, Hanson Norwood, “Copernicus’ Role in Kant’s Revolution” en *Journal of the History of Ideas*, 20, 1959, pp. 274–281.

- Schönecker, Dieter; Schulting, Dennis; Strobach, Niko (eds.), “Kants kopernikanisch-newtonsche Analogie” en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59, 2011, pp. 497-518.
- Spinoza, *Opera*, ed. por C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1925 (Tomo 2).
- Tomás de Aquino, *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, ed. por R. Busa, Milano, Editoria Elettronica Editel, 1992.
- Tuschling, Burkhard, “Kants kopernikanische Wende - bleibende Resultate?” en Lorenz, A. (ed.), *Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposium*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2007, pp. 99-110.