

## EL PROBLEMA DE LA NADA EN EL ORIGEN DEL IDEALISMO ABSOLUTO

*Héctor Ferreiro*

Pontificia Universidad Católica Argentina - CONICET

La metafísica ha girado en general en torno al problema del ser y de lo que es; a primera vista, el no-ser parece haber sido tan sólo un pálido contrapunto de la reflexión general sobre el ser. En este artículo defenderemos, por el contrario, la tesis que la noción de la nada, es decir, el ejercicio mental de pensar que no ha habido o que podría no haber lo que hay, ha jugado un rol central en la ontología y juega un rol muy importante en la teoría del conocimiento. En este contexto general defenderemos ulteriormente las tesis que en la medida en que declara inválido el ensayo mental de la nada Hegel profundiza la crítica de Kant a la metafísica y que, radicalizando por esta vía la crítica a la metafísica, Hegel critica a su vez el idealismo trascendental de Kant y el empirismo y fundamenta al hacerlo su propio idealismo absoluto.

### 1. *Nada, metafísica y crítica a la metafísica*

La metafísica clásica no parece haber buscado jamás una explicación de la totalidad como tal de las cosas existentes, es decir, del hecho mismo de que haya cosas, sino sólo una explicación de la constitución específica de las cosas, esto es, de la circunstancia de que hay *tales* o *cuales*

cosas particulares. La presencia efímera de las cosas llevó a la metafísica clásica a abordar la cuestión de su inestabilidad ontológica; su totalidad como tal, sin embargo, le pareció un hecho completamente consistente. Así, la metafísica clásica no buscó jamás una *causa* de la presencia del mundo. Lo que es en general inconsistente e inestable planteó para la metafísica el problema de un ser más consistente y estable que debía entonces constituir su sujeto o sustrato. Aristóteles concibió así a la sustancia como el sustrato de los accidentes y a la materia como el sustrato de la forma. Pero en cuanto sustrato último de todo cambio posible, Aristóteles consideró a la materia como eterna y autosubsistente. En este contexto, el hecho mismo de la totalidad de las cosas mutables no planteó como tal problema ontológico alguno. Al presuponer la ausencia del universo y exigir con ello una explicación del supuesto acontecimiento de su súbita aparición, la tesis religiosa de la creación a partir de la nada - la *creatio ex nihilo* - socavó, por el contrario, la sustancialidad del todo de las cosas existentes. Precisamente porque el universo fue así transformado en un todo *contingente* exigió en adelante una causa para explicar su efectiva presencia.

Al resultar insuficiente la ontología no-creacionista para explicar no *qué* es el mundo, sino *que* es, se hizo en adelante necesario elaborar un nuevo plano de categorías ontológicas en condiciones de hacerlo. En este contexto, el carácter determinado de todo lo que hay se diferenció y separó del hecho mismo de que lo haya. El principal argumento que se propuso para fundamentar racionalmente la validez del ensayo de concebir el mundo desde la nada fue la universalización del hecho que las cosas particulares parecen ser efímeras y contingentes. Ciertamente las cosas construidas por el hombre - herramientas, automóviles, edificios, etc. - se presentan como transitorias y percederas; muchas entidades naturales - organismos, montañas, planetas, etc. - lo son también; sin embargo, parece mucho

más difícil afirmar el carácter efímero de ciertas cosas que conforman asimismo el mundo, por ejemplo, las partículas subatómicas. Pero aun cuando fuera cierto que todas y cada una de las cosas que constituyen el mundo, sin excepción alguna, haya llegado a ser y pueda dejar de ser lo que es, aun en ese caso la totalidad de las cosas es como tal, en rigor, diferente de la mera suma de todas las cosas.<sup>1</sup> En efecto, que cada cosa particular pueda ser o no ser lo que es, no significa ya por ello que la totalidad misma de las cosas, es decir, que el universo mismo como tal no haya sido o pueda no ser. En todo caso, la hipótesis mental de la nada modificó en forma radical la reflexión filosófica sobre la constitución ontológica de la realidad, dado que, analizados desde la nada, los entes del universo plantean el extraño problema de la relación entre lo que ellos son y el que eventualmente (lo) sean o no.

La tesis principal de Hegel acerca de la noción de ser como tal consiste en que su contenido es el mismo que el de la noción de no-ser como tal o nada.<sup>2</sup> Esta a primera vista curiosa tesis de la

---

<sup>1</sup> Sobre el problema de las relaciones entre contingencia, necesidad y existencia véase Munitz, M. K. (1965). "Is the Existence of the World Necessary?". En: Munitz, *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 160-173; Plantinga, A. (1976). "Existence, Necessity, and God". *New Scholasticism* 50: 61-72; Rosenthal, D. (1976). "Possibility, Existence, and an Ontological Argument". *Philosophical Studies* 30: 185-91; Gaskin, J. C. A. (1978). "Being and Necessity." En: Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*. New York: Harper & Row, 59-73; Leslie, J. (1980). "The World's Necessary Existence". *International Journal for Philosophy of Religion* 11: 207-24; Paulsen, D. (1984). "The Logically Possible, the Ontologically Possible, and Ontological Proofs of the Existence of God". *International Journal for Philosophy of Religion* 16: 41-49; Morris, T. y Menzel, C. (1986). "Absolute Creation". *American Philosophical Quarterly* 23: 353-62; Hughes, M. (1990). "Creation, Creativity, and Necessary Being". *Religious Studies* 26: 349-61; Steinitz, Y. (1994). "Necessary Beings". *American Philosophical Quarterly* 31: 177-182.

<sup>2</sup> Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. (Ed.) Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M. 1971, t. 5, pp. 82-83 (en

identidad del ser y la nada significa, más precisamente, que el contenido del concepto de puro ser resulta de su diferenciación respecto de la determinidad de todos los seres; dicho concepto es elaborado, pues, de un modo negativo: considerado

---

general: pp. 82-124) [= W] y Hegel, *Werke in 20 Bänden*, t. 8-10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [= Enz], § 87-88 (en general: §§ 86-90). Sobre el problema de la relación entre el ser y la nada al comienzo de la Lógica de Hegel véase Tugendhat, E. (1970). "Das Sein und das Nichts". En: Klostermann, V. (Ed.). *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Klostermann, 132-161; Schulz, R.-E. (1973). "Sein' in Hegels Logik: 'Einfache Beziehung auf sich'". En: Fahrenbach, H. (Ed.). *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*. Pfullingen: Günter Neske Verlag, 365-383; Theunissen, M. (1980). *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; Cave, G. P. (1985). "The Dialectic of Becoming in Hegel's Logic". *The Owl of Minerva* 16 (2): 147-160; Römpf, G. (1989). "Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels 'Wissenschaft der Logik'". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 58-80; Tuschling, B. (1989). "Necessarium est idem simul esse et non esse. Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik". En: Lucas, H.-Ch. & Planty-Bonjour (Eds.). *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 199-226; Wieland, W. (1989). "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik". En: Horstmann, R.-P. (Ed.). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 194-212; Neuser, W. (1991). "Der Begriff des Seins bei Hegel und Heidegger". *Prima Philosophia* 4: 439-455; Koch, A. F. (2000). "Sein - Nichts - Werden". En: Arndt, A. & Iber, Ch. (Eds.). *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter, 140-157; Prucha, M. (2000). "Seinsfrage und Anfang in Hegels Wissenschaft der Logik". En: Arndt, A. & Iber, Ch. (Eds.). *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter, 109-125; Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press; Ferreiro, H. (2007). "¿Tiene algún sentido la tesis hegeliana de la identidad del ser y la nada? Una reinterpretación del inicio de la Lógica de Hegel?". En: Brunsteins, P. y Testa, A. (eds.), *Conocimiento, normatividad y acción*, Ediciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 145-151; Ferreiro, H. (2011). "Del ser al estar-ahí: la resustancialización hegeliana del Universo". En: López, D., Yuan, M. y Lammertyn, C. (comps.), *Experiencia y concepto: Intensidades clásicas y tensiones contemporáneas*, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 303-311.

abstractamente en cuanto tal, el ser es, en efecto, lo que *no* son los seres acerca de los cuales se dice que son.<sup>3</sup> Pero dado que el ser es el ser *de* aquello que es, debe, a pesar de su diferencia respecto de éste, retornar al mismo y constituirlo como tal desde dentro: los seres son precisamente aquello que *es*. El único posible contenido del concepto de "puro" ser consiste para Hegel, por tanto, en su diferencia misma respecto de lo que es, puesto que sin los seres de los que el ser se diferencia no resta nada - salvo precisamente su ser diferente de ellos - que el puro ser pueda él mismo ser. Si el ser es considerado abstractamente como tal, es decir, como puro ser, aquella doble función simultánea que el ser debe cumplir, a saber: diferenciarse de los seres y, sin embargo, constituirlos como tales, se revela como intrínsecamente imposible de cumplir. Toda la determinidad del puro ser consiste, pues, en su diferencia respecto de aquello que es. La nada se presenta a su vez como la negación *del ser*, pero este respecto es sólo una apariencia: en sí misma la nada es, en rigor, el no-ser de las cosas reales, es decir, es la negación *de lo que es*.<sup>4</sup> La nada pretende ser la negación de absolutamente todo, pero en tal caso sería, justamente por ello mismo, la negación de nada, pues no habría nada *que* negar. La nada como no-ser del ser en general, es decir, como no-ser de la totalidad del ser y de lo que es, implicaría la presuposición de seres inexistentes posibles, esto es, de esencias, que, sin embargo, no deberían tener como tales ninguna realidad, es decir, ningún *ser-esencias*, y no tan sólo que no existieran en el mundo real. Es,

---

<sup>3</sup> Cf. W5, 82: Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist. Weil es unbestimmt ist, ist es qualitätsloses Sein; aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatze gegen das Bestimmte oder Qualitative zu. / 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.

<sup>4</sup> Para expresarlo con la terminología kantiana: la nada es tan sólo la negación de la *existencia* (*Dasein*) de las cosas, no al mismo tiempo también la de su *realidad* (*Realität*).

pues, la inexistencia de las esencias en sí mismas determinadas, es decir, es el no-ser de aquello que es lo que constituye el contenido del concepto de nada. En cuanto negación de las cosas determinadas, el no-ser que define a la nada no es puro, absoluto no-ser, sino sólo la suma de las negaciones de las cosas existentes. A pesar de que se presenta como la negación de absolutamente todo, la negación que contiene el concepto de nada es forzosamente sólo una negación parcial, puesto que en verdad se trata sólo de la negación de la presencia fáctica de las cosas y no de la simultánea negación de su determinidad; precisamente esta determinidad permanece intacta más allá de la negación operada por la nada. Dado que el concepto de nada se constituye por relación a las cosas determinadas, él mismo contiene entonces una *determinidad* propia con la que se diferencia de éstas. Desde el momento que la relación negativa que define al concepto de nada no es una relación directa al ser, sino, como en el caso del ser, una relación primariamente negativa respecto de los seres, la determinidad del concepto de puro no-ser es la misma que la del concepto de puro ser.<sup>5</sup>

Ahora bien, a pesar de su paralela relación constitutiva respecto de lo que es y de su resultante indiferenciación mutua, los conceptos de puro ser y de nada se diferencian *también* el uno del otro: el contenido de uno es el ser; el del otro, el *no-ser*. Cada uno de los dos conceptos significa, pues, lo mismo y lo contrario: lo mismo, porque tanto el puro ser como el puro no-ser son lo otro de los seres determinados; lo contrario, porque en la identidad mutua de su indeterminación constitutiva cada uno significa (o debe

---

<sup>5</sup> Cf. W5, 104: Oder, kann man sich ausdrücken, weil das Sein das Bestimmungslose ist, ist es nicht die (affirmative) Bestimmtheit, die es ist, nicht Sein, sondern Nichts. (...) Mit jener Erinnerung läßt sich der Übergang vom Sein in Nichts als etwas selbst Leichtes und Triviales so vorstellen oder auch, wie man es nennt, erklären und begreiflich machen, daß freilich das Sein, welches zum Anfang der Wissenschaft gemacht worden, Nichts sei, denn man könne von allem abstrahieren, und wenn von allem abstrahiert worden, so bleibe Nichts übrig. Aber, kann man fortfahren, somit sei der Anfang nicht ein Affirmatives, nicht Sein, sondern eben Nichts. - Véase también W5, 107.

significar), no obstante, lo *otro* del otro. Los conceptos del ser y la nada no tienen, pues, una relación de contrariedad entre sí, sino que cada uno *es*, en cuanto él mismo es esa relación, una *contradicción* (*Widerspruch*).<sup>6</sup> Puro ser y puro no-ser son en sí mismos conceptos contradictorios, puesto que cada uno significa lo mismo que el otro, el cual significa lo contrario; por esta razón, cada uno significa lo contrario *de sí mismo*. Dado que los conceptos del ser y la nada son como tales contradictorios se superan cada uno a partir de sí mismo. Su superación consiste en que cada uno produce y revela al otro en sí mismo como su propio sí-mismo originario (*an sich*).<sup>7</sup> Hegel puede así afirmar en este contexto que “la verdad no es el ser ni la nada, sino que el ser no transita a la nada ni la nada al ser, sino que *ha transitado*”.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Cf. W5, 104: In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem Sein als solchem gemacht wird, ist der Übergang noch verborgen; weil das Sein nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht *das Nichts an ihm* nur unmittelbar hervor. Aber alle folgenden Bestimmungen, wie gleich das Dasein, sind konkreter; es ist an diesem das schon gesetzt, *was den Widerspruch jener Abstraktionen und daher ihr Übergehen enthält und hervorbringt*. [NB.: El resultado es nuestro, H.F.]

<sup>7</sup> Cf. W5, 112: Sein geht in Nichts über, aber Nichts ist ebenso sehr das Gegenteil seiner selbst, Übergehen in Sein, Entstehen. Dies Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Sein über, aber Sein hebt ebenso sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Übergehen in Nichts, ist Vergehen. - Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das eine äußerlich das andere auf, sondern jedes hebt sich an sich selbst auf und ist an ihm selbst das Gegenteil seiner. / Siehe auch W5, 109: Noch kann über die Bestimmung des Übergangs von Sein und Nichts ineinander bemerkt werden, daß derselbe ebenso ohne weitere Reflexionsbestimmung aufzufassen ist. Er ist unmittelbar und ganz abstrakt, um der Abstraktion der übergehenden Momente willen, d. i. indem an diesen Momenten noch nicht die Bestimmtheit des anderen gesetzt ist, vermittels dessen sie übergangen; das Nichts ist am Sein noch nicht gesetzt, obzwar Sein wesentlich Nichts ist und umgekehrt.

<sup>8</sup> W5, 83. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht, *sondern übergegangen ist*. / Véase también W5, 112: Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist *jedes in derselben* als Einheit mit dem

El devenir (*Werden*) es la base lógica a partir de la cual la inteligencia aprehende *lo que* es como lo que *es*: en efecto, lo que es sólo puede ser comprendido desde del ser, como *deviniendo* a partir de él. Pero el devenir de lo que es a partir del ser como su fundamento último es, por otro lado, la negación del ser *en sí mismo* hasta que el *ser mismo* deviene lo que es; se trata de la auto-contracción del ser hacia lo que es mediante la asimilación del no-ser en sí mismo, mediante su propia negación. El devenir es, pues, la emergencia de lo que es a partir del ser y, en el reverso del mismo proceso lógico, la negativización del ser hacia lo que es. Según Hegel, el devenir es de esta manera un proceso consituído por dos movimientos de dirección contraria que se complementan recíprocamente: la negativización del ser (corrupción) y la positivización del no-ser (generación).<sup>9</sup> Ahora bien, el movimiento que explicita la negatividad constitutiva del ser y el contramovimiento que explicita el carácter determinado de toda negación se paralizan mutuamente y se estabilizan en el concepto de *ser-abí* o *estar-abí* (*Da-sein*).<sup>10</sup> Si la negativización del ser continuara hasta el final, el ser devendría no-ser; y si la positivización del no-ser continuara hasta el final, la nada devendría ser – y de este modo estaríamos una vez más frente al puro ser y la pura nada. El devenir es, pues, el *movimiento mismo* del ser y del no-ser transitando el uno al otro.<sup>11</sup> En tanto momentos

---

anderen. Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren *jede selbst* Einheit des Seins und Nichts ist; die eine das Sein *als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts*; die andere das Nichts *als unmittelbar und als Beziehung auf das Sein*. [NB.: El resultado es nuestro, H.F.).

<sup>9</sup> *Generación y corrupción* son para Hegel los dos momentos del devenir (W5, 111-112; Enz § 89 Anm.).

<sup>10</sup> W5, 113-116; Enz § 89.

<sup>11</sup> Cf. W5, 113: Das Gleichgewicht, worin sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht ebenso in ruhige Einheit zusammen. Sein und Nichts sind in ihm nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens oder Verschwinden des Verschwindens selbst. Das Werden ist eine



del devenir, ser y no-ser son resemantizados y re-determinados; la manifestación de la intrínseca negatividad del ser es la negativización del ser en sí mismo, y la manifestación del carácter determinado del no-ser no es sino su positivización hacia el ser.<sup>12</sup> El resultado de esta redeterminación del ser y de la nada mediante el devenir no es otro que el estar-ahí como un modo o forma de ser, pero ahora como modo de un ser a partir del cual lo que es emerge por derecho propio.<sup>13</sup> El estar-ahí es el elemento general dentro del cual cada cosa singular emerge como desde su fundamento inmanente, el elemento general que mediante una negación hacia dentro deviene *él mismo* lo que hay en el mundo.<sup>14</sup> A partir de la premisa de la identidad del ser y de la nada, el proceso que conduce desde el ser hasta lo que es ya no es la *creatio ex nihilo* de la metafísica, sino que, en tanto emergencia de lo que es *desde* el ser y *en* el ser, se trata de la autodeterminación inmanente del ser hacia lo que es, o bien, para decirlo con Hegel, del “adentrarse el ser en sí mismo, un ahondarse del ser en sí mismo (*das Insichgehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst*)”.<sup>15</sup>

Si, por el contrario, los conceptos de puro ser y puro no-ser son absolutizados, se cierran sobre sí y cada uno de ellos se convierte en cuanto tal en una determinidad abstracta respecto del otro así como también respecto de aquello que es o no es. Absolutizado en su diferencia respecto del no-ser y de aquello que es, el ser no se supera entonces a través del devenir en el estar-ahí, sino que persiste contra ambos en su propia determinidad. El no-ser se cierra a su vez sobre sí como un "estado" - la Nada - respecto de lo que es y del resultante concepto de ser puro. En la medida en que aquello que es queda correlativamente hipotasiado respecto del ser y de la nada, también se cierra sobre sí y necesita en adelante configurar una síntesis con el ser *para él mismo ser*. Toda

---

haltunglose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt. - Véase también W5, 83; 111-112.

<sup>12</sup> Cf. W5, 115.

<sup>13</sup> Cf. W5, 122-123.

<sup>14</sup> “Omnis determinatio est negatio”, sostiene así Hegel inspirado por Spinoza (W5, 121; Enz § 91 Zus.).

<sup>15</sup> Enz § 84.

vez que los conceptos del ser, el no-ser y aquello que es persisten en su respectiva particularidad, el concepto de ser no puede ser *mediado* con el concepto de no-ser en el concepto de aquello que es; en este contexto, lo que es, en cuanto determinación *ya* constituida, debe ser entonces "puesto" (*setzen*) por el ser como algo que precisamente en virtud de su propia determinación, es decir, en virtud de la determinación que se ha apropiado al absolutizarse, tiene la *posibilidad* de ser o no ser.<sup>16</sup> Lo que es permanece aquí, en efecto, más allá del ser y el no-ser como algo que sólo extrínsecamente puede ser afirmado o negado, puesto o eliminado. La tesis de Hegel sobre el devenir implica, por el contrario, la necesidad de que los conceptos de ser y no-ser se medien el uno con el otro y se superen con ello en el concepto de lo que está ahí, es decir, en otros términos, que el ser devenga él mismo los seres. A ojos de Hegel, la metafísica se presenta como el sistema de la diferenciación abstracta entre el ser, el no-ser y aquello que es, o, desde otra perspectiva, como el sistema de la absolutización de lo determinado en general, en el cual lo determinado no es mediado con el ser y el no-ser en lo que es, por lo cual los tres - ser, no-ser y lo que es - perduran cada uno como una particularidad contra los otros dos. Dado que precisamente por su diferencia abstracta respecto del ser cada cosa es

---

<sup>16</sup> En este sentido, la "esencia" (*essentia*) fue caracterizada por la metafísica escolástica como «quod quid *erat esse*» (véase *inter alia* Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 3 d. 5 q. 1 a. 2 co.; *Q. d. de anima*, a. 3 arg. 20; *De ente et essentia*, cap. 1; *In Physic.*, lib. 2 l. 11 n. 8; *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 2 n. 12; *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 7 n. 15; *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 2 n. 2) y el ser, en la medida en que fue correlativamente entendido como resultado de la creación a partir de la nada, como «positio absoluta» de esa esencia (véase *inter alia* Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21 a. 1 co.: *Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.*). Véase al respecto también Kant, AA II, 73-74: *Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. (...) Wenn ich mir vorstelle, Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Verdict, so erteilet er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neuen Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädikat hinzu, sondern er *setzet* diese Reihe der Dinge, in welcher alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädikaten absolute oder schlechthin.* [NB.: El resultado es nuestro, H.F.]

estrictamente considerada como tal algo que no tiene ser, que no es, pero que, no obstante, sigue estando determinada como tal o cual cosa, la metafísica implica la pérdida de la sustancialidad del conjunto total de las cosas existentes. En el Sistema de Hegel, por el contrario, no hay lugar alguno para problematizar el hecho de que hay el mundo como un todo de cosas determinadas que existen.

## 2. *Nada, idealismo trascendental e idealismo absoluto*

Inspirados en la cosmogonía creacionista de las religiones monoteístas, numerosos filósofos a partir de la Edad Media llevaron a cabo el primer gran ensayo filosófico de concebir lo real desde la nada; este ensayo modificó radicalmente la ontología. El segundo gran intento de pensar el mundo desde la nada que es posible encontrar en la historia de la filosofía, a saber: el de Descartes, modificó expresamente también - y, previsiblemente, de modo análogo a aquél primero - la teoría del conocimiento:

Y considerando que todos los pensamientos que nos vienen estando despiertos pueden también ocurrírse nos durante el sueño, sin que ninguno entonces sea verdadero, resolví fingir que *todas las cosas* que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo así pensar que *todo* es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese *alguna cosa*.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Descartes, AT VI, 32: Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que *toutes les choses* qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que *tout* était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse

Descartes propuso el experimento mental que todo lo que el sujeto conoce y, más general, que todo lo que puede conocer no existe como una cosa real (*chose*), sino sólo como el contenido de una representación, esto es, como un mero pensamiento subjetivo (*pensée*). Ahora bien, si ninguno de los pensamientos que el sujeto piensa corresponde a una cosa real, el pensar mismo (*penser*) no podría estar ocurriendo, dado que el pensar también es el contenido de pensamientos del sujeto; si, pues, absolutamente ninguno de los contenidos que piensa el sujeto correspondiera a una cosa real no habría lisa y llanamente nada. Por eso, hasta tanto el sujeto piense y al menos mientras esté pensando hay por lo menos un contenido pensado que no es tan sólo el contenido de un pensamiento, sino además una cosa real, a saber: el pensar mismo. Con otras palabras: el pensar (*cogito*) no es menos que cualquier otro objeto un objeto del pensar del sujeto, esto es, es él mismo también un pensamiento (*cogitatio*); pero en este caso debe haber además una cosa real (*res*) que corresponda a ese pensamiento subjetivo, a saber: el pensar mismo *en cuanto* cosa real (*res cogitans*). Descartes concluye así que el pensar autoconciente no es el contenido de pensamientos meramente subjetivos, sino forzosamente además un acontecimiento que sucede en el mundo externo. Así como el corolario de concebir el mundo desde la noción de nada es la necesidad de explicar y fundamentar no qué son las cosas o cómo son, sino el hecho mismo de que sean, el intento emprendido por Descartes de concebir el mundo que conocemos desde su no-ser tiene como corolario que, puesto que la realidad del mundo conocido y el mundo conocido mismo quedan con ello abstractamente diferenciados y escindidos, es necesario explicar y fundamentar no que conocemos un mundo, sino que el mundo que conocemos es el mundo real.

---

quelque *chose*. [NB: El resaltado es nuestro, H.F.]

Al comienzo de la Lógica, Hegel vincula la unidad del ser y el no-ser con la unidad del ser y el *pensar* (*Denken*), esto es, desde otra perspectiva, vincula la absolutización de la diferencia entre el ser, el no-ser y lo que es con la absolutización de la diferencia entre las cosas tal como ellas son en sí mismas y su conocimiento por el sujeto.<sup>18</sup> De las premisas del pensamiento de Hegel se sigue que la genealogía de la tesis filosófica del carácter extrínseco del mundo

---

<sup>18</sup> Cf. 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. / 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 Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. / Enz § 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. / Enz § 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. Véase también W5, 72, 90-91, 101; Enz § 86 Zus. (1); Enz § 87 Zus.; W20, 133-134.

respecto del sujeto que lo conoce, es decir, que la genealogía de la tesis de la diferenciación abstracta entre el fenómeno de conocer determinados objetos como existentes y el que precisamente *esses* objetos sean los que existen en la realidad, debe ser rastreada en la tesis de la diferenciación abstracta entre lo que es y el hecho de que sea. Hegel detecta una íntima conexión entre la dimensión semántica de la relación entre el ser, el no-ser y aquello de lo que ambos se dicen con la dimensión pragmática de la relación entre el ser y la actividad de pensar del sujeto.

La noción de ser como enteramente privada de todo tipo de determinación – el ámbito de lo determinado sería justamente el de los conceptos constituidos por predicados reales – es, según los principios de la filosofía de Hegel, la base de la concepción de un mundo externo más allá de los objetos determinados del conocimiento del sujeto – objetos que, correlativamente, deben permanecer entonces como contenidos meramente subjetivos. En este contexto, Hegel vincula la noción de un mundo externo como algo sustancial que trasciende el reino de los objetos determinados del conocimiento meramente subjetivo con la noción metafísica de Dios como ser sustancializado que trasciende el mundo en cuanto totalidad de lo que es. Según esto, la noción de una realidad extrínseca respecto de una subjetividad que representa objetos en forma meramente interna corresponde en el marco del idealismo subjetivo cartesiano y poscartesiano con la noción de puro ser de la metafísica teologizante del realismo precartesiano. En el paradigma realista, el hecho mismo de que haya lo que hay en el mundo, en la medida en que este hecho es abstractamente diferenciado respecto de eso que hay, se opone como puro ser al mundo de las cosas existentes; en forma análoga, en el paradigma del idealismo subjetivo, el hecho de que haya objetos de conocimiento se opone en cuanto una pura positividad trascendente al sujeto cognoscente mismo; dicho de otro modo: la presencia efectiva de objetos que son

considerados por el sujeto como cosas existentes se opone en este último caso a una subjetividad completamente determinada, pero que, en rigor, se está representando esos objetos como contenidos meramente subjetivos. Precisamente por esta razón, Hegel vincula la metafísica que Kant pretendía dejar detrás con el idealismo subjetivo y trascendental.<sup>19</sup>

Al identificar la noción de un mundo en sí mismo más allá del conocimiento del sujeto con la noción de ser de la metafísica, y al sostener, por el contrario, la unidad entre el ser, lo que es y el pensar, Hegel da a entender que el acontecimiento del conocimiento de la realidad es *formalmente* el acontecimiento de las cosas que existen. La problematización de ambos acontecimientos se funda para Hegel, pues, en uno y el mismo procedimiento ilegítimo, a saber, en la abstracta diferenciación entre el ser y el no-ser con respecto a lo que es o no es y el resultante aislamiento y absolutización del hecho como tal de que haya determinadas cosas existentes conocidas por el sujeto con respecto a estas

---

<sup>19</sup> Cf. W6, 491-492: Aber allerdings wenn Ich begrifflos als bloße einfache Vorstellung nach der Weise genommen wird, wie wir im alltäglichen Bewußtsein Ich aussprechen, so ist es die abstrakte Bestimmung, nicht die sich selbst zum Gegenstand habende Beziehung seiner selbst; - es ist so nur eins der Extreme, einseitiges Subjekt ohne seine Objektivität, oder es wäre auch nur Objekt ohne Subjektivität, wenn nämlich die berührte Unbequemlichkeit hierbei nicht wäre, daß sich von dem Ich als Objekt das denkende Subjekt nicht wegbringen läßt. Aber in der Tat findet dieselbe Unbequemlichkeit auch bei der ersteren Bestimmung, dem Ich als Subjekte, statt; das Ich denkt etwas, sich oder etwas anderes. Diese Untrennbarkeit der zwei Formen, in denen es sich [sich] selbst entgegengesetzt, gehört zur eigensten Natur seines Begriffs und des Begriffs selbst; sie ist gerade das, was Kant abhalten will, um nur die sich in sich nicht unterscheidende und somit ja nur die begrifflose Vorstellung fest zu erhalten. Ein solches Begriffloses darf sich nun zwar wohl den abstrakten Reflexionsbestimmungen oder Kategorien der vorigen Metaphysik gegenüberstellen, - denn an Einseitigkeit steht es auf gleicher Linie mit ihnen, obwohl diese doch ein Höheres des Gedankens sind. Véase asimismo W 19, 559; W20, 347-348.

cosas mismas en cuanto determinadas. En el caso particular del conocimiento, el resultado de tal problematización es que lo que es conocido por el sujeto como una cosa real deviene un concepto completamente determinado de un mero objeto formal o puro, el cual, desde el momento que su determinidad ha sido aislada del ser y, de este modo, desexistencializada en sí misma, aún no dice nada acerca de cómo es efectivamente la realidad. En este contexto, la percepción o conocimiento sensible tiende a ser concebido como un “choque” (*Anstoß*) con la realidad, concebida ésta como una facticidad que es recíprocamente des-determinada en sí misma. Según Hegel, tanto el empirismo como el idealismo trascendental comparten este mismo error básico de concepción sobre el fenómeno del conocimiento.<sup>20</sup>

Como se dijo antes, cuando el hecho de que hay lo que hay - y correlativamente, pues, también la negación de este hecho - es abstractamente diferenciado en relación a lo que hay, entonces lo que hay, al ser de esta manera problematizado, necesita de una causa que explique su efectiva presencia. Con la tesis del devenir y su estabilización en la categoría inmanente del estar-ahí, Hegel se opone a tal problematización y a la metafísica y teoría del conocimiento construidas sobre ella. La abstracción de la positividad del mundo, es decir, el puro ser, se presenta a sí misma como una alteridad absoluta respecto del mundo; según Hegel, esta misma idea se esconde tras la idea de un mundo externo que trasciende el entero ámbito del conocimiento objetual. La diferenciación radical entre ser y pensar es para Hegel, pues, un *corolario* de la abstracta diferenciación entre el ser y lo que es, diferenciación que deriva, en última instancia, del intento de concebir el mundo de las cosas que conocemos a partir de la noción de su completo no-ser. Según la interpretación

---

<sup>20</sup> Véase W2, 309-311; W4, 439-440; W4, 445; W6, 136; W6, 491-492; Enz § 131 Zus.; Enz § 165 Anm.; Enz § 415 Zus. (2); W20, 400-401; W20, 405.



de Hegel, así como el puro ser es la alteridad de las cosas reales determinadas, así también un mundo en sí mismo es la alteridad de la actividad de conocimiento de objetos determinados como cosas reales – o, dicho de otra manera, así como el puro ser es la abstracción de la positividad de las cosas reales, un mundo en sí mismo es la abstracción de la positividad de la actividad del conocimiento objetual.<sup>21</sup> En este marco de análisis, la relación de un mundo externo trascendente respecto del objeto desontologizado de la actividad del conocimiento perceptual es formalmente la misma que la relación del puro ser respecto de las cosas desexistencializadas: en ambos casos, su función respectiva consiste en dar cuenta del mero hecho de la presencia efectiva de lo que hay para el sujeto cognoscente.

Ahora bien, así como la pregunta por la causa del hecho mismo del universo, la pregunta por la causa del conocimiento de la realidad descansa también, para Hegel, en un error. Precisamente a esta circunstancia se refiere la tesis de Hegel que la actividad de conocimiento es la *sustancia* (*Substanz*)<sup>22</sup>; en efecto, esta tesis significa, más concretamente: desde el momento que no hay nada fuera del alcance del conocimiento, el conocimiento carece como tal de un comienzo en sentido estricto y es como tal infinito y absoluto, por lo cual no tiene sentido alguno preguntar por su causa.<sup>23</sup> La caracterización del conocimiento mediante la categoría spinozista de sustancia revela que, a ojos de Hegel, aplicar el argumento de la contingencia al hecho del fenómeno del conocimiento es tan ilegítimo como aplicar el argumento cosmológico al hecho de la presencia del universo. Es, en efecto, ilegítimo presuponer el simultáneo y

---

<sup>21</sup> Cf. W20, 134: Im Denken ist so Sein; Sein ist eine arme Bestimmung, ist das Abstraktum von dem Konkreten des Denkens.

<sup>22</sup> Véase Enz § 213; Enz § 439; Enz § 564; Enz § 554.

<sup>23</sup> Cf. W4, 456-457; Enz § 76 (Fußnote 27); Enz § 229 Zus.; W20, 168. Véase asimismo W7, 141-142 [PhR § 66, Anm.].

total no-ser, es decir, *la nada del conocimiento de lo que hay*; pero es precisamente esta presuposición la que, al problematizar el hecho de nuestro conocimiento del mundo, genera la aparente necesidad de una causa que debe todavía “poner” absolutamente este hecho.

La tesis hegeliana del carácter infinito y absoluto de la actividad de conocimiento tiene a primera vista un carácter fuertemente antiintuitivo - y de hecho ha sido a menudo malentendida. Hegel mismo se sorprendió por las reacciones negativas que la tesis tuvo en su propio tiempo y replicó que la tesis enuncia "algo antiguo, de ningún modo excéntrico, paradójico, descabellado", y, ulteriormente, que la presuposición de la unidad del ser y el pensar está a la base "de todo nuestro obrar".<sup>24</sup> Como argumentos intuitivos contra la tesis del carácter absoluto del pensar o conocer humano puede mencionarse la *inconsciencia* - en la medida en que es interpretada como la pura negación, es decir, como la nada del conocer - y la *exterioridad espacial* de las cosas respecto del sujeto cognoscente - en la medida en que es interpretada como su exterioridad sustancial o como su extrinsecidad respecto del conocimiento en general. La inconsciencia es para Hegel, sin embargo, un momento del propio pensar, a saber: su ser en sí o estar en sí (*Ansichsein*),

---

<sup>24</sup> Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter.* (Ed.) Hesse, F. y Tuschling, B., Hamburg 1994, p. 228: Aber selbst wenn ich so Sein und Denken im wahren Sinn nehme, so sagt »Einheit des Seins und des Denkens« aus, als ob sie nicht verschieden wären, aber das Denken ist, sich zu urteilen, sich zu unterscheiden, und erst das Denken aus diesem Prozeß des Unterscheidens sich mit sich zusammenschließend ist das wahre Denken. Der wahre Sinn dessen, daß das Denken die Sache ist, ist ganz etwas Altes, nichts Exzentrisches, Paradoxes, Verrücktes. / Enz § 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.

mientras que la consciencia es el momento de su ser para sí.<sup>25</sup> En lo que concierne a la exterioridad espacial, Hegel considera su interpretación como sustancialidad extrínseca respecto de la actividad de conocimiento como incorrecta; en este sentido sostiene que lo real, en cuanto es lo otro del pensar, no está, en rigor, "fuera del pensamiento, sino que es pensamiento del fuera del pensar".<sup>26</sup> En las antinomias dinámicas, Kant discute el problema que se plantea cuando se presupone un ser que debe estar fuera del ámbito de la cosas finitas, mientras que al mismo tiempo debe permanecer vinculado a ellas. Cuando la exterioridad espacial de las cosas percibidas respecto del sujeto que las percibe es interpretada como su sustancialidad extrínseca respecto del conocer en general, el conocer mismo es correlativamente interpretado como una cosa exterior a éstas en el espacio de ellas, mientras que debe al mismo tiempo contenerlas a todas en su propio espacio interior. En algunos pasajes de su obra, Hegel formula de hecho su crítica a la hipostaziación de la exterioridad y a la resultante problematización del vínculo constitutivo del conocer con el mundo externo bajo la forma de la refutación a una "antinomia" - la antinomia que resulta de aplicar el argumento de la contingencia al fenómeno del conocimiento.<sup>27</sup> El genuino principio del idealismo implica

---

<sup>25</sup> Cf. Enz § 453 Anm.

<sup>26</sup> W20, 145: Allein eben der Begriff des Daseins ist dies Negative des Selbstbewußtseins, nicht außer dem Gedanken, sondern Gedanke von dem Außer des Denkens.

<sup>27</sup> Cf. en este sentido W5, 267: Ich in dieser Einsamkeit mit sich ist zwar das erreichte Jenseits, es ist zu sich selbst gekommen, ist bei sich, diessseits; im reinen Selbstbewußtsein ist die absolute Negativität zur Affirmation und Gegenwart gebracht, welche in jenem Fortgehen über das sinnliche Quantum nur flieht. Aber indem dies reine Ich in seiner Abstraktion und Inhaltslosigkeit sich fixiert, hat es das Dasein überhaupt, die Fülle des natürlichen und geistigen Universums, als ein Jenseits sich gegenüber. Es stellt sich derselbe Widerspruch dar, der dem

para Hegel, por el contrario, el rechazo de toda hipostaziación de la exterioridad espacial y la tesis de la exclusiva sustancialidad del conocer, es decir, la tesis de la unidad del ser y el pensar, dentro de la cual los objetos espaciales de la percepción no menos que el sujeto que los percibe devienen diferencias internas de una identidad - por eso mismo - *absoluta*.

El dualismo entre cosas existentes determinadas y el hecho que existan - dualismo que resulta del aislamiento de este último hecho como algo sustancial que trasciende el conocimiento del sujeto - plantea el problema que es posible tener conocimiento acerca de esas cosas sin saber *si son ellas mismas las que existen*. Desde estas premisas es necesario explicar, por consiguiente, el hecho del conocimiento de una manera diferente a como se explica su contenido determinado. En el contexto de la filosofía de Hegel, sin embargo, buscar una razón específica para el hecho de nuestro conocimiento del mundo tiene tan poco sentido como buscarla para el hecho del mundo mismo. Que haya

---

unendlichen Progresse zugrunde liegt; nämlich ein Zurückgekehrtsein in sich, das unmittelbar zugleich Außersichsein, Beziehung auf sein Anderes als auf sein Nichtsein, ist; welche Beziehung eine Sehnsucht bleibt, weil Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits und die in der Negation doch präsent bleibende Fülle als sein Jenseits fixiert hat. / W6, 500: Aus dieser Bestimmung des endlichen Erkennens erhellt unmittelbar, daß es ein Widerspruch ist, der sich selbst aufhebt, - der Widerspruch einer Wahrheit, die zugleich nicht Wahrheit sein soll, - eines Erkennens dessen, was ist, welches zugleich das Ding-an-sich nicht erkennt. In dem Zusammenfallen dieses Widerspruchs fällt sein Inhalt, das subjektive Erkennen und das Ding-an-sich zusammen, d. h. erweist sich als ein Unwahres. Aber das Erkennen hat durch seinen eigenen Gang seine Endlichkeit und damit seinen Widerspruch aufzulösen; jene Betrachtung, welche wir über dasselbe machen, ist eine äußerliche Reflexion; es ist aber selbst der Begriff, der sich Zweck ist, der also durch seine Realisierung sich ausführt und eben in dieser Ausführung seine Subjektivität und das vorausgesetzte Ansichsein aufhebt. - Véase también W3, 184-185, Enz § 413 Zus.

un mundo no es, para Hegel, algo abstractamente diferenciable del conocimiento por parte de la mente de que hay un mundo. Como el estar-ahí, la actividad de conocimiento reposa sustancialmente en sí misma: el conocimiento es de hecho el estar-ahí, puesto que la abstracta diferenciación y contraposición de ser y pensar es, para Hegel, un mero corolario de la absolutización del ser y del no-ser, absolutización que les impide resolverse en el estar-ahí. Una vez en el estar-ahí, sin embargo, no es posible ya separar la existencia del mundo de nuestro conocimiento del mundo. No hay para Hegel un *absoluto* no-ser, una *nada* del conocer: todo estar determinado y toda alteridad son, pues, una autodeterminación y una autodiferenciación del conocer mismo, en el cual *ya* existe, pues, todo lo que hay. Así como el mundo real, conocer que hay un mundo real, esto es, conocer que hay algo antes que nada, está simplemente ahí - y eso es todo.

### *Reflexiones finales*

Para Hegel, la razón es la unidad del sujeto y el objeto, es decir, ser sujeto implica como tal conocer el mundo.<sup>28</sup> Los contenidos que la actividad de conocimiento encuentra espontáneamente no *ponen* su propio conocimiento, no son "causas incausadas" ni el "primer motor inmóvil" del conocer. Los distintos contenidos que el sujeto conoce están

---

<sup>28</sup> Que para Hegel conocer implique el mundo real, esto es, que el espíritu contenga su propia unidad con el mundo, no significa, empero, que a sus ojos cada acto cognitivo implique como tal la realidad y objetividad de sus objetos; no significa, en efecto, que cada objeto que el sujeto considera como una cosa real sea efectivamente una cosa existente en el mundo real. Hegel suscribe una teoría radicalmente no-correspondentista de la verdad que se puede reconstruir sobre la base de un análisis de su teoría de las formas subjetivo-teóricas de la representación y el pensar así como sobre la base de su teoría del juicio y el silogismo.

fijos tanto como están en movimiento: inmediatez y mediación son para Hegel sólo dos puntos de vista sobre la actividad de conocimiento. El ejercicio mental de representarse un completo no-ser del conocer - ya sea aceptando el experimento mental propuesto por Descartes, ya sea mediante una interpretación filosófica del fenómeno psicológico de la inconsciencia o bien mediante una lectura naturalista o biologicista de la teoría de la subjetividad trascendental - transforma radicalmente la concepción del fenómeno de conocimiento, dado que genera la necesidad de postular actos de pensamiento fundantes que deben funcionar como causas absolutas del pensar y cuyos contenidos deben ser concebidos como extrínsecos al tiempo que como internos al pensar. Inspirado en el concepto spinoziano de sustancia, Hegel considera, por el contrario, que el conocer es en cuanto conocer mismo incausado y, por tanto, que los diferentes actos cognitivos son ya momentos del elemento infinito del conocer, es decir, de la ininterrumpida e ininterrumpible unidad mente-mundo. Desde el horizonte de la artificial representación del no-ser de la unidad mente-mundo, el circuito de actos cognitivos debe, sin embargo, haber tenido un comienzo; en este preciso contexto, el conocer o pensar deviene mero pensar *formal* - en la terminología de Hegel *conciencia* (*Bewusstsein*)<sup>29</sup>. Para hacer aquí comprensible el hecho de que

---

<sup>29</sup> Véase *inter alia* W2, 301: Die Kantische Philosophie ist ihres Prinzips der Subjektivität und des formalen Denkens dadurch, daß ihr Wesen darin besteht, kritischer Idealismus zu sein, geradezu geständig, und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchsten zu machen, gibt sie in dem unbesorgtesten Erzählen die Offenbarung dessen, was sie ist und will. / W2, 232-233: Dieser Charakter der Kantischen Philosophie, daß das Wissen ein formales ist und die Vernunft als eine reine Negativität ein absolutes Jenseits, das als Jenseits und Negativität bedingt ist durch ein Diesseits und Positivität, - [daß] Unendlichkeit und Endlichkeit beide mit ihrer Entgegensetzung gleich absolut sind, ist der allgemeine Charakter der Reflexionsphilosophien, von denen wir sprechen. (...) Ihre höchste Idee

el conocer siempre tiene un contenido, las determinaciones de ciertos actos de pensamiento deben entonces ser interpretadas como cosas que desde un mundo extrínseco ponen en movimiento y llenan al conocer. Sólo estos actos cognitivos hipostasiados pueden explicar que el pensar sea un conocer del mundo. Frente a estos actos a los que se les confiere el privilegio epistémico de poner en contacto al pensar formal con el mundo real, los restantes pensamientos devienen re-presentaciones meramente subjetivas (*Vorstellungen*). En este contexto, la percepción sensible o sensación debe convertirse en el comienzo absoluto del pensar, a pesar de que ella misma es un acto o momento *del* pensar. En efecto, el conocimiento empírico debe poner aquí a un pensar vacío en contacto con el mundo para que recién entonces el pensar se convierta en conocimiento de lo que hay en el mundo. Para Hegel, por el contrario, los objetos empíricos no constituyen un principio absoluto del conocimiento, sino que ya *están ahí* como momentos de la totalidad infinita de la mente que conoce y del mundo que es conocido.<sup>30</sup> En este marco teórico hay - ¡por supuesto! - conocimiento empírico, pero no “empirismo”. Parafraseando la afirmación de Aristóteles de que “el alma es de alguna manera todas las cosas”<sup>31</sup> y el *dictum* escolástico

---

ist die völlige Leerheit der Subjektivität oder die Reinheit des unendlichen Begriffs.

<sup>30</sup> Cf. en este sentido Enz § 446: Der Geist, der als Seele natürlich bestimmt, als Bewußtsein im Verhältnis zu dieser Bestimmtheit als zu einem äußeren Objekte ist, als Intelligenz aber 1. *sich selbst* so bestimmt findet, ist *sein dumpfes Weben in sich*, worin er *sich* stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat. [NB.: El resaltado es nuestro, H.F.]

<sup>31</sup> *De Anima* III 8, 431 b 21.

“ens et verum convertuntur”<sup>32</sup>, Hegel afirma, por su parte, que “lo absoluto es el espíritu”.<sup>33</sup>

## Referencias

### 1. Obras de Hegel:

- Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. [= W]
- Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968f.

### 2. Otras obras:

- Burrill, D. R. (Ed.) (1967). *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*. New York: Anchor Books.
- Cave, G. P. (1985). "The Dialectic of Becoming in Hegel's Logic". *The Owl of Minerva* 16 (2): 147-160.
- Craig, W. L. (1980). *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: Macmillan.
- Gaskin, J. C. A. (1978). "Being and Necessity." In Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*. New York: Harper & Row, 59-73.

---

<sup>32</sup> Véase *inter alia* Thomas von Aquin, *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.

<sup>33</sup> Enz § 384 Anm.: Das Absolute ist der Geist.



- 
- Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press.
  - Hughes, M. (1990). "Creation, Creativity, and Necessary Being". *Religious Studies* 26: 349-61.
  - Koch, A. F. (2000). "Sein - Nichts - Werden". In Arndt, A. & Iber, Ch. (Eds.). *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter, 140-157.
  - Leslie, J. (1980). "The World's Necessary Existence". *International Journal for Philosophy of Religion* 11: 207-24.
  - Morris, T., and Menzel, C. (1986). "Absolute Creation". *American Philosophical Quarterly* 23: 353-62.
  - Munitz, M. K. (1965). "Is the Existence of the World Necessary?". In Munitz, *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 160-173.
  - Neuser, W. (1991). "Der Begriff des Seins bei Hegel und Heidegger". *Prima Philosophia* 4: 439-455.
  - Paulsen, D. (1984). "The Logically Possible, the Ontologically Possible, and Ontological Proofs of the Existence of God". *International Journal for Philosophy of Religion* 16: 41-49.
  - Plantinga, A. (1976). "Existence, Necessity, and God". *New Scholasticism* 50: 61-72.
  - Prucha, M. (2000). "Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*". In Arndt, A. & Iber, Ch. (Eds.). *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter, 109-125.
  - Reichenbach, B. R. (1972). *The Cosmological Argument: A Re-assessment*. Springfield: Charles C. Thomas.

- Römpp, G. (1989). "Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels 'Wissenschaft der Logik'". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 58-80.
- Rosenthal, D. (1976). "Possibility, Existence, and an Ontological Argument". *Philosophical Studies* 30: 185-91.
- Rowe, W. (1975). *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- Schulz, R.-E. (1973). "'Sein' in Hegels Logik: 'Einfache Beziehung auf sich'". In Fahrenbach, H. (Ed.). *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*. Pfullingen: Günter Neske Verlag, 365-383.
- Steinitz, Y. (1994). "Necessary Beings". *American Philosophical Quarterly* 31: 177-182.
- Theunissen, M. (1980). *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1970). "Das Sein und das Nichts". In Klostermann, V. (Ed.). *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Klostermann, 132-161.
- Tuschling, B. (1989). "Necessarium est idem simul esse et non esse. Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik". In Lucas, H.-Ch. & Planty-Bonjour (Eds.). *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 199-226.
- White, D. (1979). "God and Necessity". *International Journal for Philosophy of Religion* 10: 177-187.
- Wieland, W. (1989). "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik". In Horstmann, R.-P. (Ed.). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 194-212.