

# Actualidad de la filosofía hegeliana de la mente<sup>1</sup>

Héctor Ferreiro

## I. DE TABLAS ALISADAS, PAPELES EN BLANCO, RECIPIENTES Y ESPEJOS

La teoría quizá más extensamente aceptada sobre la mente humana es la que la concibe como una *tabula rasa* o un «papel en blanco» que reproduce las cosas de un mundo externo. En esta concepción, la mente es en la práctica identificada con la esfera general de lo inteligible, mientras que el mundo real es asignado a la esfera de lo sensible. La actividad específica de la mente, esto es, el pensamiento, es considerada aquí como una actividad libre en el sentido del *libero arbitrio*, es decir, como una actividad de suyo arbitraria que gira sin control en el vacío y obtiene su freno de la percepción sensible, en la precisa medida en que la percepción funciona en este paradigma como el punto de contacto entre la mente y el mundo. La percepción es vista así como el criterio que permite decidir cuándo la relación de la mente con el mundo es correcta y cuándo no lo es, es decir, cuándo los pensamientos son verdaderos y cuándo

1 *Philosophia mentis* es la denominación con la que Hegel anunciaba sus lecciones en la Universidad de Jena sobre la disciplina que en esa época denominaba en alemán *Seelenlehre* y que más tarde llamaría *Philosophie des subjektiven Geistes*. Cf. H. Kimmerle, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», *Hegel-Studien* 4 (1967), pp. 54-56.

son falsos. No hay ninguna concepción sobre la mente humana que Hegel rechace más decididamente que la que acaba de ser descrita.

En la filosofía moderna puede detectarse una propensión a concebir la actividad conceptual como espontánea y libre, y, en contrapartida, a concebir la percepción como causada por la presencia de cosas externas; en la filosofía antigua y en la medieval, sin embargo, también se tendió a considerar a la actividad conceptual como pasiva y a los contenidos de los conceptos como causados por entidades del mundo real. Así, para Platón, los conceptos contenían a las Ideas y, para Aristóteles, como luego también para la mayoría de los filósofos escolásticos, a las formas separadas o abstractas de las cosas singulares sensibles. Según esto, no solo en el conocimiento sensible, sino también en el inteligible la mente humana se parecería a una cera en la que un objeto deja su huella. La tradición nominalista socavó la teoría causal de los conceptos y la reemplazó por una teoría que los concibe como signos o instrumentos elaborados por la propia mente para interpretar los contenidos de sus sensaciones. Esta tesis no implica, sin embargo, que el contenido de los conceptos sea por ello una mera ficción que forja la mente de forma antojadiza, sino tan solo que el concepto no contiene inmediatamente una entidad correlativa en el mundo. Así, tras un secular ejercicio de crítica filosófica, la mente humana llegó a tomar conciencia de que los conceptos no contendrían entidades del mundo real, sino que serían presunciones o conjeturas cuyo contenido es postulado como real para poder explicar los contenidos de las percepciones; en semejante modelo, las percepciones deben contener aspectos del mundo real —a saber: las cualidades o propiedades de las cosas singulares—, dado que, si tampoco ellas contuvieran una entidad correlativa en el mundo, la mente estaría encerrada en sí misma y la totalidad de sus pensamientos sería entonces arbitraria o fantástica. El nominalismo suele buscar así un contrapeso a la neutralidad existencial de los contenidos conceptuales en una

concepción empirista de los contenidos perceptuales. Hegel, por el contrario, considera que la mente es enteramente *activa*: ningún contenido es el efecto de la acción del mundo real sobre ella.<sup>2</sup> El pensar piensa siempre solo pensamientos; todo acto cognitivo no es sino una instancia del propio pensar. Esto no significa, sin embargo, como supuso Bertrand Russell, que Hegel sostenga que la mente no piensa objetos reales,<sup>3</sup> ni tampoco implica, como creyó, por su parte, Theodor Adorno, que Hegel pretenda reducir los contenidos perceptuales a los conceptuales.<sup>4</sup> Bajo ambos errores de lectura del pensamiento de Hegel subyace aquella identificación de la mente con un recipiente que recibe su contenido del mundo externo a través de la percepción. En un marco teórico de tal tipo, la diferencia de la percepción respecto de la actividad conceptual radica en que ella pone a la mente, identificada *de facto* con la actividad conceptual, con el mundo real; dicho compromiso ontológico atribuido a la percepción es correlativo al carácter formal que se les atribuye a los conceptos. Para Hegel, en cambio, la diferencia específica de la percepción respecto de la actividad conceptual no radica en que ella conectaría a la mente con el mundo, sino en el carácter concreto, es decir, contextualizado, de los contenidos empíricos; recíprocamente, lo propio de los conceptos no es que su contenido sea meramente mental —o

2 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, w 8-10 (en adelante, *Enz.*), § 378, agr. La sigla w, seguida del número de volumen, corresponde a *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986.

3 B. Russell, *Unpopular Essays*, Nueva York, Simon & Schuster, 1950, p. 10. Cf. también *Portraits from Memory and Other Essays*, Nueva York, Simon & Schuster, 1956, p. 17.

4 T.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, en *Gesammelte Schriften* 5, edición de Rolf Tiedemann, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 247-381, p. 262. Cf. también *Noten zur Literatur* II, en *Gesammelte Schriften* 11, edición de Rolf Tiedemann, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1986, pp. 127-321, p. 241.

«vacío [leer]», como lo denominó Kant—,<sup>5</sup> sino que, en mayor o menor medida según el caso, está aislado del contexto en el que aparece en la percepción.

Para las teorías previas a la que propone Hegel, la diferencia entre concepto y percepción tiende a identificarse con la diferencia entre mente y mundo real. Para Hegel, en cambio, la diferencia entre concepto y percepción no guarda relación alguna con la diferencia entre lo meramente mental y lo que es real de forma independiente de la mente humana. Es a sus ojos lícito afirmar que los contenidos perceptuales son tan subjetivos como los conceptuales, así como que estos son tan objetivos como aquellos; en rigor, ni los contenidos perceptuales ni los conceptuales tienen *per se* compromiso ontológico alguno. La atribución de compromisos ontológicos sobre la base del carácter ya sea empírico o inteligible del contenido descansa, según Hegel, en una confusión. Esta confusión consiste en concebir a los contenidos conceptuales como de suyo formales y, correlativamente, a los contenidos perceptuales como la instancia que aporta el vínculo con el mundo real. Que en determinadas circunstancias el contenido de un concepto sea meramente mental no deriva del hecho mismo de que ese contenido sea no-empírico, esto es, que sea inteligible, sino de la situación eventual que no esté interrelacionado con otros contenidos, es decir, que sea abstracto. A ojos de Hegel, ni los contenidos empíricos refieren como tales, es decir, por el mero hecho de ser sensibles, a cosas reales, ni por el mero hecho de ser no-empíricos los contenidos conceptuales son meramente mentales. Tanto los contenidos sensibles pueden, bajo determinadas circunstancias, ser meramente mentales como los contenidos conceptuales pueden, bajo determinadas circunstancias, referir a cosas reales. La razón de que un contenido refiera a una cosa real o no lo haga es enteramente independiente de que sea em-

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, edición de Jens Timmermann, Hamburgo, Meiner, 1998, p. 130 [KrV, A 51/B 75; A 62/B 87].

pírico o no lo sea. Descartes es, para Hegel, el primer filósofo que toma conciencia explícita del paradigma idealista, precisamente en la medida en que da por tierra con la concepción de la percepción como factor de unificación de la mente y el mundo y que considera que ese vínculo es, por el contrario, estructural al pensamiento mismo.<sup>6</sup> Toda vez que es posible tener una representación mental de un color o de un sonido y que esta no haya sido provocada por una cosa real que tiene ese color o sonido como su propiedad, la mera presencia de contenidos sensibles en la mente no es razón suficiente para atribuirles realidad extramental. Tendemos naturalmente a pensar que el hecho mismo de que seamos conscientes de contenidos sensibles implica que esos contenidos denotan cosas reales. Sin embargo, es posible tener conciencia de contenidos sensibles y que no correspondan a algo real. La percepción no es, pues, por lo visto, el criterio que usa nuestra mente para decidir cuáles contenidos de los que es consciente son cosas reales y cuáles no lo son. En efecto, dado que la mente le retira retrospectivamente a la experiencia de algunos de sus contenidos sensibles la característica de ser cosas reales, la razón por la que espontáneamente considera que lo que percibe es una cosa real no puede ser el hecho mismo de percibirlo. Para Hegel, como antes para Descartes, las sensaciones son solo un tipo de pensamiento que no contiene como tal, es decir, *qua* sensible, más que su propio contenido específico, nunca la existencia real de ese contenido. El que la mente considere que un contenido sensible no solo es un objeto en el que piensa, sino además una entidad del mundo, resulta de un acto de pensamiento por el que ella juzga como una cosa real a ese contenido. La atribución de existencia real a un contenido de conciencia es, pues, un acto diferente de la percepción misma. Por esta razón, un contenido sensible puede ser juzgado como meramente mental, mientras que un

6 Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, W 20, p. 131.

contenido que no es como tal perceptible puede ser juzgado como real. Los colores, sonidos y olores que sentimos en los sueños son un ejemplo del primer caso; las entidades para las que no disponemos de un sentido específico —ondas de radio, rayos x, etcétera— son un ejemplo del segundo.

Al desvincular la existencia real respecto del contenido de la percepción, Hegel puede replantear desde un lugar completamente nuevo el sentido de lo empírico en el conocimiento y, con ello, la naturaleza misma de la mente humana. En cuanto su contenido es primariamente sensible, la imagen fue tradicionalmente vinculada a la percepción, mientras que el concepto abstracto fue asignado a un plano gnoseológico y ontológico específicamente diferente. Así, por ejemplo, para Platón, Aristóteles y gran parte de la filosofía escolástica, la capacidad de la mente humana para conocer conceptos abstractos fue vista como el signo de su naturaleza inmaterial. Según esta concepción, la mente tiene una dimensión sensible y natural y otra inteligible y espiritual; la estructura de la primera es considerada como ontológicamente afín a los contenidos sensibles; la de la segunda, como afín a los contenidos inteligibles. Al igual que las cosas sensibles, conformadas por partes externas las unas a las otras en el espacio y el tiempo, la parte natural del alma muere con la disgregación del cuerpo; al igual que los contenidos no-sensibles de los conceptos abstractos, la parte inteligible no estaría en su simplicidad sujeta a la disgregación y, por ende, no la afectaría la descomposición del cuerpo. Hegel, en cambio, desplaza el concepto abstracto al ámbito general de lo empírico y abandona con ello la distinción tajante entre sensibilidad e inteligibilidad, entre cuerpo y alma. En efecto, el concepto abstracto es para Hegel el resultado de la actividad de la imaginación [*Einbildungskraft*];<sup>7</sup> la diferencia entre concepto e imagen es a sus ojos solo una diferencia de grado: el contenido del concepto conserva rasgos todavía sen-

7 *Enz.*, §§ 455-456 (cf. especialmente § 455, obs. y § 456, agr.).

sibles y el contenido de la imagen, que resulta de un proceso de aislamiento respecto del contexto exhaustivamente determinado en el que los contenidos aparecen en la percepción, es incipientemente universal. En este punto en particular, Hegel comparte en sus rasgos esenciales el planteo gnoseológico de Hume, quien considera a la imagen como una «idea [*idea*]», es decir, como un contenido que, junto con los conceptos abstractos, se contrapone a las «impresiones [*impressions*]», es decir, a la percepción: tanto la imagen como el concepto abstracto son contenidos mentales que no contienen, como lo hace la percepción, cosas del mundo real.<sup>8</sup> En la percepción, toda determinación se encuentra en un plexo general de determinaciones; al formar una imagen, la mente recorta de ese plexo una colección particular de determinaciones; aislado del conjunto total del que formaba inicialmente parte, el contenido delimitado queda entonces subdeterminado. A ojos de Hegel, el contenido del concepto abstracto resulta de una mera descontextualización *ulterior* de una selección decreciente de determinaciones respecto del contexto originario que la rodeaba en la percepción. La mente concibe espontáneamente a los objetos de la percepción como cosas del mundo real. La descontextualización y abstracción ponen de manifiesto que, considerada como tal, cada determinación le pertenece a la mente como su *propia* determinación. En efecto, el contenido de las imágenes y los conceptos abstractos es explícitamente mental o subjetivo. La descontextualización de la que resulta la imagen y, por una abstracción y contracción ulterior, el concepto revela la idealidad constitutiva de las determinaciones que constituyen el mundo, es decir, en otros términos, pone de manifiesto que cada determinación real es al mismo tiempo —y sin perjuicio de ser real— una determinación *de* la mente

8 Cf. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 96-97; *id.*, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1960, pp. 1-2.

que conoce el mundo. No es entonces el mero hecho como tal de que una determinación sea el contenido de la percepción, sino el de que forme parte de un plexo general de determinaciones lo que le confiere la característica de ser una cosa real. Desde el momento en que cada determinación del contenido originariamente percibido, cuando es considerada como tal, no es diferente de la mente que la conoce, su pertenencia al mundo real en el acto de percepción *no* puede ser una implicancia de ese acto, esto es, no puede radicar en el hecho mismo de ser objeto de una percepción, sino que debe ser el resultado de una particular interpretación de la mente sobre ella. Cuando no se considera el contexto concreto en que aparece en la percepción, toda determinación aparece expresamente como un contenido unilateralmente subjetivo o meramente mental;<sup>9</sup> de este modo, si la mente considera como algo real a una determinación solo cuando esta se presenta en un contexto de determinaciones más amplio, su carácter de ser algo real no puede ser propio de la determinación como tal, sino que tiene que ser una *forma* de esta. Precisamente por esta razón, la sola percepción de un contenido no es suficiente para dar cuenta de su existencia; el sueño, como lo advirtió Descartes, pone en evidencia que la sensibilidad no implica necesariamente la existencia real del contenido sensible. Según Hegel, el mundo real es el conjunto exhaustivo de determinaciones sensibles y no-sensibles en mutua relación de coherencia. Las determinaciones de las que el sujeto es consciente devienen aspectos del mundo, en la medida en que son integradas consistentemente en una teoría general sobre lo que hay, teoría que elabora siempre el sujeto mediante su propio pensamiento. La existencia real de un contenido determinado de conocimiento no

9 Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), GW 21, p. 75. La sigla GW corresponde, seguida del número de volumen, a G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, edición de la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Meiner, 1968ss.

es, pues, un *dato* que la mente reciba en la percepción de un modo inmediato —como lo sostiene el realismo ingenuo—, pero tampoco que lo reciba de un modo mediato —como lo sostiene, por ejemplo, Kant—, sino que es la teoría misma sobre lo real la que se singulariza hacia el interior de sí misma sin necesidad de recibir su vínculo con la realidad a través de un acto cognitivo en particular. Para Hegel, los contenidos de la percepción están acompañados del sentimiento subjetivo de su existencia real solo porque bajo la forma de la percepción aparecen en un contexto en mayor o menor medida concreto. Ahora bien, en la percepción misma este contexto no es, en rigor, exhaustivo, puesto que cada acto de percepción aborda solo un fragmento del mundo, aquí y ahora, y, por lo demás, el contenido percibido no está conectado *qua* percibido con la *totalidad* de las determinaciones del mundo: en efecto, dicha conexión total es el resultado conjunto de la actividad perceptual y conceptual. Así, pues, al final de la «Sexta meditación» Descartes sostiene que si un contenido percibido no está integrado coherentemente, «sin ninguna interrupción», en la totalidad de los actos cognitivos del sujeto mediante «la memoria y la inteligencia», de modo tal que no es posible conectarlo «con la secuencia del resto de la vida», el sujeto cree que se trata de «un espectro o un fantasma formado en el cerebro y semejante a aquellos que se forman cuando dormimos», es decir, en otros términos, que se trata de un contenido solamente mental.<sup>10</sup>

En el marco de este nuevo paradigma antiintuicionista de los contenidos empíricos, Hegel propone una teoría correlativa sobre la naturaleza de la inteligibilidad, a saber: lo inteligible *no* se identifica con lo abstracto. Hegel, según se adelantó, asienta la abstracción en la imaginación y aproxima con ello su producto, el concepto abstracto, al contenido de la imagen. Recién

10 R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, Vrin, 1964-1976, 11 vols., vol. 7, pp. 89-90.

cuando la mente refuncionaliza el contenido de una imagen o de un concepto abstracto como significado de otro contenido al crear un símbolo o un signo supera definitivamente el plano de la sensibilidad. En efecto, el contenido que es convertido en significado de un símbolo o un signo pierde sus características sensibles, en la exacta medida en que la mente toma a otro contenido como su vicario. En el plano de los significados se abre así el medio general de la inteligibilidad en sentido propio.<sup>11</sup> En este medio, las determinaciones que habían sido cercenadas de su vínculo intrínseco con las demás recuperan su capacidad de relación; el sistema de relaciones de los contenidos determinados de los significados no es sino el *lenguaje*. Toda vez que el lenguaje es capaz de referirse a lo sensible de una manera no-sensible, en su elemento enteramente ideal no hay, como lo hay en el caso de lo abstracto, un hiato entre sensibilidad e inteligibilidad. Los contenidos contextualizados de la percepción se contraponen a los contenidos aislados de los conceptos abstractos. Cuando de la representación de las determinaciones que han sido aisladas del contexto en el que aparecen en la percepción se pasa a su conocimiento *inferencial*, la mente supera el carácter artificialmente inconexo de esas determinaciones y, en esa exacta medida, supera su carácter meramente subjetivo por el que ellas se contraponían al contenido concreto de la percepción. El pensamiento inferencial supera así la disociación y dualismo entre sensibilidad e inteligibilidad. La sensibilidad y la inteligibilidad no son para Hegel más que formas o modos de presentación de lo determinado; en el plano de su disociación y contraposición abstracta, el tránsito entre una y otra es una composición —o, en el vocabulario de Hegel, una «síntesis [*Synthese*]»—, en la que cada contenido relacionado conserva su propia constitución.<sup>12</sup> En el pensar inferencial, por el contrario, ese tránsito acontece en el propio plano ideal de

11 Cf. *Enz.*, § 462, obs.

12 *Enz.*, § 451.

lo inteligible. En efecto, desde el momento en que los juicios y las inferencias ponen en relación mutua y median entre sí a las diferentes determinaciones de los significados de los signos lingüísticos, el pensamiento inferencial es capaz de reasumir la concreción originaria de lo sensible. El lenguaje puede así reproducir el detalle de los contenidos sensibles sin que esa reproducción sea ella misma sensible. El pensamiento abstracto, por el contrario, precisamente porque aísla a cada determinación respecto de las demás, tiene de suyo un carácter especular o representacional, es decir, solamente mental. El repliegue sobre sí provoca que, en su relación con otras determinaciones, la determinación aislada o abstracta persista parcialmente referida a sí misma. Para Hegel, el desfase entre lo inteligible y lo sensible se plantea solo si lo inteligible es identificado con lo abstracto; la abstracción es a sus ojos, sin embargo, un estado artificial y provisorio de lo determinado. La actividad lingüística de enjuiciar e inferir supera el inicial estado de abstracción de los contenidos inteligibles en la medida en que los interrelaciona. En razón de su carácter exhaustivamente concreto en el plexo de juicios interrelacionados entre sí mediante sistemas de inferencias, el pensamiento inferencial puede para Hegel, a diferencia del pensamiento abstracto, conformarse sin conflicto a los contenidos concretos de la percepción. Hegel sostiene así que la percepción y la comprensión mediante juicios e inferencias tienen más en común entre sí que con respecto a los conceptos abstractos.<sup>13</sup> Para Hegel, tanto los contenidos sensibles como los no-sensibles son instancias inmanentes del pensamiento; por esta razón, el tránsito de uno a otro no implica un salto o ruptura, dado que tiene lugar en el medio homogéneo de la idealidad común a ambos contenidos.<sup>14</sup>

13 Cf. *Enz.*, § 465, agr.

14 Cf. *Enz.*, § 449, agr.

## II. LA SUSTANCIALIDAD DE LAS TEORÍAS DEL ESPÍRITU HUMANO

Sobre la base de una teoría que concibe a la sensibilidad y a la inteligibilidad como modos de presentación del contenido determinado, Hegel aborda el problema de la naturaleza de la mente humana de una forma que difiere en su esencia de la de la tradición filosófica que la concibe como *tabula rasa*. La actividad específica del espíritu, esto es, el pensamiento, consiste para Hegel en superar la forma de la *inmediatez* de su propio estar-determinado, es decir, en otros términos, de su estar estructuralmente unido al mundo. La separación de la mente y el mundo no es sino una apariencia provocada por la identificación del pensamiento con lo abstracto y de lo sensible con lo real. Para Hegel, sin embargo, el mundo real está presente en todo momento en la mente humana; su exterioridad no es más que una forma; la actividad de pensar consiste justamente en cancelar esa forma y en explicitar la copertenencia de la mente y el mundo.<sup>15</sup> En la medida en que las determinaciones no están mediadas con las demás y son concebidas bajo la forma de la mera relación a sí mismas se presentan como exteriores las unas a las otras y por ello mismo también a la mente que las piensa. El pensamiento no hace sino explicitar la interrelación de las determinaciones y, con ello, su idealidad. La naturaleza no ingresa en el espíritu a través de un acto extraordinario de pensamiento por el que se hace presente en él como lo no-idéntico e irreductible. En su imbricación recíproca con el mundo, la mente está determinada en sí misma según el mundo. No hay, pues, cosas exteriores que la mente encuentra en la percepción, sino que lo que la mente encuentra es su propio estar-determinada como el mundo. La categoría de existencia real es para Hegel el resultado de una concepción activa de la mente sobre su propia determinidad, es decir, es una categoría

15 Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, W 17, pp. 532-533; W 20, pp. 360-362.

*lógica*. Las categorías ontológicas con las que la mente concibe al mundo son para Hegel operaciones conceptuales de la misma sobre su propio estar-determinada. La actividad de pensar consiste justamente en superar la inmediatez del estar-determinada la mente según el mundo real.

El fenómeno del conocimiento parecería poder ser descrito como el aparecer de un ente o conjunto de entes —el objeto— ante otro —el sujeto—. Para explicar el conocimiento en clave especular, Spinoza supone dos planos ontológicos —la extensión y el pensamiento— que, a pesar de su diferencia, son al mismo tiempo idénticos entre sí. La sustancia no es en este contexto más que el factor de identidad entre esos dos planos.<sup>16</sup> Consciente del problema que plantea la coexistencia de la diferencia y la identidad del sujeto y el objeto, Spinoza afirma que «el orden y la conexión de las ideas son los *mismos* que el orden y la conexión de las cosas».<sup>17</sup> Esta estrategia de solución del problema a primera vista paradójico del conocimiento no es una peculiaridad de Spinoza; en rigor, es una exigencia del planteo representacionista del conocimiento, el cual es a su vez una implicancia de la ontología realista. Así, volvemos a encontrar variaciones de la propuesta de Spinoza en el monismo fisicalista contemporáneo, por ejemplo, en Popper, quien, con la esperanza de justificar mejor el vínculo entre el mundo y la mente introduce entre ambos un *tercer* plano ontológico. Este nuevo «mundo» no es más que el resultado de la reificación del vínculo mismo entre el objeto y el sujeto, una especie de eslabón que debe explicar cómo dos cosas diferentes están, a pesar de todo, unidas. El «mundo 1» de Popper es el de las cosas físicas, es decir, lo que en la filosofía de Spinoza es la extensión o, en otros autores, la naturaleza o la ma-

16 Cf. GW 21, pp. 82, 101, 148; *Enz.*, § 151, agr.; W 20, pp. 166-167, 170.

17 B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en *Opera* 2, edición de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winters, 1925, pp. 41-308, p. 89: «Ordo et conexio rerum, idem ac ordo et conexio causarum, idem ac ordo et conexio idearum» (las cursivas son nuestras).

teria; el «mundo 2» es el de los procesos mentales, es decir, la mente o el espíritu; por último, el «mundo 3» es el de los productos de la mente mediante los cuales ella conoce las cosas del «mundo 1», es decir, en otros términos, son las ideas de las cosas «en» la mente.<sup>18</sup> En efecto, con la teoría del «mundo 3» Popper retoma en la práctica la antigua doctrina de las «especies [*speciei*]» que la gnoseología realista de la Escolástica suponía entre el alma humana y el mundo, especies cuyo sentido no era otro que informar al alma en su propia entidad.<sup>19</sup> La concepción instrumentalista de los contenidos de conocimiento y la proliferación ontológica que trae consigo son corolarios del abordaje realista sobre la relación entre el sujeto y el objeto. El enfoque realista tiene dos caminos ante el problema que plantea la diferencia y la identidad del sujeto y el objeto en el acto de conocimiento: o simplemente declara como un hecho el vínculo entre la mente y el mundo —tal como lo hizo Spinoza y también Russell con su teoría del monismo neutral [*neutral monism*]—<sup>20</sup> o bien supone un intermediario entre ambos —las «especies» de la Escolástica, el «mundo 3» de Popper— al que se le atribuye la función de conectarlos; este intermediario es una entidad que *es* como tal la relación

18 K.R. Popper, «Epistemology Without a Knowing Subject», en *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 106-119 (publicado originariamente en B. Van Rootselaar y J.F. Staal [eds.], *Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science; Logic, Methodology and Philosophy of Science III*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1968, pp. 333-373).

19 Cf., por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* 1, q. 14 a. 1 co.; *Summa Theologiae* 1, q. 14 a. 2 co.; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 53 n. 2. Para una reconstrucción pormenorizada de la teoría medieval de las especies cognitivas, cf. L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, 2 vols., Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1994-1995.

20 B. Russell, *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, en *The Collected Papers of Bertrand Russell* 7, edición de Elizabeth Ramsden Eames, Londres-Boston-Sydney, Allen & Unwin, 1984, p. 15 (cf. en general pp. 15-32).

misma entre ambos. Hegel rechaza el entero planteo realista sobre la relación entre la mente y el mundo. Para Hegel, según se adelantó, a lo que menos se parece la mente humana es a un espejo que recibe en su interior las copias de las cosas de un mundo externo; a sus ojos, para solucionar el problema de la relación entre la mente y el mundo es menester dejar de concebirlas como dos entidades diferentes. Spinoza intentó superar la sustancialidad de ambos polos reduciéndolos a «atributos» de una única sustancia. Hegel reconoce el mérito de ese intento.<sup>21</sup> Sin embargo, no importa cuán deflacionariamente se conciba la entidad que se les asigna, en el paradigma realista mente y mundo persisten, en última instancia, cada cual en su propia entidad diferente de la del otro.<sup>22</sup> Para Hegel, en cambio, o la mente humana está inmediatamente determinada *en sí misma* como las cosas que conoce o ya no lo podrá estar jamás. Tanto para Hegel como para Spinoza, el monismo ontológico es la condición de posibilidad del hecho de la relación de la mente y el mundo en el acto de conocimiento; a diferencia de Spinoza, sin embargo, Hegel considera que el monismo materialista no logra explicar suficientemente ese hecho y que por ello tiene que terminar simplemente concediéndolo.<sup>23</sup> Solo un monismo idealista está a sus ojos en condiciones de fundamentar la simultánea relación de identidad y diferencia que tiene lugar en el conocimiento. La sustancia de Spinoza deviene con ello subjetividad absoluta o espíritu: el espíritu no es sino el espacio lógico en el que se encuentran inmediatamente relacionados el sujeto y el objeto, la mente y el mundo.<sup>24</sup>

Ahora bien, si el mundo no es un ámbito exterior al pensamiento, entonces no solo el pensamiento está indisolublemente unido al mundo, sino también el mundo está indisolublemente

21 *Enz.*, § 151, agr.

22 Cf. *w* 20, p. 250.

23 Cf. *w* 20, p. 209. Cf. también *w* 20, p. 177 y G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813)*, *GW* 11, p. 376.

24 Cf. *GW* 21, pp. 380-381.

unido al pensamiento. No hay para Hegel un mundo real que no sea siempre el mundo para un sujeto, así como no hay un sujeto que no sea siempre sujeto de un mundo que le es específico. La relación con el sujeto es esencial al mundo de ese sujeto, pero no porque el mundo sea subjetivo en el sentido del idealismo subjetivo, sino porque el sujeto se vincula con el mundo según sus *propias* estructuras subjetivas. La única realidad que el espíritu humano conoce es así la que interactúa con él y crea al hacerlo una unidad en la que, en último análisis, no es posible distinguir la estructura de la realidad que está siendo conocida de la estructura de conocerla. Para Hegel, a diferencia de para Kant, el mundo con el que el sujeto se relaciona es *todo* el mundo; no hay fuera de ese mundo absolutamente nada; las nociones de ser y no-ser son para Hegel *ya* categorías de la unidad entre la mente y el mundo, es decir, categorías lógicas. Un mundo «en sí mismo» es para el sujeto cognoscente algo enteramente impensable e inefable y, en esa medida, una tesis completamente trivial que, al no cumplir ninguna función, debe ser desechada. En rigor, el hecho de pensar la facticidad como tal del mundo supera el pseudoconcepto de esa facticidad abstracta, es decir, en otros términos, devela la noción de ser como falsa, en la exacta medida en que la corrige y resuelve en la noción de *ente* [*Daseiendes*] o *algo* [*Etwas*] de la que ella fue abstraída.<sup>25</sup> Todo lo que hay —el «absoluto»— es para Hegel la relación y unidad misma de la mente y el mundo. Mente y mundo, espíritu y naturaleza pueden estar presentes el uno ante el otro, porque cada uno está presente *en* el otro. En efecto, para Hegel todas las entidades implican la relación del objeto con el sujeto; su diferencia estriba en el grado en que manifiestan al sujeto que las está concibiendo. Hegel periodiza y jerarquiza a las categorías ontológicas según el grado en que explicitan en sí mismas a la mente que conoce el mundo. Cada categoría ontológica remite más allá de sí misma a una nueva

25 Cf. *Enz.*, §§ 86-90.

categoría que la incluye y que manifiesta crecientemente al sujeto que la concibe; cuando el sujeto logra finalmente elaborar una concepción general del mundo que lo explicita como constitutivo del mundo, deviene espíritu absoluto.

Hegel suscribe, pues, una ontología relacional o contextual: la realidad es la relación de un tipo de mente con el mundo en el que ese tipo de mente vive. En sus rasgos esenciales, esta concepción perspectivista del espíritu humano y su relación con el mundo coincide con la que suscriben variantes contemporáneas de monismo fisicalista. En efecto, Popper, por ejemplo, defiende la tesis de que incluso los contenidos de los órganos sensoriales son hipótesis; para Popper, pues, tampoco las percepciones ponen en contacto a la mente humana con el mundo tal como es en sí mismo. Los contenidos perceptuales son concepciones de la propia mente —que es siempre una mente encarnada o corporizada— sobre ese mundo. Popper sostiene entonces que ya en la percepción la mente es eminentemente activa, puesto que es ella la que elabora mediante su propia actividad su interpretación del mundo. Las interpretaciones o hipótesis de la mente no se aplican, sin embargo, sobre datos: los contenidos perceptuales no son, según Popper, un material último que contenga al mundo tal como es en sí mismo. Por el contrario, el proceso de interpretación comienza ya en el plano del cuerpo y de su aparato sensorial. La formación de hipótesis y su anclaje fisiológico en la estructura corporal está orientada para Popper a la adaptación. Las hipótesis triunfantes son así las hipótesis exitosas, aquellas que favorecen la supervivencia de la especie.<sup>26</sup> Los sentidos de los que dispone el cuerpo humano y el tipo de contenidos perceptuales que resulta de ellos

26 K.R. Popper, *A World of Propensities*, Bristol, Thoemmes, 1990, pp. 47-49. Cf. asimismo *id.*, *The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge*, Londres-Nueva York, Routledge, 2009, pp. xxxvii-xxxviii; *id.*, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres-Nueva York, Routledge, 2004, p. 520 e *id.*, *All Life is Problem Solving*, Londres, Routledge, 1999, pp. 6-7.

delimitan un modo de relación con el mundo que constituye el mundo específico que conoce la mente, mundo que no es sino el particular tipo de mundo en el que al ser humano le resulta posible vivir. Pero el mundo específico del ser humano es para los seres humanos, según se adelantó, todo el mundo que hay, es para ellos simplemente «el» mundo. Esta tesis puede llevar a la confusión de que entonces no existe, según Popper, un mundo «objetivo»: lo que el sujeto considera como el mundo real no sería, en cuanto resultado de la propia perspectiva del sujeto, más que un producto de su fantasía. Este no es, sin embargo, el verdadero sentido de dicha tesis, sino solo una interpretación subjetivista de la misma. Las hipótesis que elabora la mente sobre el mundo son para Popper contenidos objetivos, pero lo son solo hipotética o conjeturalmente, es decir, en otros términos, son solo *relacionalmente* objetivos: su objetividad es contingente, dado que no descansa en lo que sería —de ser acaso posible— la entidad perfectamente aislada —y, en esa medida, sustancial— del polo objetivo de la relación del sujeto con el objeto, sino en la actividad misma de vincularse ambos; ya Fichte había caracterizado a la actividad del mundo sobre la mente y de la mente sobre la modificación que produce en ella el mundo como una «reciprocación [*Wechsel*]» y una «acción recíproca [*Wechselwirkung*]». <sup>27</sup> El mundo «objetivo», esto es, el único que efectivamente conocemos, es para Popper la relación de nuestra mente con el mundo que, fuera de esa relación, sería ciertamente «en sí mismo», pero que de ese modo no le resulta accesible a la mente; la mente humana accede a ese mundo en sí mismo solo a través de las hipótesis que ella genera al relacionarse con él. En cierto sentido, pues, puede afirmarse que, para Popper, lo que conoce nuestra mente no es el mundo, sino su propia relación con él, es decir, para expresarlo de otra

27 J.G. Fichte, «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre», en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 2, edición de Reinhard Lauth y Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1965, pp. 173-462, p. 409. Cf. también pp. 353-354.

manera, para Popper nunca conocemos el mundo, sino solo nuestra *teoría* sobre el mundo. La concepción de Popper sobre la mente humana es una variante posible en el interior del paradigma general del monismo fiscalista. Próximo al realismo científico y filosófico de Popper, Mario Bunge sostiene que la filosofía idealista descansa en el dualismo entre naturaleza material y espíritu inmaterial. Bunge afirma en este contexto que los actuales estudios sobre la mente, centrados en el análisis del cerebro y enmarcados en un modelo ontológico y gnoseológico realista, dan por tierra con «la vieja concepción teológica e idealista que separa a la mente de la materia».<sup>28</sup> El idealismo sería una apropiación y reelaboración del mito del alma inmaterial e inmortal propio del pensamiento mágico y religioso.<sup>29</sup> La conclusión de Bunge es así que el idealismo es enteramente incompatible con la actual imagen científica del mundo: «Todo éxito de las empresas científica y tecnológica debilita el sustento de la religión y su brazo secular, el idealismo filosófico».<sup>30</sup> La diferencia entre la posición de Hegel sobre la mente y su relación con el mundo material y la que defienden autores como Popper y Bunge no descansa, sin embargo, en el dualismo ontológico que supuestamente defendería el idealismo, sino en el particular tipo de monismo que Hegel considera más idóneo para justificar esa relación. A ojos de Hegel, el monismo solo puede ser idealista; en el paradigma realista, el reduccionismo que implica como tal el modelo monista deriva en la paradoja de la relación entre la mente y el mundo. Es precisamente en su potencial para explicar consistentemente el extraño fenómeno de la autoconciencia del sujeto y su conciencia del mundo real donde radica, más que en ningún otro aspecto, la actualidad de la filosofía hegeliana de la mente.

28 M. Bunge, *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*, Nueva York, Prometheus, 2001, pp. 79-80.

29 *Ibid.*, pp. 80, 83, 183.

30 *Ibid.*, pp. 98, 217, 222.