

## EL PENSAMIENTO COMO PRINCIPIO

Descartes según Hegel en las *Lecciones de historia de la filosofía*

Diana María López\*

**Resumen:** Nuestro trabajo se orienta a presentar lo desarrollado por Hegel sobre el pensamiento de Descartes en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, teniendo en cuenta tres momentos: 1) la opción de Hegel por los *Principios*; 2) el lugar de Descartes en la “historia de la filosofía”; y 3) algunas conclusiones en torno a la tesis de que “avanzar en el pensamiento” sólo es posible en la medida en que uno reconozca a la historia de la filosofía no como una “galería de opiniones” sino como una fuente inagotable de problemas y cuestiones.

**Palabras clave:** Pensamiento, principio, *cogito*, certeza, verdad, historia, filosofía

**Abstract:** The aim of this paper is to present Hegel’s developments on Descartes’ thinking in the *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, taking three moments into consideration: 1) Hegel’s option for the *Principles*; 2) Descartes’ position in the “history of philosophy”; and 3) some reflections concerning the thesis of “moving forward in thought”, which is only possible if history of philosophy is seen not as a “gallery of opinions” but as a source of inexhaustible problems and questions.

**Key words:** Thought, principle, *cogito*, certainty, history, philosophy

Filósofo es aquel que sabe lo que tiene que pensar. Con Descartes, la libertad del espíritu opone la unidad pensante a la generalidad de la opinión. No se trata de una mera alternativa entre otras para “entrar en materia”, de una suerte de azarosa preparación retórica al comienzo de una obra, sino de una necesidad ineliminable a la hora de “*semel in vita*” —y no en un sentido biográfico—; dar lugar a lo que se abre paso cuando ha llegado la hora: la instauración del pensamiento filosófico. Su temporalidad nada tiene que ver con la ordinaria, mundana. Tiene su propio *tempo*; es comienzo absoluto, *fundación*.

---

\* Profesora y Licenciada en Filosofía, Profesora de Metafísica y de Seminario de Filosofía con Orientación Teórica (SEOFT) en el Profesorado y la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Correo electrónico: dianalopez@boinik.tv.

Aquí la primera vez es también la única vez. No hay otras veces. Hay sólo una vez, la primera. La evidencia de esta simplicidad o generalidad inteligible no se obtiene en absoluto por medio de una reducción continua que descubre a cada paso la resistencia de un núcleo de certeza sensible o imaginativa. No se experimenta ninguna invulnerabilidad de lo sensible a la duda<sup>1</sup>. La magnitud insuperable del orden de la razón, lo que hace que ésta no sea una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella. Se trata de un punto sin retorno, de una mutación irreversible, de la entrada en otro orden: el de la conveniencia primordial entre el acontecimiento del pensamiento y el espíritu libre. Esta conveniencia no pertenece al terreno en que lo arbitrario realiza su juego. Es esencial. La esencial instauración del pensamiento *como* filosofía.

---

<sup>1</sup> Esta duda con la cual Descartes inauguraba la filosofía moderna es considerada por Schelling (Ver en *Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, III, edición de Mandred Schröter, Münchner Jubiläumsdruck, 1965, p. 343) como el medio necesario que tiene el idealismo trascendental para prevenir toda confusión de lo objetivo con el principio subjetivo puro del conocimiento. En cambio la filosofía de la Naturaleza trata de eliminar lo subjetivo, mientras que la filosofía trascendental se proponía liberarlo absolutamente. Pero Hegel, que parte de la conciencia común, no podía plantear como principio primero una duda universal que sólo es propia de la reflexión filosófica. Precisamente por eso es por lo que opone a una duda sistemática y universal la evolución concreta de la conciencia que progresivamente aprende a dudar de lo que anteriormente consideraba verdadero. El camino que sigue la conciencia es *la historia detallada de su formación* (Cfr. *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. W. Roces, I, México, F.C.E., 1966, p. 54). El camino de la duda es el camino efectivamente real que sigue la conciencia, su propio itinerario, y no el del filósofo que toma la resolución de dudar. Frente a una resolución semejante por medio de la cual la conciencia se purifica de un solo golpe de todos sus prejuicios y en particular de ese tan fundamental que es la existencia de las cosas fuera de nosotros, independientes del conocimiento, la *Fenomenología* viene a ser una historia concreta de la conciencia, su salida de la caverna y su ascensión a la Ciencia. Este camino no es solamente el de la duda, sino también, nos dice Hegel, el de la duda desesperada (*Verzweiflung*).

El movimiento hacia la verdad está limitado por el tiempo durante el cual se despliega. La experiencia epocal es la que brinda al filósofo aquel “momento” del concepto que él asume como principio de su filosofía. A la última filosofía según el tiempo sólo se le puede y debe pedir que sea la más desarrollada, la más rica y la más concreta. Lo cual implica que la pluralidad de filosofías en el tiempo no obsta a su unidad (*Enz*, § 13 con su nota). Hegel considera a su propio pensamiento como una consumación –vía refutación– del contenido de los diversos momentos de la filosofía en su historia. Sin duda, en esta explicitación aplica con una cierta mesura su particular perspectiva. Esta última, al ritmo del reconocimiento y de la crítica del autor abordado, va mostrando sus propios matices y tonalidades sin violentar los principios que sostienen el edificio argumentativo que es objeto de su análisis. Más aún, se trata de mostrarlo en la peculiaridad de su propio ritmo señalando sus aspectos más controvertidos en el singular juego de la originalidad de su planteo.

Las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*<sup>2</sup>, recolección póstuma de los materiales de sus clases, no es la única obra en la cual Hegel se ocupa de Descartes aunque sí la más importante por su extensión como por su valor especulativo. Lejos de constituirse en una mera “galería de opiniones”<sup>3</sup>, la historia de la filosofía se presenta como un proceso de

---

<sup>2</sup> Las obras de Hegel son citadas de acuerdo con la edición *Werke (Theorie Werkausgabe*, a cargo de Eva Mondelhauer y Karl-Markus Michel), Frankfurt M., Suhrkamp, 1971 (Se basa en la edición de 1832-45, que, por otra parte, también reproduce la edición de H. Glockner: *Jubiläumsausgabe*, Stuttgart, Frommann, 1927ss.). De esta edición se citan: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (I/II), en adelante *Enz*, y, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (I/III), en adelante *VGP*. En las citas principales, a continuación de la edición alemana se indica la paginación de las versiones castellanas: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducida por Ramón Valls Planas, Madrid, Alianza, 1999, y *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

<sup>3</sup> Expresión utilizada por Hegel en la Introducción a las *Lecciones de historia de la filosofía*. Las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, es una obra considerada comúnmente como el punto culminante de su filosofía. El manuscrito conocido

concreción (*Konkretion*), una “serie de configuraciones del espíritu” merced a las cuales se va articulando y diferenciando. Este *desarrollo* (*Entwicklung*), pasaje de una unidad indiferenciada a la unidad articulada que encierra dentro de sí la multiplicidad como propia autodiferenciación, muestra en cada uno de sus estadios, tanto la continuidad con las filosofías anteriores como la novedad de un diferente modo de realización.

Fiel a su concepción de que la historia de la filosofía *es* filosofía, Hegel nos revela un Descartes en el cual la profunda articulación entre “sujetividad” y “sustancia” se manifiesta como columna vertebral de un movimiento que se despliega desde la finitud del sujeto pensante hasta la infinitud de la sustancia divina. El propósito primordial no será entonces tanto *juzgar* al filósofo francés, cuanto más bien comprenderlo, es decir, valorarlo intrínsecamente: *Weltgeschichte, Weltgericht*, en razón de ser la historia

---

como *Cuadernos de Jena*, que el propio Hegel solía utilizar en sus cursos, se ha extraviado; sólo de la reconstrucción minuciosa de las notas de sus alumnos ha sido posible obtener un texto definitivo. Según lo señala K.L. Michelet en el prólogo de los tres volúmenes de la *Historia de la filosofía*, Hegel ha dictado en diversas universidades (Jena, Heidelberg, entre otras) un total de nueve cursos consagrados a la historia de la filosofía desde el año 1816 hasta el año 1830. En sus cursos, Hegel no lleva adelante la narración de una sucesión desordenada de opiniones que mutuamente se destruyen, sino el resultado del desenvolvimiento de la filosofía como tal. Su *Historia de la filosofía* no es más que *filosofía de la historia de la filosofía*. Hegel, filósofo especulativo, ve en la sucesión de las doctrinas filosóficas el devenir mismo de la verdad filosófica y su desenvolvimiento teórico. Y, aparte de su valor dentro del sistema, esta obra fue decisiva, en cuanto que señaló la historia de la filosofía como esfera de importancia central para los estudios filosóficos. Antes de él, ningún gran filósofo había profesado tales lecciones, ni insistido en que sus alumnos las estudiaran. En la extensa *Introducción* explica el sentido dialéctico del movimiento de las ideas filosóficas. La historia de la filosofía no es un conglomerado de datos, sino una *ciencia*, y, como tal, un sistema en evolución, una continua y progresiva determinación de la idea; la verdad filosófica una que se desenvuelve en el tiempo, el proceso dinámico del pensamiento “Una historia de la filosofía concebida como sistema de la evolución de la idea sólo merece el nombre de ciencia. Si queremos que esta historia sea, de suyo, algo racional, tenemos que verla como una sucesión de fenómenos basada en la razón...que son determinados por la idea” (*VGP*, 50; 35).

misma la que “juzga” (*historia iudicans*), en tanto, historia de la verdad, o, mejor aún, verdad que se realiza o actualiza históricamente.

Descartes representa el paso de la no-filosofía a la filosofía; Hegel, el de la filosofía moderna a la filosofía hegeliana. En este contexto, Descartes es presentado por Hegel como el iniciador de la primera fase de la filosofía moderna desde la cual ya se avizora el carácter inexorable de su acabamiento. Esto último adquiere particular relevancia por representar una comprensión original –aunque en cierto modo ingenua– de la relación entre pensamiento y ser. Así dice Hegel: “Descartes imprime rumbos totalmente nuevos a la *filosofía*: con él comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación de la mente le es dable captar ya el principio de su elevado espíritu en pensamientos, en la forma de la generalidad (...) Cartesio parte de la concepción de que el pensamiento debe partir del pensamiento mismo (...) el espíritu de su filosofía no es otra cosa que el saber, como unidad del ser y el pensar”(VGP 126; 257).

No es casual que los dos aspectos más relevantes de la filosofía cartesiana, a los ojos de Hegel, sean el *cogito* –donde la filosofía alcanza su “tierra natal”– y “el pensamiento más sublime de Descartes, aquel de que el pensamiento de Dios implica en sí su ser” (*WdL* II 402; 409)<sup>4</sup>. Aspectos complementarios, por otra parte, si se considera que tanto en las *Lecciones de filosofía de la religión*<sup>5</sup> como en la *Enciclopedia*<sup>6</sup>, deja establecido que el

---

<sup>4</sup> Hegel, G.W.F. *Wissenschaft del Logik*. Nürnberg, 1812-1816. Zwei Bände. Auf der Grunslage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 (tr. R. Mondolfo, 6ta. reimp., Buenos Aires, Solar, 1993). Citaremos como *WdL* seguido de número de tomo en romano y número de la página en arábigo. El número después del punto y coma corresponde a la paginación de la edición española.

<sup>5</sup> Entre los últimos escritos filosóficos de Hegel se encuentra una amplia exposición de la prueba anselmiana en el curso de lecciones sobre la “filosofía de la religión” de 1831. Cfr. Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Jaeschke, t. 3-5, Darmstadt, 1986 (hay edición y traducción española de Ricardo Ferrara, *Lecciones sobre Filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1984).

argumento ontológico no se comprende plenamente en Descartes sin la base del *cogito*.

Nuestro trabajo, demasiado breve en relación con la dificultad de su objeto, se orienta a presentar lo desarrollado por Hegel en sus lecciones dedicadas a la filosofía de Descartes durante sus cursos sobre historia de la filosofía, teniendo en cuenta tres momentos: 1) la opción de Hegel por lo *Principios*; 2) el lugar de Descartes en la “historia de la filosofía” conforme lo ha transmitido el propio Hegel en sus clases, y 3) algunas conclusiones en torno a la tesis de que si bien es cierto que algo que ofrece la historia de la filosofía es la posibilidad de ser receptor de los problemas disminuyendo los riesgos de haberlos inventado, también lo es que “avanzar en el pensamiento” sólo es posible en la medida en que uno reconozca a la historia de la filosofía no como una “galería de opiniones” sino como una fuente inagotable de problemas y cuestiones que opera de manera inmanente en la propia historicidad de los textos.

### **I.1. De *Meditaciones* y *Principios***

En las lecciones de Hegel seguidas año a año por Michelet y el resto de sus alumnos, en efecto, puede verse un pensamiento que practicaba la corrección continua. Este carácter de obra siempre en proceso (un *ist* de Hegel es siempre un *wird*) pone de manifiesto un pensamiento vivo que se modula sin cesar al hilo de nuevas lecturas de su autor y por la conmoción

---

<sup>6</sup> La resuelta defensa del “contenido” de la prueba de San Anselmo que cita Hegel en su versión original (*Prosligion*, Paris, 1721, cap. 2) se lee en el § 193 de la 3ª ed. de 1830 de la *Enz.* (§ 139 de la 2ª. Ed. de 1827; ed. Hoffmeister, pp. 175 ss.): “...aquella unidad tomada de manera enteramente general, sin atender a la forma unilateral de su *ser-en-sí*, es bien sabido que es la unidad que se presupone en el *argumento ontológico* para probar la existencia de Dios, asumiéndola precisamente como lo *más perfecto*. Desde luego, en Anselmo, que es en quien se presenta por primera vez el pensamiento altamente notable de esta demostración, sólo se habla en primer lugar, de si se da un contenido que esté solamente en *nuestro pensar*” (Hegel, G.W.F., *Enz.*, p. 270).

que en él causan las nuevas y abruptas contraposiciones que sin reconciliación concreta previsible aparecen en el horizonte del tiempo.

Lo inmediato que llama la atención es que Hegel se basa para el dictado de sus clases sobre Descartes en los *Principios de la filosofía*<sup>7</sup> y no en las *Meditaciones metafísicas*<sup>8</sup>, aunque haga referencia a los pasajes más relevantes de estas últimas<sup>9</sup>. Primero, porque las *Meditaciones* es la obra considerada, por una amplia tradición hermenéutica, como el texto más importante del autor francés<sup>10</sup> y, segundo, porque el orden de presentación

---

<sup>7</sup> Descartes, R. *Principia philosophiae* en *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, 12 vols., Paris, 1897-1910; en adelante AT. En español, seguimos la edición de Ezequiel de Olaso, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1980, cuya página indicamos después del volumen y página de la edición AT.

<sup>8</sup> Descartes, R.: *Méditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur* (Paris, 1641). Traducidas al francés por el duque de Lynes, *Méditations métaphysiques* (Paris, 1647) se incluyen en *Oeuvres*, ed. Victor Cousin, 2 vols., Paris 1824-26; *Ouvres inédites*, ed. Foucher De Careil, 2 vols., Paris 1858-60. Por su parte, en español pueden consultarse las ediciones *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad. de M. García Morente, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1937; *Meditaciones Metafísicas*, trad. de J. Gil Fernández, Buenos Aires, Aguilar, 1959, y *Obras escogidas*, ed. de E. de Olaso. Citamos esta última a continuación del volumen y página de la edición AT; de la misma manera citaremos la *Correspondencia*.

<sup>9</sup> Estas referencias, según Jean-Luc Marion, tampoco pertenecen a Hegel sino al propio Michelet: "Hegel no cita jamás, a nuestro entender, más que los textos siguientes: la traducción latina del *Discurso del método*, los *Principia Philosophiae* y los *Principia Philosophiae Cartesianae* de Spinoza" (J.-L. Marion, *Questions Cartésiennes* II, Paris, Presses Universitaires de France, 1996). Al respecto podemos decir que si bien Hegel no considera a las *Meditaciones* como el texto central de Descartes a la hora de exponer su pensamiento, según Michelet, recupera de manera explícita el espíritu de esta obra en no pocos tramos de sus exposiciones y, en otros casos, dándolo por supuesto en la lectura previa de sus alumnos.

<sup>10</sup> Es prácticamente indiscutible el lugar de privilegio que ocupa en el *corpus* cartesiano debido a su capacidad para solucionar los problemas que atraviesan las obras anteriores de Descartes y su propósito de establecer los fundamentos para la estructura y los límites del entendimiento humano. De tal modo —y esto dicho por

en los *Principia* no procede con la misma seguridad del descubrimiento inferencial que ha caracterizado a las *Meditaciones*. Descartes deja claro en su conversación con Burman que por el orden de descubrimiento debemos tener en cuenta las *Meditaciones* y no los *Principios*, a los fines de la comprensión de los ejes centrales de su doctrina conforme se irían presentando a una “conciencia atenta”<sup>11</sup>. Si bien los *Principios* exponen de manera “sintética” lo que las *Meditaciones* descubren mediante el análisis, el método no es “exterior” al pensamiento. Más bien, es el modo esencial de su movimiento.

Además, el propio Descartes parece quedar satisfecho con la *vis demonstrandi* de las *Meditaciones*. Basta recordar aquel pasaje de la presentación. Nos referimos a esta carta a los Sres. Decanos y Doctores de París en la que dice: “...por fin, después que las razones por las que pruebo que hay un Dios y que el alma humana difiere del cuerpo, hayan sido llevadas hasta el punto de claridad y de evidencia, a que estoy seguro que se las puede conducir, de modo que deben ser tenidas por muy exactas demostraciones, no dudo en que queráis declarar esto y testimoniarlo públicamente” (AT, IX, 8; 205).

Más aún, en el Prefacio a la primera edición francesa de los *Principios*, el propio Descartes recomienda que para un “entendimiento cabal” de su metafísica sería apropiado leer primero todas las *Meditaciones*. Allí dice:

---

el propio autor francés-toda la obra posterior podrá considerarla como “fundamento del cual proviene como un árbol de sus raíces”.

<sup>11</sup> La diferencia es interna y de peso a la hora de abordar la cuestión del argumento ontológico. Le dice a Burman: “En las *Meditaciones*, ese argumento [la prueba “a priori” de la existencia de Dios] es posterior a la prueba por los efectos; el hecho de que se presente después, mientras que la prueba de esta meditación se presenta primero, es resultado del orden en que se fueron descubriendo. En los *Principios*, el orden se invierte, ya que el método y el orden de descubrimiento es una cosa y el de exposición, otra. En éstos, el propósito es la exposición y el procedimiento es sintético” (*Descartes’ Conversation with Burman*, ed. de John Cottingham, Oxford, Clarendon Press, 1976. En adelante, CB).

He dividido el libro en cuatro partes. La primera de las cuales contiene los principios del conocimiento, que es como podemos llamar la filosofía primera o también “metafísica”; por esto, con el fin de entenderla bien, es conveniente leer antes las meditaciones que he escrito sobre el mismo tema. Las otras tres partes contienen todo lo que hay de más general en la Física, a saber, la explicación de los principios de la naturaleza (AT, IX, B, 16; 308, 309).

Está claro que el método sintético, aun en la geometría, depende del analítico como “método de descubrimiento”. Su valor reside en la presentación de las cosas de tal modo que uno podría tener una comprensión del todo. Pero en la geometría, y *a fortiori* en la metafísica, la presentación sintética depende del descubrimiento analítico: “El análisis demuestra el verdadero camino por medio del cual la cosa en cuestión fue descubierta metódicamente como si fuera *a priori*; de manera que si el lector desea seguirlo y prestarle suficiente atención a todos los puntos, hará suya la cosa y la entenderá tan perfectamente como si la hubiese descubierto por sí mismo” (Resp. Obj., AT, VII, 155). De aquí se infiere la dependencia de los *Principios* con respecto a la *Meditaciones*, si de lo que se trata es de las “justificaciones profundas” de sus argumentos –en palabras de Gueroult–, ordenadas de acuerdo a los requerimientos de nuestra certeza como preparación y justificación apropiadas de lo que se brinda en los *Principios*.

Sin embargo, anticipándose a que sus *Meditaciones* presentarían dificultades<sup>12</sup>, hacia fines del año de su publicación, ya estaba en sus planes editar las líneas centrales de su pensamiento en una forma más fácil y accesible. En la carta a Mersenne del 31 de diciembre de 1640, dejaba claro que “...excepto en lo que respecta a mi metafísica (...) me gustaría no tener otra distracción, por lo menos por este año, que he resuelto emplear en escribir mi Filosofía en un orden tal que pueda ser enseñada fácilmente”

---

<sup>12</sup> En una carta a Huyges (Leyden, julio de 1640) ponía de manifiesto su preocupación: “...como son un poco largas y no se puede ver la necesidad de la conclusión si no se recuerda exactamente todo lo que la precede, apenas se encuentra un hombre en todo un país que sea capaz de entenderlas” (AT, III, 102; 377).

(AT, III, 276; 384, 385). En efecto, el resultado serían los *Principia*, publicados en 1644 en cuatro libros<sup>13</sup> en la que expone de manera sintética su metafísica y su filosofía natural.

El mismo Descartes describe la obra:

Debo decirles que he resuelto escribir los principios de mi filosofía antes de dejar este país, y publicarlos tal vez dentro de un año. Mi plan es escribir una serie de éstos, que constituiría un libro de texto completo de mi filosofía. No desperdiciaré palabras sino que simplemente pondré por escrito todas mis conclusiones en forma conjunta con las premisas verdaderas de las que las he derivado. Pienso que podría hacer esto sin demasiadas palabras (AT, III, 233).

Aquí queda claro, la posibilidad de recapitulación que ofrecen los *Principios* al presentar las cuestiones como fruto del descubrimiento, en argumentos concisos desde las premisas a las conclusiones.

Más aún, después de la publicación de los *Principios*, el propio Descartes parece inclinarse por esta obra como la entrada más adecuada a su filosofía. Burman registra una cita en la que expresa esta visión:

El autor siguió las cuestiones metafísicas casi completamente en las *Meditaciones* y estableció su certeza frente a los escépticos. De modo que los lectores no deben asumir esa tarea como propia, ni necesitan perder tiempo ni trabajo meditando sobre estas cosas. Es suficiente con conocer el primer libro de los *Principios*, ya que incluye las partes de la

---

<sup>13</sup> En un primer momento había propuesto una obra en seis partes, pero omitió el tratamiento del cuerpo humano y de las pasiones debido a que la obra ya era demasiado extensa. Los últimos dos tópicos aparecen en las obras posteriores: una inconclusa, *La Description du corps humain*, escrita en 1647,48 (un arreglo de *L'homme*, manuscrito de 1633 no publicado) y *Les passions de l'âme* (1649).

metafísica cuyo conocimiento es necesario para la física, y así sucesivamente (CB,165)<sup>14</sup>.

## I.2. La opción de Hegel por los *Principios*

Si bien el orden de presentación de las *Meditaciones* es propiamente el único orden obligatorio del comienzo subjetivo dado que procede desde la duda más extrema, "...de modo que absolutamente nada es aceptado a menos que haya sido tan clara y distintamente percibido que no podamos sino afirmarlo"<sup>15</sup>, el mismo Descartes alentaba a sus lectores a tomar su filosofía de los *Principios*. En este contexto, cabe preguntarnos: ¿qué objeción podría plantearse ante la preferencia de Hegel de optar por éstos al momento de exponer en sus clases la filosofía cartesiana? ¿Sería suficiente la mera sugerencia de Descartes para definir esa decisión o podría pensarse todavía en alguna razón estrictamente filosófica que la justifique?

---

<sup>14</sup> Además, Descartes admitió a Chanut, el embajador francés en Suiza y el intermediario de Descartes ante la Reina Cristina, que no le diera sus *Meditaciones* a la reina: "En este momento señalaré dos o tres cosas que la experiencia me ha enseñado con respecto a los Principios: la primera es que a pesar de que la primera parte es sólo un compendio de lo que escribí en las *Meditaciones*, no es necesario dedicar tiempo extra a leer mis *Meditaciones* a fin de entenderlas. Mucha gente encuentra a las *Meditaciones* mucho más difícil, y me temo que su Majestad podría aburrirse" (26 de febrero de 1649, AT, V, 291).

<sup>15</sup> Toda la literatura del saber cartesiano que se centra en Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (1952), exige que la unidad del pensamiento de Descartes y el riguroso orden de sus argumentos prevalezca en cualquier comentario sobre él. Descartes planteó el mismo requerimiento en el Prefacio a las *Meditaciones*: "No espero ninguna aprobación popular ni tampoco una gran audiencia. Por el contrario, no instaría a nadie a leer este libro, excepto aquellos que son capaces y desean meditar seriamente conmigo, y apartar sus mentes de los sentidos y de todas las opiniones preconcebidas. Sé bien que esos lectores son pocos y dispersos. Los que no se molestan en comprender el orden apropiado de mis argumentos y la conexión entre ellos sino que meramente intentan censurar cada oración en particular, como es su costumbre, no obtendrán demasiado beneficio de la lectura de mi libro" (AT, VII, 9,10; 209).

Veamos. Descartes no sigue el “orden de los tópicos” sino el “orden de las razones”<sup>16</sup>. Esto se cumple acabadamente en las *Meditaciones metafísicas*, las cuales fueron escritas siguiendo el camino en que las verdades son descubiertas, de tal modo que cada una de ellas depende demostrativamente de la instancia alcanzada en el exacto momento que la ha precedido. Puesta “en obra”, la acción del pensar metódicamente conducida según reglas, pone de manifiesto por primera vez el sentido del enunciado de la unidad de pensamiento y ser, y el movimiento desde esa unidad en el *cogito* a la unidad del pensamiento y ser en Dios. Esta última, expresada en el argumento ontológico, deja a Dios como principio de la metafísica cartesiana. El movimiento es, por lo tanto, desde el sujeto finito a la sustancia infinita. Así dice Hegel: “Descartes arranca del Yo como lo sencillamente cierto (...) Con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista totalmente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad. Se abandona la premisa de la religión y se busca solamente la prueba, y no el contenido absoluto, el cual desaparece ante la subjetividad abstractamente infinita” (*VGP* 130; 260)<sup>17</sup>.

Todo discurso, cualquiera que sea, está constituido por un conjunto de enunciados que son producidos, cada uno, en su lugar y en su tiempo, como otros tantos acontecimientos discursivos. Si se trata de una pura demostración, esos enunciados pueden leerse como una serie de

---

<sup>16</sup> Cfr. carta a Mersenne del 24 de diciembre de 1640: “Debe señalarse que a lo largo de toda mi obra no sigo el orden de los tópicos sino el orden de las razones, es decir, que no intento decir en un solo lugar todo lo concerniente a un determinado tópico porque para mí resultaría imposible probarlos apropiadamente, ya que existen algunas razones que deben ser extraídas de las fuentes con más antelación que otras...El orden de los tópicos sólo resulta adecuado para aquellas razones que no tienen conexión entre sí y que pueden decir lo mismo tanto acerca de una dificultad como de otra” (AT III, 266,7; 380).

<sup>17</sup> Hegel está analizando aquí textualmente los pasajes que corresponden a los *Principia philosophiae*, parte I, §§ 7ss., p. 2, al tiempo que compara a Descartes con “Giordano Bruno y tantos otros” quienes “cada cual a su modo, habían proclamado como individualidades su propia y peculiar concepción del mundo” (*Idem*).

acontecimientos ligados los unos a los otros según cierto número de reglas formales; en cuanto al sujeto del discurso, no queda implicado en la demostración: permanece por relación a ella, fijo, invariable y como neutralizado. Una “meditación”, por el contrario, produce, como otros tantos acontecimientos discursivos, enunciados nuevos que llevan con ellos una serie de modificaciones del sujeto enunciante: a través de lo que se dice en la meditación el sujeto pasa de la incertidumbre a la certeza. Alterado sin cesar por su propio movimiento, su discurso suscita efectos en su propia interioridad; lo expone, lo prueba, le confiere un estatuto que no tenía en el momento inicial. En pocas palabras, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que produce.

En este sentido, las *Meditaciones metafísicas* no se constituyen solamente como los prolegómenos a la investigación científica. Su valor es tan paradigmático como la “revolución copernicana” lo será para Kant: esto que es prácticamente esencial en las ciencias toma en las *Meditaciones* un alcance teórico inédito. El camino no es otro que el del pensamiento mismo. En una meditación demostrativa, los enunciados, modifican el sujeto a medida que se desarrollan, lo conducen a revisar sus convicciones más profundas, introducen dudas sistemáticas —e “hiperbólicas”— aparentemente insolubles, provocan iluminaciones repentinas y resoluciones irreversibles, lo libran de sus vínculos más firmes o de sus certidumbres inmediatas; a su vez, los nuevos estados alcanzados, hacen posibles conjuntos de nuevas afirmaciones, que, a su vez, se deducen regularmente los unos de los otros. Este *ejercicio*, pre-supone una concepción del “sistema” y una decisión respecto de la esencia de la verdad. En la *Primera Meditación*, en efecto, la duda “nos prepara”. Pero este acto es, en sí mismo, y precisamente en tanto que camino, la instauración del pensamiento filosófico. No se trata de una simple preocupación de coherencia metódica que lleva a Descartes a restituir la duda sistemática. El método no es la respuesta a una cuestión, es la materia de una cuestión. Esta cuestión es la misma que la cuestión del pensamiento. Sobre todo se trata de un problema: ¿Cuál es la figura de la ciencia, por coherente y cerrada que sea, que no deje gravitar a su alrededor formas más o menos

oscuras? ¿Cómo se instaure definitivamente el orden filosófico? ¿Cómo se lo separa de la opinión? ¿Por qué es urgente para el pensamiento mantenerse absolutamente separado de esta última? Cuestionar el ser de la opinión es liberar la esencia del pensamiento.

Es un trabajo falible determinar cuáles fueron las “cosas dichas” por un filósofo, más aún cuando con el curso del tiempo ese debate retorna con obstinación. Consciente de los límites, Hegel cree ver en los *Principios* la obra cartesiana que más coincidencia guarda con la inquietud cartesiana de exponer en una serie de afirmaciones paradigmáticas no sólo “lo que piensa” en tanto filósofo, sino, “lo que *se debe pensar*”.

En aras de la científicidad, la discursividad necesaria de las *Meditaciones* es complementada con la visión sinóptica (*Übersicht*) de los *Principios*. Si allí está el encadenamiento sistemático de proposiciones – momento de pura deducción– aquí encontramos especies de “quiasmas” en que se cruzan las dos formas de discurso: sistema y ejercicio. Las *Meditaciones* revelan un hilo de necesidad, en el fondo conceptual, que puede reconocerse y reencontrarse vivo en la aparente autonomía de cada uno de los *Principios* formando parte del discurso principal. Independientemente de que esta mirada de conjunto no pueda ahorrar al intérprete el seguimiento del hilo de necesidad que confiere el carácter científico a la filosofía cartesiana presente en las *Meditaciones*, los *Principios* aportan su propia originalidad al presentarse cada uno como una unidad de sentido que se cierra sobre sí misma: si el movimiento revelador del pensamiento necesitó en la *Meditaciones* del tránsito inferencial de cada verdad surgiendo de la precedente, el hiato entre un principio y otro, la interrupción, la discontinuidad que caracteriza a la lógica de los *Principia*, no es ausencia de “razón” sino presencia de un *todo* que puede encontrarse en cada uno como fijación de un sentido único. La continuidad, ahora supuesta, se retrae para dejar paso a una estructura que es *ya* –de una vez y para siempre–, “sistema”. Esto significa que ningún principio se encuentra solo y que se completa con otro según el cual el sentido del todo no es, por cierto, independiente de las partes que lo componen. La ausencia del proceso es sustituida por la absoluta presencia de una trama atemporal. La perseguida quietud de la definitiva potencia de lo inteligible que había movilizado al

pensamiento sumiéndolo en la duda más radical, descansa en su neutralización más abstracta, más descarnada, más universal. Lo idéntico se expone en los *Principios* representando el triunfo de la razón sobre su límite, su amenaza: el error. Este no se comprende como deficiencia, defección o descomposición de una totalidad ideal. Está organizado. Los *Principios* lo dicen “todo”. No son *por* Dios; Dios es *ahora y ya* por ellos. Los *Principios* son la garantía<sup>18</sup>. Si la amenaza del error llegase a *ser*, sería reconocida, señalada, dicha, domesticada.

En sus cursos, Hegel se propone reconstruir lo mejor posible, ubicándose en el “interior” del sistema y de la mano de los *Principia*, la dialéctica de acción recíproca entre el todo y las partes del pensamiento en la constitución lograda de cada momento. Los *Principios* ofrecen, como ninguno de los otros textos cartesianos, ese equilibrio propio en sí mismo, que a su vez traduce la racional armonía del todo de la obra del autor francés. Hegel descubre así lo que podríamos denominar cuatro momentos del pensamiento cartesiano: a) un comienzo sólo con el pensamiento; b) el movimiento hacia la certeza; c) de la certeza a la verdad; y d) la veracidad divina.

Para el primer punto, Hegel se concentra en el análisis de los seis primeros *Principios* formulados por Descartes<sup>19</sup>, de los que se infiere que “...la necesidad a que este razonamiento cartesiano responde es la de que aquello que se reconoce como verdad debe ser de tal modo que en ello permanezca el pensamiento consigo mismo. Ahí tienen su puesto también - continúa Hegel- la llamada intuición inmediata y la revelación interior de la que tanto se habla en los últimos tiempos” (*VGP* 129; 259). En este punto aún inicial, la conciencia está segura de sí misma. Pero se ha arrojado, sin

---

<sup>18</sup> Ver Robert Mc Rae, “Innate Ideas”, *Cartesian Studies*, ed. R.J. Butler, Oxford, Blackwell, 1972, p. 42, donde dice: “...la reflexión sobre el ser del que soy consciente no sólo produce la idea de lo que soy sino también la idea de Dios”.

<sup>19</sup> Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, §§ 1-6 (Amsterdam, 1672), pp.1 s. (*Oeuvres*, t.III, pp. 63-66) a los que propone confrontar con las *Meditationes de prima philosophia*, I (Amsterdam, 1685), pp. 5-8 (*Oeuvres*, t. I, pp. 235-245) y con *De methodo*, IV, p. 20 (pp. 156-158).

medida ni concepto, en el interior mismo de la diferencia, en lo más vivo de la oposición, en el corazón de ese conflicto que finge llevar el rigor hasta hacerse crítica radical de sí misma. Para el tratamiento del punto b), recuerda a sus alumnos que toda la filosofía anterior a Descartes llevaba la traba de presuponer algo como verdadero y, en parte, como ocurría con la filosofía neoplatónica, la de atribuir la forma de la ciencia no a su esencia misma. “Para Descartes, en cambio –señala Hegel– no es verdad nada que no tenga una evidencia interior en la conciencia o que la razón no conozca de un modo tan claro y tan terminante que excluya toda posibilidad de duda” (VGP 129; 260). La segunda tesis de la filosofía cartesiana es, por tanto, la de la certeza inmediata del pensamiento. La *vis demonstrandi* y la energía de ruptura con la tradición es precisamente la adecuación del Yo a lo Mismo, de la *identidad* y de la *ipseidad*, del Mismo y del Yo: *idem e ipse*. Continúa Hegel:

Lo cierto no es sino el saber como tal en su forma más pura, como proyectado sobre sí mismo, lo cual no es otra cosa que el pensamiento (...) El pensamiento es, por tanto, lo primero; la determinación siguiente que se añade, directamente relacionada con ello, es la determinación del ser (...) El pensar como ser y el ser como pensar es mi certeza, mi yo; en el famoso *Cogito, ergo sum* se contienen, pues, inseparablemente unidos, el pensamiento y el ser”(VGP 130,131; 260,261)<sup>20</sup>.

Según Hegel, Descartes no se preocupa en seguir demostrando esta identidad del ser y el pensar, que constituye sin disputa la idea más interesante de los tiempos modernos, sino que se remite única y exclusivamente a la conciencia. Y es que Descartes no siente todavía, en

---

<sup>20</sup> La cita de Hegel de los textos cartesianos, corresponde aquí a los *Principia philosophiae*, parte I, §§ 7, 9 y 11, pp. 2 s. (pp. 66 s.). Sin embargo, Michelet deja expresa constancia de que también se refirió a *De methodo*, IV, pp. 20 s. y *Responsiones ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia*, p. 74 (p. 427); así como al texto de Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera*, ed. Paulus, Jena, 1802, t. I) , pp. 4, 13 y 14 s.

modo alguno, la necesidad de desarrollar las diferencias contenidas en el “yo pienso”; “será Fichte, dice Hegel, quien, andando el tiempo, proceda a derivar todas las determinaciones partiendo de esta cúspide de la certeza absoluta” (*VGP* 132; 262). Por el momento, la certeza es la medida que tiene, en primer lugar, como función, la de controlar, dominar, limitar la hipérbole, determinándola en el éter de una razón natural cuyos axiomas están sustraídos desde el principio a la duda hiperbólica, y convirtiendo su instancia en un punto de paso que se mantiene sólidamente en la cadena de las razones.

El punto c) es, para Hegel, aquel en el que se produce el tránsito de “la certeza a la verdad” y en el que se consume “por primera vez, la *metafísica* cartesiana” de la mano de la “prueba de la existencia de Dios”. Hegel cita textualmente el *Principio* 14 de Descartes:

Entre las distintas representaciones que hay en nosotros figura también la representación de un ser omnisciente, omnipotente y absolutamente perfecto; y ésta es la más excelente de todas las representaciones (...) en ella, no conocemos la existencia como algo puramente posible y contingente, como en las representaciones de otras cosas que percibimos claramente, sino como una determinación sencillamente necesaria y eterna.

Para continuar luego con la explicación, remitiendo a los oyentes a su propia lección sobre San Anselmo:

La perfección lleva también consigo, en efecto, la determinación de la existencia, ya que no puede decirse que la representación de algo inexistente sea perfecta. Ahí tenemos, pues, la unidad del pensar y el ser y la prueba ontológica de la existencia de Dios; ya más arriba nos encontrábamos con esto, al tratar de Anselmo de Cantorbery (*GL* 138; 266).

Ahora bien, cuando encontramos en nuestro pensamiento una idea de Dios, nos detenemos en ella y vemos en ella existencia eterna y necesaria, entonces la mente debe arribar a la conclusión de que Dios existe. Esto es suficiente para la certeza pero no para la verdad. Es decir, para la convicción de que aquello de lo que la mente atenta se aleja no desaparece ni cambia, la confianza de que lo claro y distinto es constante, objetivo. De ahí que "...a veces cuando no estamos concentrados en la contemplación del ser excelsamente perfecto, es muy probable que surja una duda sobre si la idea de Dios no es una de las que nos formamos a voluntad, o al menos una de las que no incluyen la existencia en su esencia". Sensible a esta inquietud de Descartes, Hegel considera que la prueba *a priori* de los *Principios* debe ser complementada con la prueba a partir de los "efectos". Remite al *Principio* 20: "Es evidente, a la *lux natural*, que algo que reconoce algo más perfecto que sí mismo no es la causa de su propio ser" y formula el siguiente comentario: "Con la prueba de la existencia de Dios se fundamenta, al mismo tiempo, la validez y la evidencia de toda verdad en cuanto a su origen. Dios como causa es el ser para sí, la realidad, que no es simplemente la entidad o la existencia en el pensamiento (...) Se trata de la causa de la verdad de las ideas, por ser precisamente el lado del ser de las mismas" (VGL 142; 269).

El cuarto momento del tratamiento de Hegel gira en torno de la "veracidad divina", y la distinción entre lo finito y lo infinito. Prácticamente, Hegel parafrasea los principios 24 y 25 cuando dice: "Lo que nos es revelado acerca de Dios debemos creerlo aunque no lo comprendamos. Y no es de extrañarse de que, siendo nosotros seres finitos, lo que hay de infinito en la naturaleza de Dios sea inconcebible para nosotros, se halle por encima de nuestra comprensión"<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Hegel no se priva aquí de establecer una comparación con J. Böhme para quien "el misterio de la Trinidad nace siempre en nosotros". Para Descartes, en cambio: "...no debemos cansarnos con investigaciones acerca de lo infinito, pues, siendo como somos finitos, sería absurdo que pretendiéramos determinar algo con respecto a aquello" (*Principia philosophiae*, parte I, §§ 24-26).

Es aquí donde la deriva hiperbólica se convierte en itinerario y método, camino “seguro” y “resuelto” sobre nuestro mundo existente que Dios nos ha dado como tierra firme. Para Descartes, no hay ninguna duda que es sólo Dios quien me protege del error al que el *cogito* está siempre expuesto. Pues es sólo Dios quien, finalmente, al permitirnos salir de un *cogito* que siempre puede persistir en su momento propio, quien garantiza mis representaciones y mis determinaciones cognitivas. Ahora bien, Dios es el nombre de lo absoluto de la razón *misma*, de la razón y del sentido en general. Si la filosofía ha tenido lugar es sólo en la medida que ha concebido el proyecto de pensar más allá de los límites de la finitud. La decisión por el *cogito* no es tomar partido por la razón como orden razonable (sistema de deducciones que constriñen la actividad propia de una razón que reconoce sus límites y elude el error), sino recuperar la fuente a partir de la cual pueden determinarse y decirse la razón y lo que no lo es. Esta identificación del *cogito* y de la razón razonable –normal– no tiene necesidad de esperar –de hecho, si no de derecho– las pruebas de la existencia de un Dios veraz como supremo criterio. Esta identificación interviene desde el momento en que Descartes *determina la luz natural* por medio de una serie de principios y de axiomas (axioma de la causalidad según el cual tiene que haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto; después, una vez que este axioma haya permitido probar la existencia de Dios, el axioma de “la luz natural que nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto” probará la veracidad divina). Estos axiomas, cuya determinación es dogmática, escapan a la duda, incluso no están nunca sometidos a ésta, sólo son fundados de vuelta a partir de la existencia y la veracidad de Dios. De ahí que caigan bajo el peso de una historia del conocimiento y de las estructuras determinadas de la filosofía.

## II. Descartes en la “historia de la filosofía”

Es verdad que la obra filosófica puede tratarse como si no tuviese historia. Al obedecer la intención legítima de proteger la verdad y el sentido *internos* de la obra contra un historicismo, un biografismo o un psicologismo, se corre el riesgo de no atender a la historicidad inmanente de la obra misma en su relación con un origen subjetivo, que no es

simplemente psicológico o mental. Por la preocupación de limitar la historia de la filosofía a su papel de “auxiliar”, se corre el riesgo de descuidar otra historia, aquella, más difícil de pensar, la del sentido de la obra misma, la de su *operación*.

Para Hegel, esta historicidad de la obra filosófica no tiene que ver solamente con su *pasado* sino con la imposibilidad que la caracteriza por siempre de estar en *presente* al modo de una instantaneidad absoluta. Por un lado, porque el curso de la historia nos revela nuestro propio devenir; por otro, porque este devenir no es, simplemente, un devenir inactivo. Es nada menos que aquel

...de la historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. Y lo característico del pensamiento es que sólo se encuentra al crearse; más aún, que sólo existe y tiene realidad en cuanto que se encuentra. Estas manifestaciones del pensamiento, en las que éste se encuentra a sí mismo, son las filosofías; y la cadena de estos descubrimientos, de los que parte el pensamiento a descubrirse a sí mismo, es la obra de tres mil quinientos años (VGL 24; 11).

Hay, sustancialmente para Hegel, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional. Fijar la letra y dilucidar el espíritu son aspectos de una tarea que, del lado del filósofo, encontrará no pocos obstáculos –el deslizamiento a la *lectio facillior*–, obligará a no pocos recursos –la glosa interpolada, la corrección erudita, el enmendado destinado a regularizar la gramática–, orientará en no pocas direcciones –las de interpretaciones siempre sujetas a nuevas lecturas y nuevas correcciones. Nace así lo múltiple de lo uno. “Es menester que comprendamos, dice Hegel, que esta variedad entre las muchas filosofías no sólo no perjudica a la filosofía misma –a la posibilidad de la filosofía–, sino que, por el contrario, es y ha sido siempre algo sencillamente necesario para la existencia de la propia ciencia filosófica, algo esencial a ella” (VGL 38; 24).

Esta perspectiva abona la concepción hegeliana de que el punto neurálgico de la historia de la filosofía moderna lo representa aquel de la

articulación entre “subjetividad” y “sustancia”. El tratamiento que Hegel desarrolla del pensamiento cartesiano, sitúa la filosofía del autor francés en el contexto amplio de esa historia en la que el objeto del que se ocupa permanentemente (la verdad en su sentido más elevado)<sup>22</sup> como el modo que tiene de desvelarse ante las filosofías, pone de manifiesto el sentido de la concepción hegeliana para la cual a la contemplación de la verdad sólo accedemos a través de las configuraciones históricas que de ella aparecen sucesivamente (*Enz.* § 13).

Sin duda alguna, produce cierto vértigo pensar no solamente que los textos con los que trabajamos están escritos desde hace muchísimo tiempo, sino también que durante ese tiempo fueron leídos, releídos, interrogados y comentados en todos los sentidos; algunos desde su nacimiento o casi, y otros desde hace uno o dos siglos. Nace entonces una doble tentación en el filósofo, o bien creerse el primero, o bien el último de ellos; lo cual corre a la par con una actitud respecto de los antecesores que puede ser el del cartesiano rechazo total en el primer caso o la de la hegeliana integración en el segundo.

Al formular una historia de la filosofía, Hegel ha querido escribir una historia de la filosofía *misma*, dándole la palabra a través de sus protagonistas: los autores, los textos. Lo que busca es que se haga manifiesto el universo amplio del discurso filosófico en el fluir de su propia vitalidad, en la compleja trama de sus repeticiones; donde la filosofía sea el *sujeto* en todos los sentidos de la palabra: decir *de* sí, decir *desde* sí, en sus contradicciones, objeciones, continuidades y rupturas. Si hay “filosofías”, éstas son posibles a partir de esa estructura fundamental por la que la totalidad se abre y se desborda para *tomar sentido* en la anticipación de un *telos* que hay que entender bajo su forma más indeterminada. Esta abertura es ciertamente la que libera el tiempo y la génesis de cada uno de los sistemas, de cada una de las doctrinas. Descartes es un caso paradigmático. Reitera líneas ya recorridas en términos de “luz” y “oscuridad”. Obliga a pensar de manera original y originaria, la radicalidad del “principio” del pensamiento mismo en el terreno de su propio juego.

---

<sup>22</sup> Cfr., *Enz.*, § 1.

Para Hegel, René Descartes es un “héroe del pensamiento”, que aborda la empresa “desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años” (VGL 123; 254). Aquí, todo valor está constituido en primer lugar por un sujeto teórico. Nada se gana ni se pierde sino en términos de claridad y de no-claridad, de evidencia, de presencia y de ausencia para la conciencia. La diafanidad traslúcida es el valor supremo; la operatividad metódica y rigurosa, el camino seguro para acceder a nuevas certezas. Este es el sentido del *cogito* cartesiano tal como es leído por Hegel.

## Conclusión

Es difícil establecer hasta qué punto los autores son los últimos dueños de sus obras.

Aunque lo fundamental en la interpretación no son las decisiones hermenéuticas sino la altura y la intensidad que el intérprete alcanza en la lectura del texto; la extraordinaria manifestación de los detalles y el sentido de los planos que se alcanzan en ciertas interpretaciones, nos revelan la trama profunda de una escritura que sólo se muestra en la riqueza amplia de sus posibilidades a una lectura tan atenta como rigurosa, original porque fiel.

Tal vez la obra de un filósofo puede ser lo bastante rica y compleja como para ofrecer la posibilidad de varios tipos de extracciones diferentes, en última instancia contradictorias y sin embargo legítimas; pero, antes que postular el principio de la igual legitimidad de varias interpretaciones, que en ese caso serán tan sólo refracciones de una misma obra en una multiplicidad de lecturas que no disfrutan de ningún privilegio unas sobre otras, nos parece que vale la pena trabajar con la idea de que no todas las extracciones son idénticamente admisibles, y de que tiene que haber criterios que permitan juzgar, en función de las obras y los textos, cuáles son las más aceptables.

Lo que resulta claro de las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel es que a la contemplación de la verdad solamente accedemos a través de las

configuraciones históricas que de ella aparecen sucesivamente. El objeto formal de la historia de la filosofía no son textos equívocos y frágiles dejados por la actividad filosofante de sus autores, sino la actividad filosofante como tal, cuya impronta se plasma en los escritos legados a las generaciones futuras. Si el tratamiento hegeliano del pensamiento de Descartes no ha sido demasiado infiel, se debe estar convencido de que no hay nada en la doctrina del autor francés que no se encuentre, por sí mismo, implicado en la perspectiva de Hegel al momento de ofrecer en los cursos sus principales problemas y cuestiones.

¿Qué motivaciones ajenas y extrañas a la historia de la filosofía conducen a un filósofo a leer a otro en una determinada dirección? Es una pregunta para la cual no podríamos tener una respuesta precisa pues su carácter dificulta, por su imprecisión, la elaboración de una respuesta más o menos convincente. En el caso concreto que nos ocupa, Hegel leyendo y enseñando a Descartes, podemos decir que, el marco de la *historia de la filosofía* determina el horizonte exegético amplio dentro del cual habremos de movernos para pensar los ejes y coordenadas fundamentales del pensamiento del autor francés. Lo novedoso de esta doctrina se inscribe en un contexto de pertenencia que establece su intencionalidad. Unidad fundadora que sostiene el libre cambio de una época a otra, donde lo singular se vuelve parte y se entrega a una lógica de pertenencia de una raíz común, que es un *logos*, mucho más antiguo y originario que el de los límites temporales de la modernidad. Según Hegel: “todas estas manifestaciones particulares son, simplemente, reflejos e imágenes de esta vida única, tienen realidad solamente en esta unidad” (VGL 32,33). Es el elemento de esta razón arcaica donde la novedad –el *cogito*, en este caso– encuentra su sentido, su *telos*. Donde la escisión, la disensión van a sobrevenir como una modificación, o si se quiere como un trastorno, incluso como una revolución –luego Kant habrá de ponerle un nombre, el “giro copernicano”– pero una revolución interna, sobre sí misma, en sí misma. Pues este *logos* que está al comienzo es no sólo el lugar común desde el cual y en el cual habrá de operarse toda novedad, sino también la atmósfera misma en la que aparece *de hecho*, pero también en la que se diseña y se dibuja dentro de sus límites *de derecho* toda “filosofía”. No habría, pues, una

“pre-historia” oscura y previa al pensamiento de la razón conforme emerge en clave cartesiana. Cualquiera que sea la ruptura momentánea, su originalidad se inscribe en el contexto amplio de una pertenencia fundamental y de una permanencia sostenida más allá de siglos, de la herencia lógico-filosófica que remite a criterios – “no por sabidos, conocidos”– que conducen a pensar cada filosofía *como* “filosofía”.

Lo que Descartes “presenta” –a los ojos del historiador– es la realización y consumación de un desarrollo. Lo que Hegel hace es una historia y el recurso al acontecimiento es aquí en última instancia indispensable. Al modo de un momento ejemplar por su diferencia, Descartes muestra lo que sería *ya* esencial a la historia de la filosofía y de la razón en su conjunto. En un sentido, no representaría especificidad alguna, privilegio alguno. Acontecimiento sublime de la historia de la metafísica que *se* descubre como *cogito* en su operación fundamental, cobra dentro de sí misma existencia y exterioridad en el elemento del pensamiento; de este modo, la filosofía aparece en el pensamiento como una existencia que progresa en el tiempo. “Su pensante captarse a sí mismo es, dice Hegel, al propio tiempo, un progresar henchido de la realidad total, desarrollada; un progresar que no recorre el pensamiento de un individuo y se representa en una conciencia individual, sino que aparece como el espíritu universal que se manifiesta en la historia universal en toda la riqueza de sus formas”(VGL 52;37). No es lo vario lo permanente y fijo sino lo que adquiere sentido a la luz del todo. “Sólo lo concreto es lo real, aquello sobre lo que descansan las diferencias; y sólo así son las diferencias formas totales”, completa Hegel.

El *cogito*, durante el brillo de un instante, diseña la gran línea que llega hasta “La subjetividad”(Die Subjektivität), Primera Sección del Libro Tercero de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. El pasaje de la relación de sustancialidad adviene mediante su propia necesidad inmanente y no es otra que la manifestación de ella misma, la manifestación de que el concepto es su verdad y la libertad la verdad de la necesidad. Cuando se tiene en mira no la *verdad*, sino solamente la *historia*, como se encuentra en el pensar y en el representar aparente, uno puede quedarse en la narración de que comenzamos con los sentimientos o intuiciones y de que el intelecto, de lo

múltiple de aquéllos, extrae una universalidad, o sea un abstracto; es claro que entonces tiene necesidad, para este fin, de aquella base, la cual permanece aún en este abstraer para la representación con aquella entera realidad con que primeramente se mostró. La filosofía no tiene que ser un relato de lo que sucede, sino un conocimiento de lo que en ello hay de *verdadero* y de este verdadero debe ella ulteriormente comprender lo que en el relato aparece como un simple acaecer.

Clausurada la obra de Descartes, el tiempo reacomoda los signos, los vuelve solidarios, complementarios en relación con la figura integral, inscripta por todas las marcas de una historia. Esta es una, dotada de significado propio y correlativo con el conjunto a partir del cual la obra cartesiana se resignifica para trascender el momento fugaz de su contingencia. En las *lecciones* de Hegel, el texto de Cartesio se incorpora a la historia de la filosofía para ocupar su lugar. Es la especificidad de su discurso lo que le permite encontrar un espacio en el diálogo de las múltiples voces que se elevan por encima de los siglos, es su originalidad lo que le posibilita exceder la estructura peculiar de su finitud para *vivir* como palabra más allá de su propio tiempo. La historicidad propia de la filosofía tiene su lugar y se constituye entre la falta y el exceso, entre la carencia de cada filosofía circunscripta a su propia estructura histórica determinada y su destino atemporal por el que desquicia y trasciende los límites en que suele ser encerrada, olvidada. La economía de esta historicidad es una relación ajustada entre lo excedente y la totalidad excedida. Toda la inquietud histórica, atormenta, pues, el fondo apacible y silencioso de la respuesta definitiva, quiebra el ritmo seguro de lo previsible para asumir la desmesura de la pregunta interminable. Es necesidad *porque* libertad.

*Recibido 10/2010; aceptado 06/2011.*