

LA TEORÍA HEGELIANA DE LA IMAGINACIÓN

HÉCTOR FERREIRO¹

Resumen

En el proceso de conocimiento, la imaginación señala para Hegel el estadio en el que la mente humana disocia el objeto en dos contenidos diferentes –el contenido-cosa del mundo externo y el contenido interno de la propia mente–, de modo tal que ambas versiones del mismo deben corroborarse mutuamente al modo de una mera síntesis de elementos heterogéneos que sólo en su cotejamiento mismo reconocen su identidad. En la actividad de comprensión, por el contrario, este dualismo es superado y, con él, el empirismo y la teoría correspondentista de la verdad que, a ojos de Hegel, están en su base.

Palabras clave: Hegel - Teoría del conocimiento - Teoría de la imaginación - Teoría correspondentista de la verdad - Idealismo y Filosofía analítica

Abstract

In the process of knowledge imagination is, according to Hegel, the point where the human mind dissociates the object into two different contents - i.e. the thing of the external world and the internal content of the mind -, so that both versions of the object must corroborate each other in the way of a synthesis of heterogenous elements that only in their collation recognizes their identity. Comprehension sublates this dualism, and, by doing that, it sublates also the empiricist approach to knowledge and the correspondence theory of truth which, for Hegel, are at its basis.

Keywords: Hegel - Epistemology - Theory of Imagination - Correspondence Theory of Truth - Idealism and Analytic Philosophy

Fecha de recepción: 3 de Agosto de 2012.

Fecha de aceptación: 7 de Septiembre de 2012.

¹ Universidad Nacional de San Martín-CONICET. hferreiro@unsam.edu.ar

La concepción del objeto como unidad de la sensibilidad y la inteligibilidad

Tanto en la Filosofía Antigua como en la Medieval se le atribuyeron a la facultad de la imaginación ante todo dos funciones, a saber: la reproducción de las imágenes sensibles y la síntesis de lo sensible y lo inteligible². En este contexto, la Filosofía Antigua y Medieval tendió a *identificar* el contenido de la imagen con el objeto singular de la sensación y a diferenciarlo así específicamente del contenido del concepto abstracto, que señalaba entonces el comienzo del reino de lo inteligible. Según esto, la imaginación reproducía en el ámbito interno de la subjetividad el mismo objeto singular antes percibido como una cosa del mundo externo; a partir de este contenido singular interior el sujeto abstraía a su vez el concepto universal y retornaba luego a él para reconfirmar su concepto –la teoría del conocimiento de la Escolástica medieval llamó a este último acto “*conversio ad phantasmata*”³. A partir de la Edad Moderna, esta función mediadora y sintética de la imaginación comenzó a cobrar preeminencia sobre su función meramente reproductora. Así, en la filosofía de Descartes la imaginación señala el punto de encuentro entre el alma y el cuerpo, entre la *res cogitans* y la *res extensa*.⁴ En la filosofía de Kant, por su parte, la dualidad de *res extensa* y *res cogitans* persiste y se deja entrever en la disociación entre receptividad y espontaneidad. En efecto, en la concepción kantiana del conocimiento la dualidad sustancial de la mente y del mundo reaparece transfigurada bajo la figura de la síntesis del sujeto cognoscente que re-acciona a la realidad en sí que actúa sobre él: la función primaria del esquematismo de la imaginación es para Kant, precisamente, vincular la esfera fundamentalmente receptiva de lo sensible con la esfera espontánea de lo inteligible⁵.

² Cf. Watson, G. (1988). *Phantasia in Classical Thought*, Galway: Galway University Press; Bundy, M. W. (1928). *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, Urbana: University of Illinois Press. Sobre la teoría de la imaginación en Aristóteles en particular, véase: Wedin, M. (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven: Yale University Press; Watson, G. (1982). *Phantasia in Aristotle: De Anima 3.3*, *Classical Quarterly*, 32, 101-113; White, K. (1985). *The Meaning of Phantasia in Aristotle's De Anima*, III, 3-8, *Dialogue*, 24, 483-505; Rees, D. (1971). *Aristotle's Treatment of Phantasia*. En Anton, J., Kustas, G. (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (pp. 491-504). Albany: State University of New York Press; Labarrière, J.-L. (1984). *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*. *Phronesis*, 29, 17-49; Engmann, J. (1976). *Imagination and Truth in Aristotle*. *Journal of the History of Philosophy*, 14 (3), 259-265; Schofield, M. (1978). *Aristotle on the Imagination*. En Lloyd, G., Owen, G. (Eds.), *Aristotle on Mind and the Senses* (pp. 99-141). Cambridge: Cambridge University Press; Modrak, D. (1986). *Phantasia reconsidered*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, 47-69.

³ Cf. así, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 175 a. 5 co.; I, q. 89 a. 1 co.; I, q. 89 a. 5 co.; I, q. 89 a. 6 co.; I, q. 88 a. 1 co. Cf. asimismo, entre otros, *Summa Theologiae* I, q. 94 a. 2 co.; I, q. 84 a. 7; I, q. 85 a. 1 ad 2 y ad 5; *Super Sent.*, lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 co.; *Super Sent.*, lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 1.; *Super Sent.*, lib. 4 d. 50 q. 1 a. 2 ad 6. Para el problema general de la imaginación en la filosofía de la Edad Media, véase Bundy, M. W., *op. cit.*; Kemp, S. (1996). *Cognitive Psychology in the Middle Ages*. Westport: Greenwood Press; Kemp, S., Fletcher, G. (1993). *The Medieval Theory of the Inner Senses*, *American Journal of Psychology*, 106, 559-576.

⁴ Cf. Ferrarin, A. (1995). *Kant's Productive Imagination And Its Alleged Antecedents*, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18 (1), 65-92, especialmente 78-82. Para un análisis general de la teoría de la imaginación en Descartes, véase Marion, J.-L. (1975). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin, 122ss.; Lachterman, D. (1989). *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*. New York: Routledge, especialmente 195-205.

⁵ Para un análisis de la teoría de la imaginación en Kant véase: Banham, G. (2005). *Kant's Transcendental Imagination*. New York: Palgrave Macmillan; Freyberg, B. (2005). *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press; Makkreel, R. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant*. Chicago: The University of Chicago Press. Cf. también Ferrarin, A. (1995). *Construction and Mathematical Schematism: Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*. *Kant-Studien*, 86 (2), 1-47.

Remitiendo al espíritu de la filosofía cartesiana contenido en la tesis del *Cogito*, en la cual ve un principio esencialmente diferente del de la filosofía de Kant, Hegel critica y abandona la dualidad de receptividad y espontaneidad y con ello, ulteriormente, la dualidad entre sensibilidad e inteligibilidad⁶. El contenido sensible no es para Hegel menos ideal y espontáneo que el contenido inteligible. La racionalidad humana es la sustancia única, fuera de la cual no hay absolutamente nada que pueda actuar sobre ella. Esto significa más claramente: los objetos no son en verdad cosas que *causen* el conocimiento de sí mismos en una subjetividad concebida correlativamente como una cosa que los refleja o representa; la subjetividad es, en rigor, el espacio lógico en el que se constituye idealmente un sistema de objetos al que se le atribuye realidad. Este nuevo principio, que en opinión de Hegel habría sido planteado por primera vez en forma clara por Descartes⁷, modifica radicalmente la concepción anterior sobre el fenómeno del conocimiento y, sobre esa base, la concepción sobre la sensibilidad, la inteligibilidad y sus relaciones mutuas. La actividad cognitiva consiste para Hegel en superar la apariencia de sustancialidad que tiene el objeto sensible respecto del sujeto que lo conoce⁸. Esta superación es en su reverso la superación de toda variante de concepción receptiva y causal del conocimiento. El tratamiento que Hegel hace de la imagen y de la imaginación se inscribe en este replanteamiento general del fenómeno del conocimiento como actividad de develamiento de la consustancialidad del objeto con la razón humana que lo conoce.

Ahora bien, resemantizada dentro de estos márgenes precisos, también en la teoría del conocimiento de Hegel la imaginación ocupa una posición intermedia entre la intuición sensible del objeto y su comprensión en el elemento ideal del lenguaje; en este nuevo contexto, sin embargo, sensibilidad e inteligibilidad no deben ser entendidas ni en la línea de la filosofía Antigua y Medieval como las esferas respectivas de lo material y lo inmaterial, ni en la línea de la filosofía kantiana como las de lo receptivo y lo espontáneo⁹.

⁶ Véase en este respecto Ferreiro, H. (2012). La interpretación hegeliana del *Cogito*. En Lorenzo, L., Paul, A. (Eds.), *Perspectivas de investigación en Filosofía: Aporías de la razón moderna* (pp. 41-52). Los Polvorines-Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

⁷ Cf. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Hegel: Werke 20.) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, 120: *Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist.* *Ibid.*, 130: *Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. (...) Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben.* *Ibid.*, 136: *Es sind verschiedene Bestimmungen, Denken und Sein, - und nur ihre Verschiedenheit muß aufgezeigt werden; daß sie identisch sind, diesen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es steht einstweilen voran, es ist die interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt; er [= Descartes] hat sie zuerst aufgestellt.* Cf. también *ibid.*, 123: *René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht.* *Ibid.*, 70: *Mit Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit, das abstrakte Denken erst an.*

⁸ Cf. Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Hegel: Werke 8-10). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, §§ 441-443 [en adelante: Enz]; más acotadamente Enz § 442Z: *Die Existenz des Geistes, das Wissen, ist die absolute Form, d. h. die den Inhalt in sich selber habende Form, oder der als Begriff existierende, seine Realität sich selber gebende Begriff. Daß der Inhalt oder Gegenstand dem Wissen ein gegebener, ein von außen an dasselbe kommender sei, ist daher nur ein Schein, durch dessen Aufhebung der Geist sich als das erweist, was er an sich ist,- nämlich das absolute Sichselbstbestimmen, die unendliche Negativität des ihm und sich selber Äußerlichen, das alle Realität aus sich hervorbringende Ideelle. Das Fortschreiten des Geistes hat folglich nur den Sinn, daß jener Schein aufgehoben werde, daß das Wissen sich als die allen Inhalt aus sich entwickelnde Form bewähre.*

⁹ Cf. especialmente Enz §§ 455-460; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J. E. Erdmann und F. Walter, Hamburg: Meiner, 1994, 202-213 [en

En la filosofía de Hegel, todo contenido resulta al final haber sido siempre ideal; el proceso cognitivo del que la imaginación es tan sólo un momento es precisamente el proceso de explicitación de esa exhaustiva idealidad originaria de toda determinación cognoscible.

Hasta el sistema del idealismo absoluto con su tesis fundacional de la identidad del objeto y el sujeto, el contenido sensible fue en esencia concebido o bien como la misma cosa real del mundo externo –y, correlativamente, el contenido inteligible o conceptual como la presencia ideal de las formas en sí mismas inmateriales del universo (tal es el caso de Aristóteles)– o bien como el resultado inmanente de la propia actividad espontánea del entendimiento humano (éste es el caso, por ejemplo, de Kant). Hegel, en cambio, abandona esta dualidad tradicional de la teoría del conocimiento y la reemplaza por una teoría de tres fases –intuición, representación, pensar– sobre la base de su concepción lógica de la singularidad, la universalidad abstracta y la universalidad concreta. En este contexto, la sensibilidad o empiricidad del contenido no está relacionada ni con la materialidad ni con la receptividad, así como correlativamente la inteligibilidad tampoco lo está con la inmaterialidad y la espontaneidad. La sensibilidad está para Hegel primariamente correlacionada con la singularidad concreta; por su parte, la inteligibilidad es en general la contracara de la universalidad, es decir, más claramente, de la capacidad de un contenido de asumir determinaciones diferentes debajo de sí sin perder por ello su identidad consigo mismo. Sin embargo, para Hegel lo sensible no excluye forzosamente a lo universal –ni viceversa. En efecto, el objeto de una intuición intelectualizada desde una teoría es, por ejemplo, un contenido sensible, pero precisamente en cuanto mediado en sí mismo desde contenidos conceptuales es también un contenido universal.¹⁰ Sólo lo universal *abstracto*, que es para Hegel el ámbito específico de la forma cognitiva de la representación y, dentro de ésta, más precisamente, del de la imaginación, parecería excluir a la sensibilidad. No obstante, desde las premisas de su teoría lógica sobre la universalidad, la particularidad y la singularidad, sensibilidad e inteligibilidad no se excluyen, según Hegel, como dos ámbitos específicamente diferentes y refractarios: sensibilidad e inteligibilidad son *formas* de cada contenido conocido; lo que las reúne y supera en una unidad no es la imaginación como un *tercer* elemento, como un término medio en donde ellas se vinculan entonces sintéticamente, sino el contenido en tanto comprendido, respecto de cuya necesidad intrínseca sensibilidad e inteligibilidad, singularidad y universalidad devienen tan sólo formas o momentos. La actividad cognitiva que Hegel denomina “pensar” o “comprender” [*Begreifen*]¹¹ no es sino la teoría general del mundo, el sistema de objetos –el “concepto” [*Begriff*]–, dentro del cual existe lo real como una unidad coherente de aspectos sensibles y no-sensibles. En el interior de la teoría en la que se comprende la realidad quedan, pues, completamente

adelante: VPhG]. Sobre la teoría hegeliana de la imaginación véase: Bates, J. A. (2004). *Hegel's Theory of Imagination*. Albany: State University of New York Press; Düsing, K. (1991). *Hegels Theorie der Einbildungskraft*. En Hesse, F., Tuschling, B. (Eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989* (pp. 297-320). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog; Sallis, J. (1987). *Imagination and Presentation in Hegel's Philosophy of Spirit*. En Stillman, P. (Ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit* (pp. 66-88). Albany: State University of New York Press; Sallis, J. (1987). *Spacings – of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*. Chicago/London: The University of Chicago Press; Verene, D. (1982). *La imaginación en Hegel*. *Revista de Filosofía*, 20, 23-35.

¹⁰ Cf. en este sentido Enz § 449Z: *Die vollendete Erkenntnis gehört nur dem reinen Denken der begreifenden Vernunft an, und nur derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung – bei ihm bildet die Anschauung bloß die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntnis sich wieder zusammendrängt.*

¹¹ Cf. VPhG, 228; Enz § 467.

intermediadas y superadas en su separación y diferencia abstracta –en su particularidad [Besonderheit]– la singularidad y la universalidad, la sensibilidad y la inteligibilidad.

Los actos de la imaginación

En todas las subformas del recuerdo [Erinnerung], esto es, en la imagen inconsciente, la imagen fugaz y transitoria y la imagen que el sujeto reconcientiza o recuerda al intuir el mismo objeto de esa imagen¹², el contenido o determinación con el que el sujeto se determina a sí mismo en sí mismo no aparece aún como su propia determinación, como su autodeterminación. En la forma de la imaginación, por el contrario, la autodeterminación del sujeto existe como *tal*, es decir, aparece como una determinación en sí misma *subjetiva*: en efecto, quien se representa la imagen de un objeto real en su interior sabe que esa imagen no es la cosa exterior misma, sino tan sólo una imagen subjetiva de ella. La imagen existe ahora como un contenido que subsiste en la interioridad ideal del sujeto y, recíprocamente, el sujeto deviene sujeto explícito de la imagen. La imaginación que reproduce una imagen señala con esto el comienzo del re-presentar en sentido propio¹³.

La concreción de las diferentes determinaciones que definen un objeto –concreción que en la forma de la intuición el sujeto encuentra o, en otros términos, que le es dada– se convierte en la forma de la imagen en el resultado de su sujeción y cohesión *activa* por parte del sujeto. Cuando en el tránsito a la forma de la representación en general reduce el contenido intuido a una determinación de sí misma o autodeterminación, la mente humana deviene sujeto actual de ese contenido: ahora es propiamente ella la que sustenta y sostiene la concreción del objeto y regula activamente el grado de conexión o de inconexión de sus diferentes determinaciones. Así, cuando la mente reproduce la imagen de lo intuido en su interior, la co-presencia de las determinaciones que constituían el contexto espacio-temporal del contenido de esa imagen en la forma previa de la intuición es ahora, en rigor, una *relación* con ese grupo de determinaciones delimitado como contenido imaginado, relación que es operada por la mente en cuanto sujeto de *ambos* grupos de determinaciones¹⁴.

En efecto, en este plano *todas* las determinaciones del mundo exterior intuido, es decir, tanto las del contenido que la mente decide delimitar como una imagen como las del conjunto más amplio que constituía el contexto espacio-temporal originario de ese contenido, han quedado reducidas a autodeterminaciones de la propia mente; ahora es, pues, ella misma la que pone esas determinaciones *activamente* en relación entre sí. Más claramente: cuando el sujeto reproduce en su interior un contenido que ha intuido en un determinado contexto exterior en este mismo contexto y no en otro –por ejemplo, cuando se imagina un objeto al lado de los mismos objetos que lo rodeaban en la intuición exterior–, también las determinaciones que constituyen ese contexto son propiamente hablando *imágenes* que son reproducidas al mismo tiempo que las del contenido principal de la imagen y puestas en

¹² Cf., respectivamente, Enz § 452, § 453 y § 454.

¹³ Enz § 454.

¹⁴ Cf. en este sentido Enz § 455: *Die nächste Beziehung der Bilder ist die ihres mit aufbewahrten äußerlichen unmittelbaren Raums und Zeit. VPhG, 203: Die nächste Weise der Beziehung ist, daß von mir nebeneinander reproduziert wird, was im Raum neben- oder in der Zeit nacheinander erfolgte. Wenn etwas auch keinen objektiven Zusammenhang hat als bloß nach der Zeit, fehlt beim Reproduzieren auch das Andere nicht. Das ist ein Assoziieren, bei dem sich die Einbildungskraft mehr daran hält, wie dieser Inhalt schon verbunden sich findet.*

relación con ellas: son precisamente estas determinaciones reproducidas en forma contigua las que hacen del contenido de la imagen aproximadamente el mismo contenido que el que antes fue intuitivo. Pero incluso las diferentes determinaciones que delimitan el contenido específico de una imagen son cada una de ellas también imágenes que la mente mantiene cohesionadas conformando ese contenido aún concreto y sensible. La mente humana tiene justamente por ello la capacidad de disgregar desde sí misma la cohesión de dicho contenido y de aislar y destacar alguna o algunas de las determinaciones que, en su unidad, constituyen el contenido de la imagen. Esta disgregación de la concreción que tiene todavía el contenido de toda imagen define en la teoría de Hegel a la *abstracción* [*Abstraktion*]¹⁵. El carácter sensible del contenido de la imagen resulta para Hegel de su *remanente* espacio-temporalidad; la abstracción es justamente la actividad de descomponer este contexto espacio-temporal que persiste en el interior del sujeto como espacio-temporalidad subjetiva¹⁶.

El contenido de la imagen contiene menos determinaciones que el contenido que fue intuitivo como un objeto exterior al sujeto. La cantidad de determinaciones que el contenido de la imagen no posee respecto del intuitivo es variable. Nuestra imagen de un objeto contiene una suma limitada de determinaciones; esta suma es siempre menor que la que constituye como tal al objeto de la intuición y suele de hecho variar en cada nueva reproducción de la imagen. La activa negación por parte de la mente de la *exhaustiva* concreción que tiene todo contenido en la forma de la intuición se incrementa gradualmente en el proceso que va de la forma de la intuición a la de la imaginación reproductiva. Hegel no aclara expresamente en qué grado exacto de negatividad y separación de un contenido respecto de su contexto inicialmente exhaustivo y saturado en la intuición se produce el paso de la imagen a la representación abstracta¹⁷; esta ambigüedad entre la imagen y la representación –o concepto abstracto– es justamente la tesis más relevante de Hegel en este respecto: ella significa, más precisamente, que la diferencia entre imagen sensible y concepto abstracto es para Hegel fluida y, por ello mismo, trivial. La sensibilidad de un contenido viene dada por su concreción, esto es, por su presencia en un plexo de determinaciones: cuanto menor sea esa concreción, menos sensible será el contenido. De este modo, a ojos de Hegel la sensibilidad es, en rigor, una forma meramente *extrínseca* de cada determinación conocida.

Ahora bien, cuando en la *fantasía* [*Phantasie*], segunda subforma general de la imaginación, el sujeto convierte el contenido variablemente concreto y sensible de la imagen y el concepto abstracto en el *significado* [*Bedeutung*] de un símbolo o de un signo quedan canceladas la intuición y la imagen mismas como formas teóricas al tiempo que su contenido queda transformado en su *propia singularidad* en el contenido ya ideal, no-figurativo, de la

¹⁵ Cf. Enz § 455A.

¹⁶ Cf. Enz § 456Z: *Schon die Bilder sind allgemeiner als die Anschauungen; sie haben indes noch einen sinnlich-konkreten Inhalt, dessen Beziehung auf anderen solchen Inhalt ich bin. (...) Dies Gemeinsame ist entweder irgendeine in der Form der Allgemeinheit erhobene besondere Seite des Gegenstandes, wie z.B. an der Rose die rote Farbe, oder das konkret Allgemeine, die Gattung, z.B. an der Rose die Pflanze, – in jedem Falle aber eine Vorstellung, die durch die von der Intelligenz ausgehende Auflösung des empirischen Zusammenhangs der mannigfaltigen Bestimmungen des Gegenstandes zustandekommt. (...) Allerdings ist das dem Bilde angehörende Besondere ein Gegebenes, die Zerlegung der konkreten Einzelheit des Bildes und die dadurch entstehende Form der Allgemeinheit kommt aber, wie bemerkt, von mir her.*

¹⁷ Cf. Enz § 455A.

representación del significado¹⁸. Con esto, el objeto singular del mundo externo existe ahora como un modo de ser específico de la subjetividad, con la forma de existencia propia de la misma. En efecto, un individuo particular, por ejemplo, Julio César o Napoleón, desaparece en su concreción sensible en el acto mismo en que es o bien simbolizado –por ejemplo, mediante la figura de una corona de laureles– o bien designado por una determinada secuencia de sonidos o trazos de tinta –a saber: la de su nombre–; el contenido singular mismo, sin embargo, hasta ese momento un contenido sensible, a saber: Julio César o Napoleón en persona, perdura ante el sujeto asimilado y homogeneizado ahora a su idealidad constitutiva como el contenido no-sensible de la representación de un significado¹⁹. En el acto de simbolización y designación, pues, el sujeto humano suprime la primigenia correlación de la determinación lógica de la singularidad con las formas teóricas de la intuición y la imagen.

Ahora bien, el significado de un signo es como tal un contenido o *bien* singular o *bien* universal. Sin embargo, desde el momento que implica el contenido singular de la intuición, el contenido de la representación del significado queda en el signo puesto como una *unidad* de la singularidad y la universalidad. La explicitación de esta unidad transforma al mero signo en un signo propiamente *lingüístico*, esto es, en una *palabra* [Wort] o *nombre* [Name]. El efectivo despliegue de la unidad que las palabras o nombres contienen no es para Hegel sino el *discurso* [Rede] y, ulteriormente, su sistema, es decir, el *lenguaje* [Sprache]²⁰.

Cuando un signo deviene la unidad elemental de un lenguaje, el contenido de la representación que funciona como su significado es puesto como un contenido *tanto* universal como singular, o, más precisamente, como un contenido que puede ser en sí mismo tanto universalizado como singularizado. En efecto, el pasaje de la presencia singular del contenido a su presencia universal –o a la inversa– acontece en el lenguaje *sin* que el sujeto necesite apartarse para ello del contenido de la representación del significado, es decir, acontece *en el interior mismo* de dicho contenido, como un movimiento interno de su propia identidad específica. El retorno al objeto singular del mundo real prescinde en el lenguaje, pues, de las formas teóricas correlacionadas al principio del proceso cognitivo con la singularidad y la objetividad, es decir, prescinde de la intuición y, ulteriormente, de la imagen, pero también la universalización lingüística prescinde de la forma teórica correlacionada primariamente con la universalidad, es decir, prescinde de la representación *abstracta*, la cual excluye de sí al individuo y exige por ello mismo que éste se le presente al sujeto en una intuición o una imagen sensible²¹.

El lenguaje *supera*, pues, la contraposición entre la mente humana y el mundo, el carácter particular de su diferencia, y lo hace justamente porque contiene en sí mismo –o puede contener– ese mundo. La presencia real y concreta del mundo bajo una intuición simplemente repetiría lo que el lenguaje ya ha formulado o puede formular. Tras la descripción lingüística de un hecho singular concreto deviene superflua una intuición sensible del mismo; si la proposición que lo describe es verdadera, la intuición sensible no agregaría

¹⁸ Cf. Hegel, G. W. F., *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)* (Hegel: Werke 4). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, § 159; Enz § 462A; VPhG, 215; 218-219.

¹⁹ VPhG, 215.

²⁰ Cf. Enz § 459.

²¹ Véase en este respecto Ferreiro, H. (2010). La relación entre lenguaje y pensamiento en el Sistema hegeliano. En Oliva Mendoza, C. (Ed.), *Hegel: Ciencia, experiencia y Fenomenología* (pp. 21-33). México: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

más que lo que ya ha sido dicho por el lenguaje o que lo que el lenguaje está en condiciones de decir. Con esto, el mundo real –el cual puede eventualmente volver a presentarse al sujeto bajo la forma de una intuición– ciertamente no desaparece; sin embargo, su relación con sujeto no tiene ya más la figura de una contraposición. En este punto preciso es donde en la teoría de conocimiento de Hegel la forma de la imaginación se supera en una nueva forma cognitiva específicamente nueva y diferente, a saber: en el pensar o comprender como unidad de la intuición y la representación, de la singularidad y la universalidad, de la sensibilidad y la inteligibilidad²².

Imaginación, comprensión y verdad

La imaginación ha sido concebida a lo largo de la historia de la filosofía como el punto de encuentro entre dos esferas gnoseológicas –y, eventualmente, sobre esta base, entre dos esferas ontológicas– específicamente diferentes, a saber: la de los objetos sensibles y la de los objetos inteligibles. La novedad de la teoría hegeliana de la imaginación radica ante todo en la identidad que le atribuye al *contenido* de esas dos esferas. En efecto, para Hegel la imagen y el concepto abstracto comparten uno y el mismo contenido específico o determinidad; su diferencia está dada tan sólo por la *forma* en que la mente humana lo concibe en cada caso: sensibilidad e inteligibilidad derivan, más precisamente, del grado de contextualización de cada contenido de conocimiento respecto de los demás contenidos conocidos por el sujeto. El punto donde sensibilidad e inteligibilidad se vinculan y superan en una unidad no es para Hegel la actividad de la imaginación, dado que ella es sólo un *tertium medium* que sintetiza aquellas formas de manera extrínseca como si se tratara de dos contenidos diferentes, sino la comprensión de su única determinidad, en relación a la cual los caracteres sensibles e inteligibles devienen simples modos de presentación de la misma. La imaginación señala así una fase intermedia en la elevación de la inteligencia al plano propio de cada determinidad como tal. La imaginación es para Hegel, en efecto, el medio en el que las dos versiones de la determinidad respectiva de los objetos que conoce, esto es, la versión concreta o sensible y la versión menos concreta o inteligible, se diferencian y relacionan desde esa diferencia. La imaginación realiza con esto de modo eminential la esencia de la forma teórica de la representación: los diversos actos de la imaginación consisten precisamente en que en ellos el sujeto se presenta a sí mismo un contenido frente a otro contenido, que, aunque es diferente, es, sin embargo, el *mismo*²³, razón por la cual la subjetividad se constituye en tales actos en el ámbito formal de representación de este último contenido, el que a su vez queda constituido frente al contenido subjetivo en una cosa de un mundo externo. El proceso de constitución de la determinidad respectiva de los objetos de conocimiento mediante actos de diferenciación y reidentificación posterior es lo que para Hegel define como tal a la actividad de conocer. La imaginación, según se expuso, señala el punto medio de ese proceso de constitución, esto es, más precisamente, el estadio en el que la mente humana disocia el objeto inicialmente dado como un bloque cuasi-indeterminado como si se tratara de dos contenidos diferentes –el contenido-cosa del mundo externo y el contenido interno de la propia mente– y donde

²² La forma teórica de la memoria (*Gedächtnis*) tiene en este contexto tan sólo la función de idealizar en una unidad los dos elementos que componen las palabras o nombres, es decir, el significado y el contenido que lo designa.

²³ Si el conocimiento del sujeto es conocimiento de lo real debe tratarse entonces de una y la misma determinidad en *ambos* contenidos.

entonces ambas versiones del objeto deben corroborarse mutuamente al modo de una síntesis de elementos heterogéneos que sólo en su cotejamiento mismo reconocen su identidad. Esta síntesis particular que realiza la imaginación es, desde otra perspectiva, la de la verdad entendida como una correspondencia²⁴.

Una vez comprendido el objeto de conocimiento, sus caracteres sensibles inicialmente externos y sus caracteres inteligibles inicialmente internos se integran como aspectos enteramente idealizados de su única determinidad y superan con ello su anterior diferencia y particularidad. En la medida en que acontece recién a través del lenguaje y en el elemento el lenguaje, la actividad de comprensión puede ser caracterizada en cierto sentido como un acontecimiento interior y no-sensible; sin embargo, la comprensión no excluye para Hegel la eventual sensibilidad del objeto singular lingüísticamente comprendido. En efecto, éste permanece en todo momento permeable a la sensibilidad, ya que no sólo puede retornar siempre a lo sensible, sino que de hecho lo hace continuamente: no se puede estar consciente sin estar al mismo tiempo, forzosamente, teniendo sensaciones y comprendiendo sus contenidos. De este modo, en el pensar que comprende no desaparece la intuición ni la singularidad; a su vez, la determinidad comprendida no es como tal un contenido abstractamente universal o inteligible, fuera del cual y frente al cual se encuentra entonces un contenido unilateralmente singular y sensible: a diferencia de lo que sucede en las síntesis de los objetos de la imaginación, los objetos comprendidos contienen en sí mismos los aspectos sensibles singulares como superados y mediados en la universalidad inteligible.

La tradición empirista tendió a concebir lo inteligible, en contraposición a lo sensible, como un producto inmanente y espontáneo del espíritu humano y no, tal como lo hicieron, por ejemplo, Platón, Aristóteles y sus epígonos medievales, como un contenido también recibido desde el mundo externo vía causal. De acuerdo a la lectura que Hegel hace de la historia de la filosofía, con Descartes la noción de espontaneidad se extiende y abarca ahora a lo sensible: ni lo sensible ni lo inteligible serían, según esto, contenidos causados y recibidos. Ahora bien, una espontaneidad en ambos polos parece dejar el camino abierto a la creatividad pura de la subjetividad; el problema que se plantea con ello es, más claramente, cómo conciliar la espontaneidad total del conocer, es decir, la espontaneidad de todo acto de conocimiento –tanto del de los contenidos inteligibles como del de los sensibles– con la eventual objetividad y verdad del mismo. Pareciera así, si es que la mente humana quiere evitar el peligro de “girar sin fricciones en el vacío”, que en el conocimiento es necesario reservar a pesar de todo un lugar para la receptividad, es decir, en palabras de John McDowell, que es necesario conservar un “empirismo mínimo”²⁵; pareciera, en

²⁴ Hegel denomina a la verdad por correspondencia “corrección” (*Richtigkeit*) y también –aunque con menor frecuencia– “verdad formal” (*formelle Wahrheit*). Véase así Enz § 213Z: *Unter Wahrheit versteht man zunächst, daß ich wisse, wie etwas ist. Dies ist jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtsein oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit. Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist.* Cf. también Enz § 33, Enz § 24Z.1; Enz § 172Z; Enz § 444Z; asimismo Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik* (Hegel: Werke 5). Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1970, 29; *Wissenschaft der Logik* (Hegel: Werke 6), 497 y 519; Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel: Werke 7). Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 1970, § 2Z.

²⁵ McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 11, 67 *et passim*. Cf. también McDowell, J. (1994). *The Content of Perceptual Experience*. *Philosophical Quarterly*, 15, 190-205; ídem (1999). *Scheme-Content Dualism and Empiricism*. En Hahn, L. (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson* (pp. 87-104). Chicago and Lasalle: Open Court; ídem (2003). *Hegel and the Myth of the Given*. En Welsch, W., Vieweg, K. (Eds.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht* (pp. 75-88), München: Wilhelm Fink

efecto, que sólo conservando el carácter receptivo de las sensaciones resulta posible lograr la “fricción” capaz de constituir el contexto normativo por el cual en el fenómeno de conocer se trata propiamente de conocer en forma correcta o verdadera la realidad. Para Hegel, sin embargo, la exigencia de un control externo como único medio de legitimar el conocimiento es una pseudo-exigencia de la subjetividad cuando no puede concebir el fenómeno del conocer más que en términos de representación y correspondencia, es decir, para expresarlo de otro modo, en términos de modelo y copia, de causa y efecto. Desde las premisas de la filosofía de Hegel lo que opera en tal caso como el punto ciego del análisis de las condiciones del conocimiento es, en efecto, una teoría representacionista, correspondentista y causalista del mismo, teoría propia del estadio general de la conciencia (*Bewusstsein*). Por el contrario, para poder entender la especificidad de la teoría hegeliana del conocimiento –y, con ello, el sentido y función específicos de la imaginación dentro de la misma– es necesario entender el cambio de paradigma que Hegel propone con su particular concepción de la actividad de comprensión como identificación del sujeto y el objeto y, en esa medida, como superación del dualismo de la conciencia. Según este nuevo paradigma, el conocer no consiste en actos subjetivos de representación del mundo externo, como si la mente humana fuera una suerte de espejo que reflejara lo real, sino que la subjetividad contiene en sí misma al mundo en la exacta medida en que conocer es precisamente *en cuanto tal* la unidad de sí como acto subjetivo y de la realidad como su objeto. En efecto, el conocimiento no es para Hegel el acto de un sujeto por el que el mismo se relaciona con otra cosa que recién en ese acto deviene su objeto, no es el vínculo entre el sujeto y el objeto como dos sustancias diferentes que deben entonces conectarse a través del conocer entendido como un instrumento [*Werkzeug*]²⁶: para Hegel el conocimiento es ya él mismo como tal la relación y la unidad del sujeto y el objeto, de la mente y el mundo.

Ahora bien, si el conocimiento implica como tal la unidad de la mente y el mundo, el problema de su objetividad y verdad, en rigor, no desaparece, sino que se plantea en adelante desde el ángulo opuesto, esto es, desde el de su eventual falsedad: en efecto, concebir, como lo hace Hegel, la intrínseca intencionalidad de la actividad de conocer como la identidad *ya consumada* del sujeto con la realidad misma –justamente por esta razón Hegel concibe al sujeto como la auténtica sustancia spinoziana– parece eliminar nuevamente la posibilidad de un criterio normativo desde el cual resulte posible decidir en qué condiciones un acto cognitivo es incorrecto. Hegel niega expresamente que el conocimiento sensible tenga en este contexto un privilegio epistémico; los contenidos sensibles o perceptuales son para Hegel un momento más del objeto tanto como lo son los contenidos conceptuales abstractos. Así, lo que en la teoría del conocimiento contemporánea de sesgo analítico suele denominarse “control” o “sujeción” externa del conocimiento [*external constraint*] viene dado para Hegel por la *coherencia* y *sistematicidad* mismas de la teoría general del objeto o “concepto”. Es *hacia el interior* de este plexo lógico donde aparece cada objeto singular, reuniendo en sí mismo, intermediadas, determinaciones sensibles e inteligibles. El núcleo sistematizante de cada objeto –“la cosa misma” [*die Sache selbst*]– empieza a explicitarse en la forma general de la representación y, dentro de ésta, especialmente en la de la imaginación, pero en estas formas lo hace todavía en el medio refractario de la *reflexión* [*Reflexion*]: en la imaginación, en efecto, sujeto y objeto

Verlag. Véase asimismo Houlgate, S. (2006). Thought and Experience in Hegel and McDowell. *European Journal of Philosophy*. 14 (2), 242–261.

²⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (Hegel: Werke 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, 68-69.

aparecen enfrentados cada uno en su propia autonomía frente al otro. En la medida en que no se han mediado aun completamente el uno con el otro en el sistema de la comprensión, tanto el objeto como el sujeto se presentan como recíprocamente libres y arbitrarios: el objeto sensible se comporta ante el sujeto según su propia ley y el sujeto que imagina, asocia y fantasea también lo hace a propia voluntad y gusto. A diferencia de lo que sucede en la imaginación, en la comprensión los dos polos del conocimiento se median el uno con el otro y superan su arbitrariedad y particularidad en un sistema que es necesario tanto como libre, puesto que no hay ya nada externo a él que lo coaccione o controle. Arribada a su forma final, la actividad de conocimiento pone de manifiesto que el criterio de justificación de sus contenidos es enteramente immanente; la norma de su verdad no es otra que la necesidad interior que rige la integración de cada determinación conocida en el sistema total de silogismos que define como tal a la comprensión.

Bibliografía

- Banham, G. (2005). *Kant's Transcendental Imagination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bates, J. A. (2004). *Hegel's Theory of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- Bundy, M. W. (1928). *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*. Urbana: University of Illinois Press.
- Düsing, K. (1991). *Hegels Theorie der Einbildungskraft*. En Hespe, F., Tuschling, B. (Eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- Engmann, J. (1976). *Imagination and Truth in Aristotle*. *Journal of the History of Philosophy*, 14 (3), pp. 259-265.
- Ferrarin, A. (1995). *Construction and Mathematical Schematism: Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*. *Kant-Studien*, 86 (2), pp. 1-47.
- (1995). *Kant's Productive Imagination And Its Alleged Antecedents*. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18 (1), pp. 65-92.
- Ferreiro, H. (2010). *La relación entre lenguaje y pensamiento en el Sistema hegeliano*. En Oliva Mendoza, C. (Ed.), *Hegel: Ciencia, experiencia y Fenomenología* (pp. 21-33). México: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2012). *La interpretación hegeliana del Cogito*. En Lorenzo, L., Paul, A. (Eds.), *Perspectivas de investigación en Filosofía: Aporías de la razón moderna* (pp. 41-52). Los Polvorines-Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Freydberg, B. (2005). *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Phänomenologie des Geistes (Hegel: Werke 3)*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag.
- (1970). *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817) (Hegel: Werke 4)*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag.
- (1970). *Wissenschaft der Logik (Hegel: Werke 5-6)*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag.
- (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hegel: Werke 7)*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag.
- (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Hegel: Werke 8-10)*. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag.
- (1970). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Hegel: Werke 18–20.)* Frankfurt am Main: Surkamp Verlag.
- (1994). *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828*. Nachgeschrieben von J E. Erdmann und F. Walter, Hamburg: Meiner.
- Houlgate, S. (2006). *Thought and Experience in Hegel and McDowell*. *European Journal of Philosophy*. 14 (2), pp. 242–261.

- Kemp, S. (1996). *Cognitive Psychology in the Middle Ages*. Westport: Greenwood Press.
- Kemp, S., Fletcher, G. (1993). *The Medieval Theory of the Inner Senses*, *American Journal of Psychology*, 106, pp. 559-576.
- Labarrière, J.-L. (1984). *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*. *Phronesis*, 29, 17-49.
- Lachterman, D. (1989). *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*. New York: Routledge.
- Makkreel, R. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (1975). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1994). *The Content of Perceptual Experience*. *Philosophical Quarterly*, 15, 190-205.
- (1999). *Scheme-Content Dualism and Empiricism*. En Hahn, L. (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson* (pp. 87-104). Chicago and Lasalle: Open Court.
- (2003). *Hegel and the Myth of the Given*. En Welsch, W., Vieweg, K. (Eds.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht* (pp. 75-88), München: Wilhelm Fink Verlag.
- Modrak, D. (1986). *Phantasia reconsidered*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, 47-69.
- Rees, D. (1971). *Aristotle's Treatment of Phantasia*. En Anton, J., Kustas, G. (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (pp. 491-504). Albany: State University of New York Press.
- Sallis, J. (1987). *Spacings – of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- (1987) *Imagination and Presentation in Hegel's Philosophy of Spirit*. En Stillman, P. (Ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit* (pp. 66-88). Albany: State University of New York Press.
- Schofield, M. (1978). *Aristotle on the Imagination*. En Lloyd, G., Owen, G. (Eds.), *Aristotle on Mind and the Senses* (pp. 99-141). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomás de Aquino. (1980). *Summa Theologiae*, ed. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- (1980). *In IV libros Sententiarum*, ed. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Verene, D. (1982). *La imaginación en Hegel*. *Revista de Filosofía*, 20, pp. 23-35.
- Watson, G. (1982). *Phantasia in Aristotle: De Anima 3.3.*, *Classical Quarterly*, 32, pp. 101-113.
- (1988). *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.
- Wedin, M. (1988). *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven: Yale University Press.

White, K. (1985). *The Meaning of Phantasia in Aristotle's De Anima*, III, 3–8, *Dialogue*, 24, pp. 483-505.