

Otros títulos de la colección Humanidades:

Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna
Sebastián Torres y Julia Smola (compiladores)

Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto en Maquiavelo
Sebastián Torres

Ruptura ideológica del catolicismo argentino
36 entrevistas entre 1988 y 1992
José Pablo Martín

Merleau-Ponty, filósofo de lo político
Leonardo Eiff

¿Política y catolicismo o catolicismos políticos?
Miradas y perspectivas sobre una relación conflictiva en la Argentina
Aldo Ameigeiras (organizador)

Caudillos, política e instituciones en los orígenes de la Nación Argentina
Roberto Schmit (compilador)

La **Colección Humanidades** de la Universidad Nacional de General Sarmiento reúne la producción relacionada con las temáticas de historia y filosofía, enmarcadas en las líneas de investigación de la universidad, siempre en vinculación con el desarrollo de nuestra oferta académica y con nuestro trabajo con la comunidad.

Este libro propone evaluar y analizar la presencia, la radicalidad y las transformaciones de la imaginación en la era del Romanticismo, tanto desde la reflexión filosófica, como desde la práctica artística, la literatura, la música y las artes proyectuales. Los artículos, elaborados por docentes e investigadores dedicados al estudio de ese período crucial de la Modernidad, se dividen en secciones que no imponen un recorrido lineal ni tampoco una distinción rígida entre literatura y filosofía, sino que propicia los intercambios entre esas formas de creación y reflexión. Además, se incluyen dos estudios introductorios que pretenden brindar un marco conceptual y problemático general. El primero de ellos analiza la noción de imaginación tal como la comprendieron algunos pensadores fundamentales de la era moderna, con el fin de evidenciar el trasfondo teórico a partir del cual, hacia finales del siglo XVIII, comienza a gestarse la noción romántica de la facultad imaginativa. El segundo estudio preliminar presenta la función estética y social de la potencia transformadora de la imaginación, focalizándose especialmente sobre los proyectos poéticos ingleses y alemanes que atribuyen al genio artístico la tarea de explorar la realidad para intentar reunir al individuo con el mundo. De modo que sin perder la unidad temática, este volumen pretende contribuir, con la diversidad de enfoques y perspectivas, al desarrollo de líneas de investigación interdisciplinarias, al intercambio y a la crítica de las ideas y los debates sobre la literatura, la filosofía y la cultura en el pasaje del siglo XVIII al XIX.

Juan Lázaro Rearte / María Jimena Solé (editores)

Colección Humanidades

La imaginación romántica



La imaginación romántica

Antecedentes filosóficos - Resonancias artísticas

Juan Lázaro Rearte / María Jimena Solé
(editores)

AUTORES

Constanza Abeillé
Juan Albín
Martín Rodríguez Baigorria
Dante Baranzelli
Lucas Bidon-Chanal
Marcelo Burello
María Paula Daniello
Silvia del Luján Di Sanza
Jorge Eduardo Fernández
Héctor Ferreiro
Mariano Gaudio
Laura Gavilán
Sandra Girón
Martín Koval
Silvia Labado
Jerónimo Ledesma
Romina Metti
Dina V. Picotti C.
Juan Lázaro Rearte
María Jimena Solé
Martín Salinas
Fernando Gustavo Wirtz

Colección Humanidades

Universidad Nacional de General Sarmiento 



Libro Universitario Argentino



EDICIONES UNGS



Universidad Nacional de General Sarmiento



Juan Lázaro Rearte / María Jimena Solé
(editores)

La imaginación romántica

Antecedentes filosóficos - Resonancias artísticas

Autores:

*Constanza Abeillé, Juan Albín, Martín Rodríguez Baigorria, Dante Baranzelli,
Lucas Bidon-Chanal, Marcelo Burello, María Paula Daniello,
Silvia del Luján Di Sanza, Jorge Eduardo Fernández, Héctor Ferreiro,
Mariano Gaudio, Laura Gavilán, Sandra Girón, Martín Koval, Silvia Labado,
Jerónimo Ledesma, Romina Metti, Dina V. Picotti C., Juan Lázaro Rearte,
María Jimena Solé, Martín Salinas y Fernando Gustavo Wirtz*

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

La imaginación romántica : antecedentes filosóficos, resonancias artísticas /
Constanza Abeillé ... [et.al.] ; coordinado por Juan Lázaro Rearte y María
Jimena Solé. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General
Sarmiento, 2015.
292 p. ; 21x15 cm. - (Humanidades)

ISBN 978-987-630-201-2

1. Filosofía. 2. Historia Cultural. I. Abeillé, Constanza II. Rearte, Juan Lázaro, coord. III.
Solé, María Jimena , coord.
CDD 190

Fecha de catalogación: 25/03/2015

EDICIONES **UNGS**

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)

Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7578

ediciones@ungs.edu.ar

www.ungs.edu.ar/ediciones

Diseño gráfico de colección:

Andrés Espinosa - Dirección General Editorial - UNGS

Corrección: Edit Marinozzi

Hecho el depósito que marca la Ley 11723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

Impreso en Docuprint S. A.

Calle Taruarí 123 (C1071AAC) Ciudad de Buenos Aires, Argentina,

en el mes de abril de 2015.

Tirada: 400 ejemplares.



Libro
Universitario
Argentino

La teoría hegeliana de la inteligencia en la *Lección sobre Filosofía de la Religión* de 1827

Héctor Ferreiro
(UCA – CONICET)

I. Introducción

Hegel expone su teoría de la inteligencia, es decir, lo que el propio Hegel denomina “filosofía del espíritu (subjetivo) teórico”, en las tres ediciones de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio* y en las lecciones dictadas en Berlín sobre la filosofía del espíritu subjetivo, basadas a su vez en la filosofía del espíritu teórico de las *Enciclopedias*. Antes de la primera edición de la *Enciclopedia*, en 1817, puede encontrarse una exposición sistemática de la filosofía del espíritu teórico, más breve y simple que la de las tres ediciones de la *Enciclopedia* y que la de las lecciones berlinesas sobre el espíritu subjetivo, en la así llamada *Enciclopedia para la Clase Superior* de la época de Núremberg; por último, aunque ya más alejada en su estructura que la de las obras recién mencionadas, Hegel desarrolla en detalle una teoría de la inteligencia en el manuscrito para la lección sobre Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu, que dicta en la Universidad de Jena en el semestre de invierno de 1805/1806.¹

En la exposición de la filosofía del espíritu subjetivo teórico, la filosofía del Espíritu Absoluto no parece a primera vista jugar ningún rol. Sin embargo, las formas

¹ Los estudios generales de relevancia sobre la filosofía del espíritu subjetivo teórico de Hegel se encuentran citados en la Bibliografía.

del Espíritu Absoluto son en el Sistema de Hegel la explicitación de los contenidos implicados por las formas cognitivas de la inteligencia. En este sentido, la filosofía del Espíritu Absoluto es la *realización* de las formas del espíritu subjetivo teórico; en el contexto del Espíritu Absoluto, pues, Hegel presupone en forma directa la primera forma general de su Psicología y, por consecuencia, la exposición que le precede en el contexto de la filosofía del espíritu subjetivo. Pero a diferencia de su proceder en el caso de la Estética enciclopédica y las lecciones correspondientes, así como en el de los capítulos de la *Enciclopedia* dedicados a la Filosofía y en las lecciones sobre la Historia de la Filosofía, en el caso de la Filosofía de la Religión —o, más precisamente, en el de las Lecciones sobre Filosofía de la Religión— Hegel expone otra vez en forma cuasi-sistemática y en un grado considerable de extensión y detalle la entera filosofía del espíritu subjetivo teórico. A pesar de las numerosas modificaciones de estructura general, y en parte de contenido de las diferentes lecciones sobre filosofía de la religión, en todas ellas Hegel mantiene la división en tres partes, a saber: “Concepto de religión”, “Religión determinada” y “Religión consumada”; es en el contexto de la primera de estas partes, esto es, en la dedicada al Concepto de religión, donde Hegel retoma y desarrolla la teoría de las diferentes formas del espíritu subjetivo teórico. En este nuevo contexto, Hegel no se limita a recordar las tesis que había presentado en la Psicología propiamente dicha, sino que en algunos puntos precisa y complementa dichas tesis con valiosas observaciones y comentarios. En esta medida, a pesar de que han pasado inadvertidas en los estudios sobre la filosofía del espíritu subjetivo teórico de Hegel, las Lecciones sobre Filosofía de la Religión ofrecen una base textual ulterior para la reconstrucción de esa disciplina central del Sistema hegeliano.

Según se adelantó, Hegel expone en forma sistemática la filosofía del espíritu teórico en las tres ediciones de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* —1817, 1827 y 1830— y en las lecciones berlinesas sobre la filosofía del espíritu subjetivo de los semestres de verano de 1822 y 1825 y del semestre de invierno de 1827/1828. Por su parte, Hegel dicta lecciones sobre filosofía de la religión en los semestres de verano de 1821, 1824, 1827 y 1831. Así, el examen de la teoría del espíritu teórico contenida en las lecciones sobre filosofía de la religión, además de aportar material textual ulterior para el estudio de la teoría hegeliana de los actos cognitivos del sujeto, permite un análisis más preciso de la evolución de la Psicología de Hegel en el período de Berlín. Ahora bien, de las cuatro lecciones sobre filosofía de la religión resultan relevantes para este fin sobre todo la de 1821 y la de 1827, dado que en ellas Hegel expone los actos del espíritu teórico de un modo muy próximo a los de la exposición enciclopédica, tanto en lo que hace a la forma de sistematizarlos como

a su contenido. Pero en la lección de 1824, en cambio, la forma de periodización de lo que en la Psicología constituye la primera forma del espíritu teórico, es decir, el sentimiento, difiere en forma apreciable de la periodización que ofrece la Psicología misma y, en esa medida, se diferencia también de la de las lecciones sobre filosofía de la religión de 1821 y 1827. En lo que respecta a las demás formas teóricas, sin embargo, la lección de 1824 se mantiene en una línea de unidad general con la Psicología de la *Enciclopedia* de 1817 y de las lecciones sobre filosofía del espíritu subjetivo de 1822 y 1825. Por último, de la lección sobre filosofía de la religión del semestre de verano de 1831 se dispone hoy solo de un testimonio indirecto, a saber: los extractos de un apunte hechos por David Strauss, el autor de la *Vida de Jesús*, quien no asistió personalmente a la lección dictada por Hegel; estos extractos, basados, por lo demás, en un apunte cuyo autor los estudios hegelianos no han logrado hasta hoy identificar,² no permiten establecer el texto de dicha lección, pues no garantizan su tenor literal. De este modo, los extractos de la lección de 1831 no logran, en rigor, ampliar la base textual para una reconstrucción de la teoría hegeliana del espíritu teórico; los apuntes de la lección de 1824, por su parte, aunque por razones específicas diferentes que los extractos de Strauss, lo hacen en un grado significativamente menor que el manuscrito de Hegel para la lección sobre filosofía de la religión de 1821 y que los apuntes disponibles de su lección respectiva de 1827.

El presente trabajo tiene por objeto exponer la teoría de los actos teóricos del sujeto tal como Hegel la desarrolla en la lección sobre filosofía de la religión de 1827,³ toda vez que es en esta lección donde, en su etapa madura, Hegel ofrece los desarrollos más detallados y sistemáticos sobre el espíritu subjetivo teórico fuera del contexto específico de la filosofía del espíritu subjetivo.

II. El concepto del saber

En la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1827 —de modo, en último análisis, análogo a la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1821—, Hegel ubica al principio del despliegue de los actos cognitivos del sujeto al pensar en cuanto universalidad enteramente indeterminada, es decir, al pensar por completo formal, y después de él, en apariencia como la *primera* forma teórica, al

² Véase en este respecto Hegel (1983), *Lecciones sobre Filosofía de la Religión, 1. Introducción y Concepto de religión*. Ed. y trad. de Ricardo Ferrara, Alianza Editorial, Madrid, xxi.

³ Cfr. Hegel, G.W.F. (1983), *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 3. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Einleitung und Begriff der Religion*, Felix Meiner, Hamburgo [en adelante: REL], pp. 265-338.

“saber inmediato” (*unmittelbares Wissen*). El tratamiento del pensar enteramente abstracto antes del desarrollo de los actos de la inteligencia sugiere que Hegel no ve en dicho pensar una forma teórica propiamente dicha, sino un *momento* del *concepto* de la inteligencia, a saber: el momento abstracto puro de dicho concepto, previo a su *realización* en actos cognitivos determinados. Ahora bien, el saber inmediato en cuanto primera forma teórica difiere de la periodización de la exposición de la Psicología en la *Enciclopedia* y en las lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo, donde la primera forma teórica es siempre el *sentimiento*. El propio texto de los apuntes utilizados para la edición crítica de la Lección de 1827 parece avalar por momentos esa forma de estructurar los actos de la inteligencia; sin embargo, dado que los *títulos* y *divisiones* del texto publicado no son originales, pues no pertenecen siquiera a los autores de los apuntes, sino a sus editores contemporáneos (Hegel, 1983: xxxvii), está abierta la posibilidad de que el saber inmediato no haya sido considerado por Hegel como la primera forma teórica en sentido propio.

Así, proponemos aquí para el caso puntual del saber inmediato una interpretación alternativa a la que puede reconocerse en los fundamentos de la titulación y división propuesta por los editores de la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1827. Nuestra interpretación permite conciliar el despliegue de formas subjetivas teóricas contenido en la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1827 con la filosofía del espíritu teórico tal como Hegel la desarrolla en las *Enciclopedias* y en las lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. Según la interpretación que proponemos —que de modo parcial está inspirada en el Manuscrito de Hegel para la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1821—, el saber inmediato no sería, en rigor, una *forma teórica*, sino el *otro* momento del *concepto* del saber, frente al pensar formal puro como su primer momento. Si esto es correcto, Hegel estaría considerando al pensar puramente formal y al saber enteramente inmediato como los dos momentos del concepto abstracto del saber: el pensar sería el momento de la *universalidad absoluta* y el saber inmediato el de la *singularidad absoluta*. En este esquema, el sentimiento sería entonces la primera forma de realización del concepto del saber del espíritu como tal.

1) El pensar puramente universal

Cuando el espíritu humano piensa lo Absoluto se eleva por encima de toda diferencia a lo puro y acorde consigo mismo (REL, 271: 208-212). En esto universal único y absoluto no existe ninguna limitación, finitud ni particu-

laridad; es el absoluto subsistir. Esta universalidad, idealidad y transparencia de todo lo particular, es, en efecto, la sustancia absoluta (REL, 268: 119-121; 269: 136-138). Al comienzo, la universalidad no se refiere a ninguna otra cosa, sino tan solo a sí misma; es una pura referencia a sí misma; no hay en ella todavía un proceso de objetivación y determinación; es el espíritu replegado en su universalidad indeterminada, en la pura unidad consigo mismo en la que no han brotado aún las diferencias (REL, 269-70: 149-152; 272: 223-224). No se trata, sin embargo, de un universal inerte, sino de un absoluto en el que todas las diferencias están implícitas (REL, 272: 224-228). Este absoluto subsistente no es sino el pensar como tal. El pensar, en efecto, es la actividad misma de lo universal, la forma que en el espíritu humano concibe lo universal; inversamente, el producto del pensar es siempre un contenido universal (REL, 270-271: 188-196).⁴

Lo primero es, pues, esta universalidad en la que no existe diferencia alguna. Pero si bien el pensar es la forma *ante* la cual se hace presente lo absolutamente universal, esa forma, sin embargo, está en principio *absorbida* (*absorbiert*) en este contenido (REL, 272: 215-219). Así, la universalidad absoluta se diferencia de sí en sí misma, poniéndose como determinidad (*Bestimmtheit*) (REL, 277-278: 385-399). En la medida en que lo universal avanza hasta el *juicio* (*Urteil*), aparece la diferencia y con ella las diversas formas subjetivas de conciencia.

2) El saber inmediato⁵ o la certeza (*Gewißheit*)⁶

La certeza es la relación *inmediata* entre el contenido y el sujeto. La certeza del objeto que está en mi conciencia y la certeza de mí mismo son una sola y misma certeza —en la certeza, yo sé algo tan ciertamente como que yo mismo

⁴ A diferencia del Manuscrito para la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1821 y de la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1824, Hegel no vincula en la Lección de 1827 este pensar a la *devoción* (*Andacht*). La forma subjetiva de la universalidad que contiene en su simplicidad toda diferencia y determinación era en aquellas obras, en efecto, el “pensar que se llama devoción” (Manuscrito) y la “devoción que proviene del pensar” (Lección de 1824). En la lección de 1827, por el contrario, la devoción es la primera forma de la relación *práctica* del sujeto con Dios, es decir, la primera forma del *culto*. —Cfr. REL, 333, pp. 991-1006 (cfr., sin embargo, REL, 314: 406-407: *Wenn unser Bewußtsein, unser Denken in der Form des Gefühls, der Andacht eingehüllt ist...*).

⁵ REL, 281-285: 445-568.

⁶ REL, 282: 454, 464-465.

soy—. La unidad de la certeza no es, pues, sino la inseparabilidad del contenido y del sujeto en el que se encuentra ese contenido, la unidad indivisa de ambos a la vez. Certeza, sin embargo, no debe confundirse con *verdad*. El que un contenido sea objeto de certeza no implica, en efecto, que sea verdadero (REL, 282-283: 484-502). La certeza consiste en que un objeto no es un mero objeto de conciencia, sino que está incluida también su existencia (REL, 282: 461-464). Que un contenido sea *objeto* para la conciencia significa en general que él está en mí. Con ello no queda dicho aún si el contenido es solo mío o si también existe. Se puede, en efecto, poseer conocimiento de objetos que son ficticios. En la certeza, en cambio, el contenido se halla presente como independiente del sujeto, como un contenido subjetivo, que es a la vez en sí y para sí (REL, 282: 466-483).

III. Las formas determinadas de la inteligencia

1) Sentimiento (*Gefühl*)⁷

El sentimiento es una forma de la certeza (REL, 282:454-456). En el sentimiento, el sujeto posee el contenido en cuanto individuo particular; el sujeto conoce así el contenido en su determinidad, al mismo tiempo que se sabe a sí mismo en esta determinidad; es sentimiento de un contenido y a la vez sentimiento de sí (REL, 285-286: 572-578). En el sentimiento, pues, contenido y forma se encuentran el uno en el otro; el sujeto está en el contenido personalmente, según su particularidad y peculiaridad, y, al tiempo, está colmado con la cosa misma. En la medida en que la particularidad de nuestra persona es la corporeidad, el sentimiento pertenece también a este aspecto antropológico. Todo este conjunto del sentimiento es lo que se denomina “corazón” (*Herz*).⁸ Cuando la convicción de un contenido está además en el corazón del hombre, el contenido pertenece al ser de su personalidad, a su

⁷ Cfr. REL, 285-291: 569-736. La Lección sobre Filosofía de la Religión de 1827, a la par de la edición de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de 1827, prefiere la categoría “sentimiento” (*Gefühl*) a “sensación” (*Empfindung*); ambas obras remiten esta última categoría a la Antropología.

⁸ REL, 286: 593-594. El “corazón”, que Hegel asocia aquí a la forma del sentimiento, no es una categoría desarrollada en la Psicología de las *Enciclopedias* y de las Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. Aparece ya, sin embargo, aunque en muy pocas ocasiones y en forma desarticulada, en las dos lecciones anteriores sobre filosofía de la religión. Cfr. así, por ejemplo, REL, 154: 171-172 y 216: 492-497.

ser más íntimo; él *es* así, y actúa entonces conforme a su propio modo de ser (REL, 286-287: 595-612; 298: 899-901).

El sentimiento y el corazón son el primer modo en el que el contenido aparece en el sujeto en cuanto tal. En este sentido, ellos parecen, a primera vista, ser la fuente de ese contenido. Ahora bien, una semilla, en cuanto es su primer modo de existencia, es el germen y fuente de la planta, pero es lo primero solo de manera empírica, fenoménicamente; asimismo, ella es un resultado, un producto. Del mismo modo, el contenido verdadero está en nuestra subjetividad en el modo encubierto del sentimiento; eso no significa que se origine en el sentimiento como tal (REL, 288-289: 646-677; 297: 889-892). Por el contrario, lo Absoluto es un contenido universal en sí y para sí; es un contenido, pues, que pertenece esencialmente al *pensar* (REL, 289: 277; 290: 691-693).

El sentimiento posee una determinidad propia, que es su contenido; este contenido, sin embargo, se halla en él en el modo de la *indeterminación*. En efecto, el sentimiento por sí solo no puede legitimar la verdad o rectitud del contenido, pues como tal contiene *cualquier* determinidad: lo bueno y lo ético, lo divino y lo religioso, pero también toda maldad, todo delito y bajas pasiones –todo contenido cabe dentro del sentimiento– (REL, 287: 613-615; 290: 709-717; 297: 892-894; 298: 903-906). No es sino el contenido, en la exacta medida en que él mismo es en sí y para sí verdadero, el que legitima en cada caso la verdad y rectitud del sentimiento. Esta determinación, no obstante, no le sobreviene al contenido sino gradualmente, en los momentos siguientes de la representación y el pensar. En estos, el sujeto supera definitivamente la indistinción y simplicidad propias del sentimiento (REL, 291: 729-736; 297: 894-896; 298: 907-923).

En el sentimiento exteriormente sensible, sentimos, por ejemplo, algo duro. La determinidad de este sentimiento es, pues, una dureza. A propósito de esta dureza decimos también que está presente un objeto duro. La dureza existe, pues, de modo subjetivo y en cuanto objeto. Reduplicamos así el sentimiento; de él pasamos de inmediato a su conciencia. La conciencia expelle el contenido fuera del sentimiento y del sujeto. En la conciencia, pues, se representa un objeto duro que produce en el sujeto esta impresión que denominamos “sentimiento”. En la medida en que tenemos ahora una representación de esta determinidad y somos conscientes de ella, poseemos entonces propiamente un *objeto* (REL, 287: 618-630; 288: 644-645).

2) Representación (*Vorstellung*)⁹

2.1) Imagen (*Bild*)

En primer lugar, pertenece a la representación la forma sensible de la imagen. Imagen es, en general, una forma sensible en la que el contenido principal y el modo principal de la representación han sido tomados de la *intuición* (*Anschauung*).¹⁰ En la medida, sin embargo, en que en la religión se trata de la esfera del Espíritu Absoluto, la imagen posee en esta esfera un significado diverso del que expresa al inicio: se trata de algo *simbólico*, *alegórico*. La imagen tiene ahora, en efecto, un *doble* sentido: el inmediato que tiene en la exterioridad y el del *contenido* que se ha significado a través de aquél —el único que en definitiva cuenta en este ámbito—. Así, pues, en la religión se dice que “Dios engendró un Hijo” o que “Adán comió del árbol del conocimiento del bien y del mal”. Estas relaciones naturales no deben entenderse en su inmediatez; ya que significan otras relaciones que equivalen a estas solo de modo aproximado (REL, 293: 764-777). Las imágenes que utiliza la religión para expresar su contenido no solo derivan de la intuición inmediatamente sensible, sino también de la intuición interior (*innere Anschauung*); y así la religión habla de la “cólera” y la “venganza” de Dios.¹¹

2.2) Representación (*universal o abstracta*)

A la forma de la representación pertenece también una representación cuya configuración no es sensible: lo que en la Psicología de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y en las lecciones berlinesas sobre la filosofía del espíritu

⁹ REL, 291-298: 737-923.

¹⁰ REL, 293: 760-764. La intuición, a diferencia de las Lecciones sobre filosofía de la religión de 1821 y 1824, y en consonancia con la Psicología de la *Enciclopedia* de 1827 y 1831, no pertenece aquí a la esfera de la representación, sino que señala la forma de transición entre el sentimiento y la representación.

¹¹ REL, 293-294: 778-792. La *Enciclopedia*, tanto en su edición de 1817 como en la de 1827, no habla de esta intuición “interior”. La imagen es la interiorización del contenido de la sensación o sentimiento objetivado en la forma de la espacio-temporalidad; es decir, la interiorización de la intuición *exterior* (Enz [1817], §§ 373-374; Enz [1827], §§ 449-452). Aunque la *Enciclopedia* no desarrolle esta intuición interior de modo explícito, el sentido general de la obra legitima tácitamente su presencia y realidad. El Manuscrito de la Lección de filosofía de la religión de 1821, sin embargo, había tratado ya la representación que se obtiene desde la *sensación interior* (*innere Empfindung*). Cfr. REL, 123: 609; 124: 630.

subjetivo Hegel denomina “representación universal” o “representación abstracta” (Enz [1817], § 376 y Enz [1827], § 455). A esta modalidad peculiar de la representación pertenece el contenido espiritual concebido de modo *simple* (*einfach*) –así, por ejemplo, en el ámbito religioso, la “creación” del mundo, etc. (REL, 295: 849-854)–. El contenido espiritual proviene del pensar; pero en la medida en que sus determinaciones son concebidas como referidas a sí mismas y están así en el modo de la autonomía, ese contenido es, según su forma, una representación. En la representación, cada determinación es autónoma y subsiste junto a las otras. Las determinaciones no están todavía analizadas en sí mismas ni se ha establecido el modo en el que se relacionan de manera recíproca. Los modos de conexión de las representaciones y de sus determinaciones internas son así el “y” y el “también”. De este modo, los contenidos representados son puramente *contingentes*; esta contingencia inicial les será quitada solo bajo la forma del pensar que comprende el contenido (REL, 296: 862-877).

3) Pensar (Denken)¹²

La forma del pensar en general, es decir, la universalidad, se ha infiltrado ya en la representación; la representación, en efecto, tiene en sí la forma de la universalidad. Pero posee todavía su contenido, tanto si es sensible –colores, cielo, estrellas, etc.– como si es en sí mismo espiritual –Dios, creación, etc.–, en forma aislada, relacionado tan solo consigo mismo (REL, 299: 935-941). El pensar que comprende (*begreifend*)¹³ disuelve esta forma de la simplicidad y capta el contenido como diversificado en sí mismo. Para ello, el pensar desarrolla la relación y unidad de las determinaciones que configuran el contenido de la representación, analizando en un primer momento sus diferentes determinaciones, reduciendo luego la cantidad a un círculo estrecho, y por último, a través de la unidad e identidad de ellas, constituyendo completamente el objeto en su propia especificidad (REL, 299-300: 945-978).

La representación, en la medida en que en ella la determinidad existe en una pura referencia a sí misma –la inmediatez es la categoría principal de la

¹² REL, 298-301: 924-230.

¹³ REL, 299: 941-944: *In dieser Rücksicht wird der Ausdruck “Denken” genommen, sofern das Denken reflektierend, mehr noch begreifend ist -nicht bloß der Gedanke überhaupt, sondern insofern er zunächst Reflexion ist, dann Begriff ist.* Hegel también denomina a este pensar, diferenciándolo con ello del pensamiento simple, es decir, la representación, “pensar en cuanto tal” (*Denken als solches* –REL, 282: 459), “pensar concreto” (*das konkrete Denken* –REL, 302: 43-44), “pensar verdadero” (*das wahrhafte Denken* –REL, 302: 49-50) y “comprender” (*das Begreifen* –ibídem).

representación—, concibe el objeto como *siendo* (*als seiend*). De esta forma, la representación dice simplemente “Dios existe”. En el comprender, por el contrario, para el cual no hay nada inmediato, el objeto existe en relación con otra cosa, de modo que es, en esencia, relación de diferentes, es decir, existe solamente en cuanto que existe otro, y viceversa. Esta interrelacionalidad define la categoría de la *necesidad* (REL, 301: 03-20; 302: 30-34).

Mientras en la representación las determinaciones del contenido permanecen para sí, ya sea que pertenezcan a un todo, ya sea que estén yuxtapuestas; en el pensar, en cambio, las diferentes determinaciones son comparadas, de modo que ahora se toma conciencia de su eventual *contradicción* (*Widerspruch*). En la representación, las determinaciones contradictorias coexisten pacíficamente una junto a la otra: así, por ejemplo, Dios es bondadoso y justo, sabio y omnipotente. El pensar, por el contrario, vincula las determinaciones del contenido unas con otras, y puede así tomar conciencia de las relaciones de contradicción (REL, 300-301: 979-997).

Ahora bien, las formas de la representación y el pensar tienen el *mismo* contenido; lo que varía es el modo en que una y otro lo conciben: en el primer caso, bajo el modo de la inmediatez y la contingencia; en el último, bajo el de la mediación y la necesidad. De la misma manera, la religión y la filosofía comparten un único contenido: lo Absoluto. La filosofía no hace más que transmutar la representación religiosa en concepto. En esta línea, se reprocha en general a la filosofía que borra lo que pertenece a las representaciones de la religión y que con ello es eliminado el contenido religioso; interpreta, pues, esa mutación como una destrucción. No obstante, no siempre resulta claro distinguir en un contenido lo que pertenece exclusivamente a la forma de la representación y aquello que, más allá de la forma peculiar bajo la cual se presenta al espíritu, le pertenece al contenido mismo como tal.¹⁴ Es solo en el nivel del pensar que comprende el contenido donde se consuma la adecuación entre este y la forma subjetiva que lo conoce (REL, 298: 925-926).

IV. Reflexiones finales

En el Sistema de Hegel, las formas del Espíritu Absoluto, esto es, el arte, la religión y la filosofía, se ordenan y relacionan entre sí según las formas cognitivas del espíritu subjetivo teórico, es decir, como intuición, representación y

¹⁴ REL, 292-293: 744-757. Véase en este sentido Enz [1827] y Enz [1830], § 20ª.

pensar, respectivamente. Si bien en el contexto de las diferentes exposiciones sobre la filosofía del arte y sobre la historia de la filosofía Hegel se refiere por momentos de modo expreso a las formas teóricas, lo hace en esos casos solo en forma esporádica y puntual. En las lecciones sobre filosofía de la religión –y en especial en la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1827–, Hegel retoma, en cambio, el esquema expositivo de la filosofía del espíritu subjetivo y desarrolla una teoría abreviada de la filosofía de la inteligencia al estilo del que había ofrecido en la Psicología propiamente dicha. En este nuevo contexto, sin embargo, Hegel no desarrolla en detalle la deducción de cada forma teórica a partir de la anterior, sino que ofrece conceptos generales sobre las distintas formas de la inteligencia que esclarecen su sentido y función; en esta medida, la Psicología abreviada que Hegel ofrece en la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1827 no reproduce el carácter expositivo de la Psicología de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, sino más bien el de las lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo, a las cuales, en la práctica, complementa.

Entre las tesis en cierta medida novedosas sobre el sentido general de las formas teóricas de la inteligencia que Hegel propone en la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1827 cabe destacar las siguientes: 1) Sobre el sentimiento, Hegel aclara ahora que (a) al sentir el sujeto está en el contenido mismo con su propia particularidad, lo cual significa en concreto su propio *cuerpo*. Hegel dice así que en “el sentimiento nuestra sangre misma entra en ebullición” (REL, 286: 579-593). En esta misma línea, Hegel vincula el sentimiento a lo que en el lenguaje habitual se denomina “corazón”, como cuando se dice, por ejemplo, que uno ama a alguien “con todo el corazón” y se refiere con ello a que el propio cuerpo y la propia particularidad están presentes en el sentimiento de amor. (b) Hegel resalta que el sentimiento es tan solo una *forma* del contenido y no la verdadera fuente de su especificidad; por esta razón, en el sentimiento puede estar presente cualquier contenido posible. 2) Sobre la representación, Hegel (a) pone de manifiesto el carácter simple con el que se presentan los contenidos representados, resalta la inconexión y autonomía de las diferentes determinaciones que los conforman y fundamenta sobre esta base su contingencia. (b) Como en el caso del sentimiento, Hegel aclara que también el representar es una mera forma de los contenidos y no aquello que constituye su determinidad específica. (c) Una de los desarrollos más novedosos de la filosofía del espíritu teórico contenida en la Lección sobre Filosofía de la Religión de 1827 respecto de la de la Psicología propiamente dicha es el

tratamiento que Hegel hace de la imagen y la imaginación.¹⁵ Mientras que en el marco de la filosofía del espíritu subjetivo teórico el análisis de la imagen se centra en el aspecto de descontextualización y abstracción del contenido imaginado respecto del contenido intuitivo, en el marco de la filosofía del Espíritu Absoluto el aspecto que prevalece es el de la relación *figurativa* entre el contenido de la representación y otro contenido que él debe significar. Lo que Hegel tiene aquí en mente es, pues, la *fantasía* (*Phantasie*) y, con precisión, su segundo momento, es decir, la *imaginación simbolizante, alegorizante o poetizante* (*symbolisierende, allegorisierende oder dichtende Einbildungskraft*). El rol de este modo particular de la imaginación no puede ser debidamente desarrollado en el contexto de la Psicología, dado que el plano específico de la Psicología es el del espíritu *subjetivo*, es decir, el plano del espíritu en cuanto *formal*. En esta medida, en la Psicología lo que prima en el símbolo no pueden ser las distintas relaciones al interior del *contenido* de su significado, sino la relación formal externa del significado del símbolo con el contenido que lo expresa. En el contexto del Espíritu Absoluto, por el contrario, precisamente porque es el ámbito del contenido de las formas teóricas de la inteligencia, el tratamiento de la imaginación se centra en la relación de tipo imaginativo, es decir, de tipo figurativo o simbólico, entre el significado del símbolo y aquello a lo que ese significado se refiere. Más claro aún: en la Psicología, la fantasía señala la *anulación* de la forma teórica de la imagen, en la medida en que al convertirse en el significado de un símbolo o signo la imagen como tal *desaparece*: el contenido de la representación que funciona como significado es siempre, en efecto, esencialmente no-figurativo; en la Filosofía del Espíritu Absoluto, en cambio, el tratamiento de la imaginación gira en torno a la relación esencialmente figurativa del contenido del significado de un símbolo y aquello que este significado significa. 3) Por último, en lo que concierne al pensar (a), Hegel deja mucho más en claro que lo que lo hace en las sucesivas ediciones de la *Enciclopedia* —e incluso también que lo que lo hace en las lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo— en dónde radica la diferencia exacta entre pensar y representar, a saber: en que el pensar desarrolla la relación y unidad de las diversas determinaciones que configuran un contenido, mediándolas con las determinaciones de otros contenidos, así como también unas con otras al interior de cada contenido. Con ello, el pensar supera la for-

¹⁵ Para un análisis detallado de la teoría de la imaginación en la filosofía de Hegel véase Verene, 1982, pp. 23-35; Sallis, 1986, pp. 66-88; Sallis, 1987; Düsing, 1991, pp. 297-320; Bates, 2004; Ferreiro, 2012, pp. 16-29.

ma de la contingencia que afecta al contenido en los estadios precedentes del sentimiento, la intuición, la imagen y la representación universal, y desarrolla su necesidad interna y externa respecto de los demás contenidos. (b) Hegel se refiere expresamente ahora a la relación entre comprensión y contradicción: la contradicción es considerada como un fenómeno propio de la forma de la representación, toda vez que en la representación las determinaciones de los contenidos se refieren solo a sí mismas, de modo que al coexistir con las demás su relación de eventual contradicción no requiere ser superada; para comprender el contenido, por el contrario, el pensar toma conciencia de las contradicciones y busca entonces su superación mediante nuevos conceptos bajo los cuales ellas sean superadas. (c) En el contexto del problema de la relación entre religión y filosofía, Hegel resalta ahora, como tal vez en ninguna otra parte en que expone su teoría de los actos cognitivos de la inteligencia, la tesis de la identidad de contenido entre el representar y el comprender; la diferencia entre ambas formas teóricas radica en el modo de presentación del contenido ante el espíritu humano o, desde otra perspectiva, en el modo como este concibe en cada caso sus objetos. Al comprender los objetos, el espíritu humano desarrolla el vínculo entre ellos y comprende finalmente su sentido y función en el plexo total de determinaciones que constituyen el mundo.

Bibliografía

- Bates, Jennifer Ann (2004), *Hegel's Theory of Imagination*, State University of New York Press, Albany.
- DeVries, Wilhelm (1988), *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Cornell University Press, Ithaca/Londres
- Düsing, Klaus (1991), "Hegels Theorie der Einbildungskraft" en Hesse, Franz y Burckhardt Tuschling (compils.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, pp. 297-320.
- Eley, Lothar (compil.) (1990), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Ferreiro, Héctor (2012), "La teoría hegeliana de la imaginación", en *Estudios Hegelianos*, nº 1, pp. 16-29.

- Fetscher, Iring (1970), *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Güßbacher, Heinrich (1988), *Hegels Psychologie der Intelligenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968), *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburgo.
- (1983a), *Lecciones sobre Filosofía de la Religión, 1. Introducción y Concepto de religión*. Edición y traducción de Ricardo Ferrara, Alianza, Madrid.
- (1983b), *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 3. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Einleitung und Begriff der Religion*, Felix Meiner, Hamburgo.
- Henrich, Dieter (compil.) (1979), *Hegels philosophische Psychologie*, Hegel-Studien/Beiheft 19, Bouvier, Bonn.
- Hespe, Franz y Burckhardt Tuschling (compils.) (1991), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- Rometsch, Jens (2007), *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts: Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Sallis, John (1986), “Imagination and Presentation in Hegel’s Philosophy of Spirit”, en Stillman, Peter (compil.), *Hegel’s Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, Albany.
- (1987), *Spacings - of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- Stederoth, Dirk (2001), *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatistischer Kommentar*, Akademie Verlag, Berlín.
- Verene, Donald (1982), “La imaginación en Hegel”, en *Revista de Filosofía*, nº 20, pp. 23-35.
- Winfield, Richard Dien (2010), *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.