

LA FUERZA SUAVE SOBRE LAS IMÁGENES LA CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DE HEGEL DE LA IMAGINACIÓN¹

Klaus Vieweg

Universidad Friedrich Schiller de Jena

RESUMEN: La meta de una filosofía del espíritu (*Geist*) solo puede consistir en introducir el concepto (*Begriff*) en el conocimiento del mismo. La férrea insistencia de Hegel en el concepto, en el logos del conocimiento, puede parecer extraña y anacrónica en vista a las teorías usuales del conocimiento. Aún así, el autor procederá a recomendar precisamente un anacronismo de este tipo y presentará argumentos a favor del valor permanente y decisivo del concepto de imaginación en Hegel para la reflexión filosófica actual acerca del conocimiento. Lo que a primera vista asemeja una bohardilla polvorienta revelará pronto amplios y poco conocidos tesoros y ofrecerá la piedra angular para una filosofía moderna del conocimiento y del arte, para una nueva teoría de formas simbólicas, para una nueva lógica de los signos. De acuerdo a Derrida, Hegel fue el fundador de la semiología moderna. Su teoría ofrece un hilo de Ariadna que permite salir del laberinto de opiniones en conflicto acerca de la naturaleza de la imaginación.

1. El título del presente artículo es una cifra utilizada por David Hume en su *Treatise on Human Nature* (Libro I, parte 1, sección iv, *in principium*). La versión inglesa del pasaje (que al alemán el autor vuelca como "Die sanfte Macht (über die Bilder)" es: "gentle force (over the pictures)". La ambigua fórmula *gentle force* es traducida por Félix Duque a la versión española por el sintagma "fuerza suave". En efecto, dicha opción es una alternativa válida para volcar el pasaje humeano a nuestra lengua. Sin embargo, al traducir el título al español, no es posible conservar simultáneamente el matiz del texto humeano y, a la vez, la afinidad semántica existente entre las reflexiones hegelianas presentes en el artículo y la traducción alemana del texto del *Treatise*. En rigor, dado que "force" puede ser traducido al alemán por "Kraft", hemos decidido utilizar el término "fuerza" en lugar de "poder" (Macht) para traducir al español el presente pasaje. Para consultar el fragmento textual de Hume en la versión española, v. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. Félix Duque, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, Libro I, parte 1, sección iv, pp. 99. [N. de T.]

PALABRAS CLAVE: Imaginación, Concepto, Símbolo

ABSTRACT: The purpose of a philosophy of mind (*Geist*) can only be to introduce the concept (*Begriff*) into the knowledge of mind. Hegel's massive insistence on the concept, on the logos of knowledge, may appear oddly anachronistic in view of current theories of knowledge. Even so, the author is going to recommend precisely such a seeming anachronism and argue for the enduring and decisive value of Hegel's concept of imagination for current philosophical reflection on knowledge. What might at first look like a dusty attic will soon reveal extensive and unfamiliar treasures and offer the cornerstone for a modern philosophy of knowledge and aesthetics, for a new theory of symbolic forms, for a new logic of signs. Hegel was, according to Derrida, the founder of modern semiology. His theory provides an Ariadne thread leading out of the labyrinth of conflicting opinions about the nature of the imagination.

KEYWORDS: Imagination, Concept, Symbol

Las ideas de Aristóteles acerca del espíritu y del conocer, en especial en su libro *Acerca del alma*, siguen siendo “todavía las reflexiones más excelentes e incluso las únicas con interés especulativo sobre este objeto”.² Si esto es así, el objetivo de una Filosofía del Espíritu sólo puede consistir en la reformulación del *concepto* del conocer del Espíritu. Este elogio desmesurado de Hegel a un concepto que ya tiene más de dos mil años, e incluso el excesivo interés en esta *noción*, en el *lógos del saber*, en la *lógica de lo epistémico*, parece sorprendente, extraño y casi una suerte de maniobra sospechosa en el acervo de la historia de la filosofía frente a las actuales teorías del conocimiento.

Doscientos años después de Hegel rescato precisamente tal maniobra intempestiva y quisiera presentar algunos argumentos para afirmar que la reconstrucción del concepto hegeliano de imaginación es indispensable para la comprensión adecuada de sus reflexiones filosóficas acerca del conocimiento. Dicho con más precisión: la visita a este presunto “desván” de la filosofía nos muestra

2. G. W. F. Hegel, “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”, en: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe (en lo sucesivo, Hegel: *Werke*), Frankfurt am Main, 1970, vol. 10, pp. 11.

en gran medida tesoros desconocidos; nos provee de los cimientos tanto para una filosofía moderna del conocimiento como para la estética. Tal vez esto nos proporcione un hilo conductor para escapar del laberinto de discusiones bizantinas acerca de los conceptos de imaginación y fantasía. Sin embargo, aquí sólo podremos señalar cuáles son las líneas fundamentales que la lógica hegeliana de la episteme recupera de Aristóteles.

1. Imaginación y Espíritu

Una ventaja importante de la concepción hegeliana radica en la ubicación de la teoría de la imaginación en la filosofía del Espíritu; este marco sólo puede ser tematizado sucintamente en la arquitectura del sistema de Hegel como la base textual que ofrecen especialmente los fragmentos de la psicología filosófica en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

- a) La imaginación se aplica a un grado de formación especial, a un estadio del desarrollo del Espíritu, entendido como un modo de actuar de lo universal. Bajo la noción de Espíritu [*Geist*] como principio filosófico y metafísico de Hegel (la cual no puede traducirse por “mind” o “spirit”) se comprende una autoproducción progresiva. Este auto-generarse significa “autodeterminar”, devenir autónomo en el acto de autodeterminarse del Espíritu como auto-liberación. En la libertad radica la esencia formal del Espíritu. Ésta puede comprenderse como un proceso del “liberarse hacia sí” [*zu sich selbst*], como la realización del concepto de su libertad. Por esta vía el Espíritu se libera, ante todo, de lo que no le pertenece a su concepto, *se libera de todas las formas que no le son adecuadas*. Ser libre significa no estar bajo la influencia de otra cosa sino bajo la de uno mismo.
- b) Esta relación del Espíritu consigo mismo se concibe como una autoproducción activa, como *el devenir lógicamente deducido de los diferentes modos de su actividad*. A partir de las determinaciones más elementales y abstractas se producen necesaria y lógicamente las determinaciones más altas y concretas, en las cuales las determinabilidades precedentes se muestran

como momentos de los grados superiores, en donde se observa su valor parcial. El despliegue del Espíritu es esencialmente circular, un retorno al origen, al pensamiento mismo. Este proceso de exposición del devenir entendido como un retorno al origen impugna, por ejemplo, la concepción errónea (encontrada a menudo) de entender a los actos del conocimiento del Espíritu como una mera colección o como el operar de un simple conjunto de facultades, las cuales deben ser encontradas, analizadas y luego conectadas entre sí.³ En claro rechazo del proceso empírico-psicológico (la sucesión temporal de hechos) Hegel presenta aquí la autoexposición del Espíritu en diferentes estadios, la cual debe comprenderse desde un principio como el pensar que alcanza su justificación en virtud de su carácter lógico. El tipo y el modo de la elevación hacia un saber determinado “es en sí mismo racional y es un paso necesario, determinado por medio del concepto, de una determinación de su actividad a otra”.⁴ Así pues, Hegel puede fijar los fundamentos de una lógica del conocer, de una epistemología en sentido estricto, de modo claramente distinto a las meras facultades mentales analíticas y sintéticas. Las relaciones presentadas en la *Ciencia de la Lógica* entre lo particular y lo universal, entre subjetividad y objetividad subyacen aquí y se legitiman al mismo tiempo como “filosofía real”.

- c) La imaginación pertenece al segundo estadio del Espíritu teórico. Hegel se refiere a ella con el término *representación* [*Vorstellung*]. Al Espíritu teórico o a la inteligencia (en lo sucesivo preferiría utilizar la palabra “inteligencia”) le corresponde un lugar destacado en el Sistema de la Enciclopedia. Dentro de la esfera del Espíritu subjetivo se efectúa el cambio respecto de la Fenomenología, el pasaje del punto de vista de la conciencia al punto de vista del Espíritu. De esta manera nos

3. Cfr. Klaus Düsing, “Hegels Theorie der Einbildungskraft”, en: Franz Hesse y Burkhard Tuschling (comps.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart, 1991, pp. 298-307.

4. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, segunda edición, Heidelberg, 1827, pp. 415.

situamos al comienzo formal del filosofar. La ciencia debe presuponer “la liberación de los objetos de la conciencia”.⁵ En la Fenomenología, la parcialidad *del paradigma de la conciencia* y las limitaciones del *dualismo entre conciencia y objeto* (entre “*mind and world*” o *entre sujeto y objeto*) eran presentadas como un resultado. La identidad de esta presunta dicotomía fue demostrada no sólo en el sentido de una relación externa sino también como algo que está vinculado con una relación interna, con el Espíritu mentado como autorrelación, como un universal que se autodetermina. Queremos conservar todo lo que sabemos, y aquello que aspiramos a conocer, por tanto, debe ser inteligido como una autoformación del Espíritu; debe comprenderse como Espíritu, como momento esencial del idealismo monista.

En palabras de Hegel, este ser-uno implica la identidad entre la naturaleza puesta por el Espíritu como *su mundo* y el *presupuesto* del mundo como naturaleza independiente: el mundo *puesto* y *presupuesto*. Se trata de la identidad de las determinaciones como inherentes al objeto, existentes en él y constituidas por medio del Espíritu. La objetividad se muestra como subjetiva y la subjetividad como objetiva.

El camino del conocer entendido como despliegue lógico del Espíritu teórico, de la interioridad subjetiva-inteligible, de la auto-determinación abstracta en sí y de su expresión en el “*lenguaje*” *del conocer* contiene los momentos principales de la *intuición*, de la *representación* y del *pensamiento*. Aquí la *fantasía* opera como medio o como vínculo entre la *aísthesis* y la *nósis*.⁶ Éste es el camino de la mera sabiduría al saber verdadero y legítimo. El contenido racional en sí se eleva de la forma de lo particular-exteriorizado, lo universal común-subjetivo, a la forma de la identidad verdadera entre particularidad y universalidad, hacia el conocimiento determinado. Con esta intelectualización del conocer se demuestra la necesidad de traducir el contenido verdadero de la *aún insuficiente forma ina-*

5. Hegel, “Wissenschaft der Logik”, en: *Werke*, vol. 5, pp. 45.

6. Hans Friedrich Fulda, “Vom Gedächtnis zum Denken”, en: *Psychologie und Anthropologie, op. cit.*, pp. 326.

decuada del Espíritu a la forma del concepto. La representación (la imaginación) ocupa el grado intermedio necesario en la autoconstitución de la subjetividad finita.⁷

2. De la intuición a la representación

Para esta primera etapa del autodeterminarse de la inteligencia debemos esbozar brevemente, ante todo, la característica principal de la *intuición*, la cual constituye el presupuesto básico para la comprensión de la noción de imaginación (más allá de las numerosas implicaciones filosóficas de esta idea). A causa de la superación del paradigma de la conciencia, la inteligencia no presenta su contenido como su objeto sino que se relaciona *exclusivamente* con sus propias determinaciones. La división entre sus determinaciones de lo subjetivo y de lo objetivo sólo se muestra como aparente.

La primera forma lógica de esta estructura se presenta en la intuición, en la cual una sensación (afección) dada, encontrada o interna (exterior) surge como una identidad entre lo subjetivo y lo objetivo. Un determinado contenido particular que corresponde al objeto aparece, al mismo tiempo, como puesto por medio de una subjetividad particular y aislada. Este contenido, en principio, es meramente encontrado, o parece simplemente dado (en el sentido de una recepción del exterior o de una aceptación de impresiones de los efectos de las cosas externas); se muestra como idéntico con el ser puesto subjetivo [*subjektiven Gesetzsein*], como *efecto de lo objetivo* y simultáneamente como *expresión de lo subjetivo*: el encontrar aparece como el acto de poner. *The Myth of the Given* como suposición realista sigue siendo una aparición que, como tal, debe exponer y refutar lo que, por cierto, se aplica también para el opuesto *Myth of the Construction* (la tesis del subjetivismo). En la versión de Hegel: “La intuición produce la forma inmediata y más presente en la subjetividad entendida como su determinabilidad que se relaciona con un contenido supuesto, dado o encontrado, esto es, la *presencia inmediata*, la “presentación” del yo particular aquí y ahora”. O como lo ofrece la fórmula de Aristóteles: la intuición produce la

7. Klaus Düsing, *Hegels Theorie der Einbildungskraft*, op. cit., pp. 311-312.

identidad entre receptividad y actividad.⁸ Esto no tiene ver con una doble galería de intuiciones sino con la unidad inmediata del ser existente y devenido.⁹ Las afirmaciones “veo algo azul” y “hay un objeto azul allí” son idénticas. En la intuición, el efecto de ambos aspectos es como si fuera el de uno solo puesto. Quien observa y lo observado, quien oye y lo oído, *mind and world* son tomados como una identidad. Aquí se evidencia en la intuición la *estructura pura del Espíritu*, su carácter de logos [*Logos-Verfasstheit*] (W. Welsch).¹⁰ El puro intuir (como también el puro representar) es una aparición que se muestra como tal. Desde un principio, tanto el intuir como la imaginación están contaminadas, contagiadas o determinadas por el pensamiento. La intuición es carnal e intelectual, natural y racional, se constituye en un “acto que produce y que es producido en una unidad conjunta”.¹¹ De manera análoga, Hegel señala: “Por consiguiente, el hombre siempre está pensando. Aún cuando sólo intuye o contempla algo, de modo tal que siempre esto es como un universal, como un particular fijado”.¹² Esto encuentra su confirmación en un maestro de la visión y de la intuición, en Paul Cézanne, quien en una conversación con Joachim Gasquet interpreta la naturaleza percibida, la que se encuentra allí afuera y la naturaleza vista como un “*texto concomitante*” que se trasciende a sí mismo.¹³

La atención necesaria (entendida como orientación abstracta e idéntica sobre algo) dirigida hacia la sensación alude a un ser sólo presuntamente objetivo e independiente (aquello que debe ser atendido). Pero esto es un ser otro de sí mismo abstracto. No hay

8. Hegel, “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”, en: *Werke*, vol. 19, pp. 205.

9. Hegel, “Phänomenologie des Geistes”, en: *Werke*, vol. 3, pp. 231-232.

10. Wolfgang Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, 1987, pp. 140-152.

11. F. W. J. Schelling, “System des transzendentalen Idealismus”, en: *Ausgewählte Schriften*, editado por Manfred Frank, Frankfurt, 1985, vol. 1, pp. 528. Más adelante, Schelling señala: “El yo está forzado a tener en una misma acción libertad cada vez más formal”, *ibid.*, pp. 533.

12. Hegel, “Enzyklopädie...”, en: *Werke*, vol. 8, pp. 83.

13. Paul Cézanne, “Gespräch mit Joachim Gasquet”, citado en: Werner Busch, *Geschichte der klassischen Bildgattungen in Quellentexten und Kommentaren*, Darmstadt, 2003, vol. 3, pp. 324.

un contenido distinto al del objeto intuido; *en principio* la inteligencia se encuentra considerablemente determinada desde el exterior. Así, una primera intelección alcanza la cosa sin que ésta aún represente un pleno conocimiento. Ante todo, se trata de una primera aprehensión de la cosa, pero no todavía de una comprensión. El aspecto del encontrar, de lo dado, implica que en el contenido de la afección nos encontramos con algo exterior a la existencia subjetiva. La intuición arroja necesariamente este contenido hacia el espacio y el tiempo,¹⁴ intuyéndolo como algo particular bajo estas formas. Esta espacio-temporalidad es considerada como la “primera alienación abstracta”.¹⁵ La inteligencia necesita un medio formal en el cual ella pueda destacarse continuamente de modo discreto respecto de otros contenidos. Éstas son las coordenadas imprescindibles para la determinación epistémica del contenido de las sensaciones.¹⁶

Schelling interpreta lo presente [*das Gegenwärtige*] como un retraerse dirigido hacia un momento determinado, un punto en el tiempo respecto del cual no podemos retroceder: “A fin de poder intuir el objeto plenamente como tal, el yo debe poner un momento pasado como fundamento del presente; por consiguiente, el pasado surge una y otra vez sólo por medio de la acción de la inteligencia, y esto es necesario sólo en cuanto este retraerse del yo es también necesario”.¹⁷ Tiempo y movimiento cobran aquí una importancia fundamental, puesto que lo intuido es un acontecimiento. Para Hegel, espacio y tiempo son formas tanto objetivas como subjetivas. Este modo de comprender tales formas busca discutir, al mismo tiempo, tanto con la parcialidad de las posiciones objetivistas (espacio y tiempo como formas de la existencia de lo natural) como con la postura kantiana (en donde espacio y tiempo son

14. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10, pp. 249. Cfr. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, op. cit., pp. 530 y ss.

15. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, segunda edición (1827), op. cit., pp. 418.

16. Jens Rometsch, *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts*, Heidelberg, 2006, pp. 173 (Disertación). Quiero agradecer aquí al Prof. Rometsch por darme la posibilidad de consultar el texto de la disertación.

17. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, op. cit., pp. 554.

interpretados sólo como formas de la intuición subjetiva). A la razón le corresponde incluso no sólo una relación regulativa con el saber, sino un vínculo constitutivo con él.

La atención exige un hundimiento pleno en el objeto, la renuncia a todas las otras cosas y a sí mismo. Este “ponerse en el lugar de” a fin de devenir inherente a la cosa aspira a tener una relevancia fundamental siendo, a su vez, irrenunciable para el conocimiento. Aquí se trata del ahondamiento total en la cosa. Sin reflexiones y bajo *la superación escéptica de lo propio y de la vanidad* hacemos valer *la cosa en nosotros*; algo que para la así considerada intelectualidad filosófica -criticada indirectamente por Hegel- es innecesario.¹⁸ Para esta renuncia a todo pre-judicio, a todo saber presuntamente sólido, a este estilo (pirrónico-budista) del ser en sí, a esta negación del propio valerse [*Sich-geltend-Machen*] y de la supresión del tiempo externo, sin embargo, también el peligro de la quietud [*Stehen-bleibens*] de cargar con un devenir no libre enfrenta al valerse de la subjetividad. El contenido también es algo mío, pero esto mío no es producido objetivamente por la subjetividad ni subjetivamente por la objetividad. La forma de la interioridad se transforma aquí en la forma de la exterioridad y, a la inversa, en este cambio, en esta oscilación (análoga a la del escepticismo pirrónico), la inteligencia asciende al primer grado de su autodeterminarse, alcanzando así la autodeterminabilidad formal. La mera particularidad simple implica sólo la universalidad común-subjetiva (un tipo de comunidad de intuiciones) y la finitud de la intuición.¹⁹ Junto al acto de dirigirse hacia lo interior, hacia el recordar, la intuición es *superada en la representación* como inmediata, es conservada, eliminada y conducida hacia un estadio superior en el cual la determinabilidad espacio-temporal se transforma. El itinerario posible de este proceso bosquejado por Hegel indica: “El camino de la inteligencia en las representaciones es tanto hacer interior la inmediatez, ponerse intuyéndose en sí misma, como es igualmente superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizándose de sí y en su propia exterioridad estar en sí misma.”²⁰

18. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10, pp. 250.

19. Cfr. el mencionado estudio de J. Rometsch, op. cit., pp. 173 y ss.

20. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10., pp. 257.

3. La representación

3.1. El recuerdo

En los primeros momentos de este proceso la inmediatez presente en la intuición (lo existente) se transforma (en la medida en que ella es finita) en un *pasado*; pero al mismo tiempo la inteligencia conserva la intuición como *interna, como una presencia no consciente*. Hegel alude al pretérito perfecto alemán con la palabra “tener” [*haben*], lo cual expresa tanto lo pasado como lo presente y lo pasado-presente.²¹ Él señala: “Tal como primeramente lo hacía la intuición, recordando, la inteligencia pone el contenido del sentimiento en su interioridad, en su *propio* espacio y en su *propio* tiempo.”²² Este contenido, entendido como “imagen”, se libera de su primera inmediatez y de la particularidad abstracta, absorbiéndose en la universalidad del yo intelectual. En este sentido, Friedrich Schlegel habla de la imagen como de una “contra cosa liberada por del dominio de la cosa”. En términos kantianos, se trata de la capacidad de representar un objeto sin su presencia en la intuición. Este *espacio-tiempo propio* puesto por la inteligencia se considera como una dimensión espacio-temporal *universal*, en donde el contenido, a diferencia de la intuición efímera, adquiere una primera duración.²³ Espacio y tiempo de la intuición son, en cambio, particularidades atadas al presente inmediato de la cosa, al objeto. Este espacio-tiempo *externo* se disuelve a causa de la determinabilidad originaria del contenido, el cual puede experimentar en la forma de mi imagen diferenciaciones arbitrarias y casuales.

En este grado del recuerdo entendido como *primer modo del representar* aparece la inteligencia como “no consciente”, como un receptáculo atemporal de imágenes. Sin embargo, en esta insinuación a Aristóteles, Hegel utiliza la metáfora (tan estimada por Derrida) del “pozo oscuro” en el cual un mundo infinito de muchas imágenes es almacenado sin que éstas se encuentren en la consciencia. Ellas dormitan y constituyen el alma pasiva. Una multitud

21. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10, pp. 256, agregado.

22. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10, pp. 258.

23. *Ibid.*

incontable de imágenes y de representaciones yacen en este pozo de la interioridad, un poderoso reservorio de imágenes que permanecen encubiertas por medio de las tinieblas de la noche, una oscura galería de imágenes de proporciones inconmensurables; algo semejante al Louvre parisino en la oscuridad o a los oficios florentinos sin luz. Si bien estas imágenes son *propiedad* de la inteligencia y portan legítimamente el título de *lo mío inalienable*, todavía no se encuentran en *mi posesión real*. A esta potencialidad le falta aún el poder de llevar las imágenes dormitantes hacia el exterior de modo arbitrario. Se carece del poder absoluto de disponer de esta fabulosa habitación llena de tesoros. Todas las determinabilidades se encuentran sólo en una posibilidad virtual, están contenidas en germen, pero en un oscuro pozo carente de consciencia²⁴ para *lo universal existente en sí, en donde lo diferente no está todavía puesto como discreto*.²⁵ Esta pura ausencia de forma, caótica, indiferente; este océano sin costas (*the dark side of intelligence*) es una forma nueva de la universalidad de la inteligencia; ella se asemeja a un cofre lleno de tesoros, del cual yo soy consciente; pero sin la capacidad de diferenciar cuáles son las distintas joyas que están guardadas aquí. Según Hegel, las imágenes no existen meramente en la consciencia. En el pasado ellas están depositadas como “carentes de consciencia”, pues el conocimiento puede proseguir primeramente con la distinción del poner de la diferencia a la luz de la presencia.

Con esto alcanzamos el puente entre el recuerdo y la imaginación, la transición hacia el segundo grado de la representación, hacia la *presentificación interna, hacia la representación interna* por medio del acto de poner de la *presencia interna de la imagen*, de la superación de lo existente pasado. Lo interno se *presenta ante la inte-*

24. En este lugar Hegel habla del yo como de un receptáculo, como un contenedor y un refugio para todo y para todos. “Todo hombre es un gran mundo de representaciones, las cuales se encuentran sepultadas en la noche del yo.” El yo es lo universal, en lo cual se encuentra abstraído de todo lo particular, pero al mismo tiempo aquí yace oculto todo lo que está contenido bajo lo universal abstracto y la universalidad. Cfr. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 8, pp. 83.

25. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10, pp. 260.

ligencia, se re-presenta, se desplaza ante el ojo interno. El despertar de la imagen dormitante o la iluminación de la inteligencia respecto de sí misma origina la relación entre la imagen y una intuición de igual contenido. La primera creación de la imaginación aparece también como un mundo espacio-temporal de figuras informes e inconmensurables, de actos puestos respecto de los cuales uno puede estar absolutamente sorprendido.²⁶ Se efectúa principalmente una subsunción de la sensación “azul” o “triste” bajo una de las formas de lo universal (lo “azul”, la “tristeza”). Kant, a quien Hegel sigue aquí en parte, hablaba de la capacidad activa de la síntesis de lo múltiple: “La imaginación debe, pues, llevar lo múltiple de la intuición hacia una imagen; y por consiguiente, debe previamente acoger las impresiones en su actividad, es decir, debe aprehenderlas”.²⁷ En la base de la *aprehensión*, de la subsunción de lo múltiple bajo la unidad de la representación, la inteligencia puede apropiarse de las imágenes, puede *tomar posesión internamente de ellas*. La inteligencia *dota a lo interior con el sello de lo exterior*. De esta manera, es capaz de enfrentarse internamente consigo misma para luego encontrar allí su existencia en su “ser en sí misma”: la *evocación interna entendida como subjetividad libre de la interioridad*.

Ya con esta subsunción (el acto de reflejarse como un poder de lo universal), la representación se muestra como medio entre el inmediato encontrarse-determinado y el pensamiento entendido como inteligencia en su plena libertad. La imaginación pura (carente de conceptos) a menudo invocada por los artistas es un engaño. La representación está esencialmente identificada y determinada por el pensamiento. Ella se pone como mediación entre la intuición y el pensamiento, como su bisagra, como la universalización de lo particular-físico y de la corporización [*Versinnlichung*] o particularización de lo universal. En la universalidad de la intuición y de la puesta en imagen [*Veranschaulichung*] de la universalidad radica tanto la fuerza especial como la deficiencia de lo que representa.

Luego de estas extensas pero necesarias consideraciones me dirijo directamente hacia nuestra temática puntual: la imaginación,

26. Cfr. Schelling, “Philosophie der Kunst”, en: *Ausgewählte Schriften*, vol. 2, pp. 222.

27. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], A 120.

la fantasía entendida como “determinación de las imágenes” hacia la efectiva transición del encontrar al configurar. Aquí se encuentra la piedra de toque de la teoría hegeliana de las formas simbólicas, la lógica de los signos a partir de la cual Hegel, según Derrida, sería el fundador de la semiología moderna.

3.2. La imaginación

a) Primer grado: la imaginación reproductiva

Las imágenes (como ya indicamos) son internamente re-presentadas; la inteligencia las pone ante sí en un nuevo espacio-tiempo, en donde se disuelve la originaria concreción espacio-temporal. En virtud de esta abstracción y del surgimiento de las representaciones universales se da una reproducción casual y arbitraria del contenido. Esta supuesta sucesión de casos (la atracción entre imágenes semejantes) mantiene la acción de la inteligencia misma -la cual subordina las intuiciones particulares- bajo la imagen constituida internamente, y de este modo se dota a sí misma de universalidad. Lo universal entendido como algo común produce, re-presenta.²⁸ La inteligencia eleva o un aspecto peculiar de una cosa (a una rosa lo rojo, a un mar lo azul) al *status* de lo universal o fija un universal-concreto (a la rosa la planta, al mar el agua).

b) Segundo grado: La imaginación productiva y asociativa: la fantasía

Con la acción de la asociación de imágenes, de la relación entre ellas, la inteligencia asciende al grado superior inmediato: la fantasía. Se trata aquí de la acción de la vinculación libre, del sintetizar, del enlace entre imágenes y representaciones; esto es, al fin y al cabo, la presentación misma inventiva e interna de las representaciones creadas; una producción libre y arbitraria de nuevas imágenes. Esta imaginación creadora (la síntesis figurativa) causa la corporización inagotable [*unerschöpfliche*], la contemplación de un conteni-

28. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10, pp. 266.

do sin ejemplos correspondientes. Como consecuencia de la transformación de un enlace objetivo en una vinculación innovadora subjetiva es conferido un contenido constituido procedente de la inteligencia misma a la existencia *interna-gráfica*, con lo cual se plenifica [vollendet] la autointuición de la inteligencia (el poder del imaginar en sí hacia fuera).

La inteligencia surge “ya absorbida” por una subjetividad determinada en sí con un contenido particular y concreto. Aquí se observa la universalidad ya presente en el pensar, cuya legitimación está en funcionamiento desde un principio. Según Schlegel, las representaciones son anticipaciones de un concepto a conformarse. La inteligencia se muestra como soberana de la provisión de imágenes que le pertenecen y de las representaciones, como fuerza libre y suave sobre ellas.²⁹

En la fantasía hemos puesto ahora una *nueva y segunda presencia* libre, arbitraria y consciente de la inteligencia; una identidad superior entre lo universal y lo particular. En términos de Jean Paul, una espiritualización del cuerpo y una corporización del espíritu. Lo encontrado y lo propio son plenamente puestos en una unidad: la fantasía se muestra aquí como la capacidad de configurar (Novallis). Las imaginaciones de la fantasía exponen la unión de lo espiritual interior y del contemplar. Aquí la inteligencia demuestra su fuerza sobre las imágenes. Al elevarse sobre el “alma de las imágenes”, intenta de este modo proporcionarles validez y objetividad, manifestándose y realizándose en sus propias creaciones. Hegel ve la identidad de grado superior entre lo particular y lo universal en el hecho de que la inteligencia existe ahora como particularidad en la forma de una subjetividad concreta, en la cual la autorreferencia (la estructura fundamental del Espíritu) está determinada hacia el ser y hacia la universalidad en el modo de la puesta en imagen de lo universal, en la universalización de la intuición.³⁰

La inteligencia constituye nuevos mundos internos, un cosmos de orígenes y conjuntos de posibilidades y numerosos mundos-imágenes internos. Éstos aparecen como poderes sólidos capaces

29. Cfr. David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg, 1989, pp. 21.

30. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10, pp. 268.

de generar imágenes, como escultores internos incansables y activos, como un libre juego con posibilidades. Según Hume, no hay nada más asombroso que el ámbito en donde la imaginación trae sus representaciones. La fantasía “acude de un extremo del universo hacia el otro para asir de manera conjunta las representaciones que pertenecen a un objeto”.³¹ Para Kant “se abre un campo imprevisible de representaciones afines, cuyo contenido podría ser incrementado por un concepto determinado sobre un modo ilimitado estéticamente”.³² De este modo, la imaginación creadora es capaz de desplegarse a través de sus propios productos inagotables. Este juego de la fantasía conforma -según Hegel- el fundamento universal del arte, lo formal del arte. Este proceso expone lo verdaderamente universal en la forma de la imagen particular.³³

Sin embargo, el juego de la fantasía tiene un doble aspecto: por una parte, es inquieto y puede llevarse a cabo sin reglas. La forma de la representación implica una copresencia indiferente de figuras pluriformes y ambiguas. Lo creado, lo activo, lo inquieto, permanece siempre ambivalente; no se trata de algo logrado *per se*. Por otra parte, lo no creativo, lo pasivo, la pasividad y el simple dejar-ser, de ninguna manera están despreciados desde un principio; ellos yacen efectivamente en la imaginación misma como su fundamento. La fantasía es capaz de alcanzar lo humano y lo inhumano, de edificar el cielo y el infierno, y de indicar allí su fuerza y su deficiencia misma. Ella puede “oscurecer la presencia por medio de sombras reflejadas del pasado y por sombras avanzadas del futuro”. Este juego, de modo análogo al entendimiento, es capaz de crear lo inconmensurable de todo tipo. Según Hegel, en la síntesis de la imaginación esto se relaciona sólo con la razón formal. Por consiguiente, ella no representa la capacidad superior de las esencias libres, lo cual puede ser alcanzado sin una plena actualización lograda.³⁴ El contenido de la fantasía como tal es indiferente; lo

31. David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, op. cit., pp. 38.

32. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* [KdU], § 49.

33. Hegel, “Enzyklopädie”, en: *Werke*, vol. 10, pp. 267.

34. Según Hegel, en el Cristianismo se da la reconciliación de Dios con el hombre en el pasado, la cual se dará con el hombre en el futuro, pero en el presente no hay ninguna reconciliación lograda. Cfr. Klaus Vieweg,

pensado no ha alcanzado todavía su formación adecuada. Universalidad y particularidad son, ante todo, plenamente idénticas en el pensar conceptualizante constatado y legitimado: forma conceptual y contenido coinciden aquí.

Como sustantivación de *phainestai*, “fantasía” significa aparecer o aparición, con lo cual nos encontramos de pronto bajo los dominios del escepticismo pirrónico, el verdadero abogado del aparecer. Su apoyo es lo que aparece, el *phainómenon*, bajo el cual, en la representación (la *phantasia*) comprende lo subjetivo de mi representar, el aparecer como lo verdadero subjetivo. En la representación, el objeto todavía es algo exterior y ajeno, un fenómeno, algo todavía inmediatizable, con lo cual el objeto, ante todo, “se presenta ante nosotros”, está puesto ante nosotros (es re-presentado). El yo es aquí sólo una representación que no ha devenido aún concepto alguno. Así pues, el objeto no está atravesado por la yoidad pensante que piensa. En términos kantianos: el “yo pienso” debe poder acompañar a todas mis representaciones. La negatividad, la subjetividad, la relatividad y la ataraxia, entendidas como posiciones habituales del escepticismo tienen sus modos de darse en el lenguaje del aparecer. La función de un punto atravesado necesariamente por el camino del conocer proviene de la fantasía, del “poder fenomenológico” [*phänomenologischen Kraft*] (Novalis). Este camino es portador, de igual modo, de un carácter ambiguo: uno libre y uno no libre, perseverante y negativo, pasivo y no pasivo, feliz e infeliz. Incluso este carácter del representar procede de la imagen y del concepto, de la amalgama entre lo fenoménico y lo lógico.³⁵

Como es sabido, el arte, cuya fuente formal se encuentra en la fantasía, es considerado como “libre juego con la apariencia” o como mundo de las apariencias. Schiller describe esta acción de la fantasía como un “idealizar”. Según Humboldt, el arte, como *facultas fingendi* “lo ideal”, produce una no-realidad de imagen y apa-

“Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff”, en: Klaus Vieweg y Wolfgang Welsch (comps.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 2008.

35. Cfr. Klaus Vieweg, *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, München, 2007.

riencia, la cual, no obstante, supera a la realidad. Así pues, la representación (la fantasía) puede comprenderse también como “ideación”. En su imaginación, en sus figuraciones absolutamente ambivalentes, la fantasía es más libre que la naturaleza. La esfera del mundo empírico exterior e interior, las luces del mundo y la iluminación interna de las neuronas no se consideran como el mundo de la verdadera realidad sino que, todavía en sentido estricto, como en el arte como mera aparición (como fenómeno de la esencia), también se hallan afectadas por la casualidad y la arbitrariedad. Primeramente el arte que se basa en las fantasías *bellas* proporciona (confiere) a los fenómenos una “realidad superior de origen espiritual”.³⁶ Por consiguiente, lejos se encuentra esto de ser una mera aparición. La realidad superior y la existencia verdadera deben oponer los fenómenos artísticos a la realidad cotidiana, actualizando de diferentes modos lo universal. Si bien esto puede ser considerado como un monograma de lo absoluto (Schelling), no lo es desde el punto de vista de su modo superior de exposición.

c) Tercer grado: La fantasía productora de signos

Ante todo, las creaciones de la fantasía permanecen meramente en lo interior, en lo subjetivo. Sus imágenes son *particulares y sólo gráficamente [anschaulich] subjetivas*. Al momento de lo existente, de la alienación, de la *figuración externa [äussere Vergegenwärtigung]*, de la *nueva representación externa* le falta aún un paso para la objetivación. Lo plenificado en la autointuición interna, la mera síntesis entre conceptos e intuición, lo *subjetivo meramente interno* debe determinarse como existente, debe producirse respecto de los objetos exteriores. En esta acción, la inteligencia produce nuevas intuiciones para lo exterior, con las cuales regresamos del nivel superior al punto de partida de la “intuición”. En el *signo* la verdadera expresión [*Anschaulichkeit*] se añade desde la representación misma constituida. La inteligencia se produce –según Hegel– a sí misma en una cosa u objeto, en donde la subjetividad meramente particularizada está excedida. Ella deviene *fantasía productora de signos*. En

36. Hegel, “Vorlesungen über die Ästhetik”, en: *Werke*, vol. 13, pp. 22.

este fragmento se encuentran los lineamientos de la semiología de Hegel, inclusive su concepto filosófico del lenguaje y de los signos lingüísticos. Hegel se muestra aquí como uno de los fundadores de la comprensión filosófica moderna del lenguaje.

En la medida en que la inteligencia se relaciona con el grado de la fantasía de modo libre y arbitrario (e idénticamente consigo misma), ha regresado ya a la inmediatez, y así debe poner fuera de sí las imágenes y las representaciones producidas como existentes u objetivadas [*Ver-Objektiviertes*], como existencias exteriorizadas, realizando de esta manera la estructura del Espíritu de modo superior. Los signos de la fantasía operante constituyen una unidad entre representaciones (autoproducidas e independientes) y una intuición. De este modo se da una identidad superior entre subjetividad y objetividad. A un objeto exterior elegido libre y arbitrariamente le es atribuido (conferido) *este significado extraño*. Como consecuencia de esta apropiación arbitraria desaparece el contenido inmediato y privado de la intuición; se le es dado un nuevo contenido como su alma interna y como significado. Una intuición se transforma radicalmente en propiedad de la inteligencia. Se reconoce así la plena soberanía de la inteligencia y se alcanza el espacio-tiempo puesto, culminando en el lenguaje (el tiempo del sonido y el espacio de las letras). En esta construcción, en esta *invención de un universo de signos*, la inteligencia se muestra como soberana respecto de los signos, cuyos significados, como poder semántico imperante de modo libre capaz de almacenar nuestros conocimientos y nuestros saberes, puede poner en duración y hacer comunicable la memoria, la cual constituye el fundamento formal de la historia.

Como metáfora para el signo Hegel ofrece la de la *pirámide*, utilizada por Derrida en el título de un ensayo.³⁷ El círculo entre el

37. Jacques Derrida, "Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie", en: *Randgänge der Philosophie*, editado por Peter Engelmann, Wien, 1988 ["El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", tr. R. Salvat, en: Jacques D'Hondt (comp.), *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo XXI, 1975]. Cfr. Klaus Vieweg, "Das Bildliche und der Begriff. Hegel zur Aufhebung der Sprache der Vorstellung in die Sprache des Begriffs", en: Klaus Vieweg y Richard T. Gray, *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*, Weimar, 2007.

pozo y la pirámide se cierra: "El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido absolutamente distinto que el que tiene de suyo; es como la pirámide en la cual un alma extraña se ha colocado y la cobija".³⁸ En el nivel más alto la estructura del Espíritu es alcanzada otra vez. Especialmente el lenguaje de origen espiritual con su carácter de logos y la lógica indican la transferencia al pensamiento, el cual halla su forma adecuada en el lenguaje.

La fantasía se encuentra entre la intuición y el pensamiento, de modo tal que no alcanza todavía la plena identidad de la autorrelación, del autodeterminarse en la forma del pensamiento. Ella es la iconoclasta del conocimiento conceptualizante.³⁹ Pero esto ya sería un tema para un nuevo trabajo.

[traducción de Damián Rosanovich]

Recibido el 03/09; aceptado el 07/09.

38. Hegel, "Enzyklopädie", en: *Werke*, vol. 10, pp. 270.

39. "Soy libre en el pensamiento porque no existo en otra cosa sino que permanezco en mí por antonomasia", en: Hegel, "Phänomenologie des Geistes", en: *Werke*, vol. 3, pp. 156.