

El hilo de Ariadna del idealismo: La relación entre intuición y concepto en la filosofía de Hegel

*Héctor Ferreiro*¹

1. La disociación de la determinidad y la realidad de un objeto como fundamento de la disociación entre la mente y el mundo

Una variante estándar de interpretación de la Filosofía Moderna, de gran aceptación sobre todo en los países de habla inglesa, considera al pensamiento de Kant como el límite máximo de idealismo capaz de ser asimilado de forma consistente por la reflexión filosófica. A partir de Kant, la radicalización del motivo idealista en las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel es, según esto, considerada como un abandono de los patrones viables de racionalidad. En la base de esta visión no es inusual encontrar la confusión del idealismo postkantiano con una forma desorbitada del idealismo de Berkeley. Sin embargo, el proyecto de radicalización del idealismo trascendental de Kant poco tiene que ver con esta interpretación. Para poder comprender que radicalizar el principio teórico que está en la base del idealismo trascendental no implica abrazar una estafalaria forma de solipsismo mentalista resulta de invalorable utilidad comprender la teoría de Hegel sobre la relación entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, entre intuición y concepto.

¹ Pontificia Universidad Católica Argentina; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; hferreiro@conicet.gov.ar

A pesar de haber incurrido precisamente en el error de interpretación recién mencionado sobre el idealismo absoluto², Bertrand Russell no se equivoca, sin embargo, cuando afirma que “los adversarios realmente poderosos con los que tuvieron que habérselas Platón y Hegel no fueron los escépticos, sino los *empiristas*”.³ En este contexto, Russell sostiene que, según Hegel:

[E]l pensamiento no puede pensar en otra cosa que en el pensamiento, puesto que no existe otra cosa acerca de la cual pensar. Algunos podrían encontrar esto un poco aburrido; podrían decir: «A mí me gusta pensar en el Cabo de Hornos y en el Polo Sur y en el monte Everest y en la gran nebulosa de Andrómeda. [...] [N]osotros, que estamos obligados a vivir en el mundo de los fenómenos [...] estamos obligados a pensar como si el Cabo de Hornos subsistiera por sí mismo y no fuera meramente una idea en la Mente Divina».⁴

Russell parece no tomar aquí plena conciencia de lo que está afirmando, ya que sostiene que, supuestamente a diferencia de Hegel, para quien el pensar no podría pensar en otra cosa que en el pensar mismo, es posible “*pensar* en el Cabo de Hornos”, “*pensar*

² Cf. RUSSELL, B. **Portraits from Memory and Other Essays**. New York: Simon and Shuster. 1956, p. 17: “As presented to me by its adherents, especially McTaggart, who was then an intimate friend of mine, Hegel’s philosophy had seemed both charming and demonstrable. (...) There was a curious pleasure in making oneself believe that time and space are unreal, that matter is an illusion, and that the world really consists of nothing but mind. In a rash moment, however, I turned from the disciples to the Master and found in Hegel himself a farrago of confusions and what seemed to me little better than puns.” – Véase también RUSSELL, B. **Unpopular Essays**. New York: Simon and Shuster. 1950, p. 5: “Hegel’s philosophy is so odd that one would not have expected him to be able to get sane men to accept it, but he did. He set it out with so much obscurity that philosophy and politics people thought it must be profound. It can quite easily be expounded lucidly in words of one syllable, but then its absurdity becomes obvious.”

³ RUSSELL, B. **Unpopular Essays**. Ed. cit., p. 5: “The really powerful adversaries against whom Plato and Hegel had to contend were not sceptics, but *empiricists*.” [N.B.: El resaltado en este texto, así como también en los demás textos transcritos en este artículo, es nuestro, H. F.]

⁴ *Ibidem*, pp. 10-11: “[T]hought cannot think about anything but thought, since there is nothing else to think about. Some people might find this a little dull; they might say: ‘I like thinking about Cape Horn and the South Pole and Mount Everest and the great nebula in Andromeda. [...] [W]e, who are forced to live in the world of phenomena [...] are compelled to think as though Cape Horn were self-subsistent and not merely an idea in the Divine Mind.’”

como si el Cabo de Hornos subsistiera por sí mismo”: pensar que el Cabo de Hornos es algo real es justamente –en contra de lo que Russell parece suponer– un modo *del pensar mismo*; pensar que algo es real significa, en efecto, pensar el contenido de un *pensamiento* “como” real. El pensar, pues, no excluye de suyo al ser real del contenido conocido como una cosa del mundo. En este respecto, Hegel valora la tesis kantiana de la unidad sintética de la apercepción, según la cual el yo está presente en cada representación, “pues de lo contrario sería representado en mí algo que *no* podría ser *pensado*, lo que equivale a decir que la representación o bien sería imposible o, al menos, no sería *nada* para mí.”⁵ De la tesis de la unidad sintética de la apercepción Hegel sólo critica la forma concreta en que es concebida o formulada por Kant, a saber: como un “acompañar” (*begleiten*) el yo a todos sus pensamientos⁶; el significado central de dicha tesis –significado que Hegel comparte y celebra– no es otro, sin embargo, que el de *la unidad del ser y el pensar*. Hegel sostiene así que la tesis de la unidad del ser y el pensar, lejos de ser “excéntrica, paradójica,

⁵ KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Ed. J. Timmermann. Hamburg: Meiner. 1998 [= KrV], B 131-132: “Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviele heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.” - Véase también KrV, A 346/B 404; A 364-365.

⁶ Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970, t. 20 [= W20]: **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie** (III), pp. 343-344: “Der Verstand hat Gedanken, aber als Verstand hat er eingeschränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen. Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Diese Einheit bin Ich, die Apperzeption des Selbstbewußtseins. Ich soll "begleiten"; das ist eine barbarische Exposition. Selbstbewußtsein bin ich, das ganz leere, abstrakte Ich, und dann das Apperzipieren; dies ist das Bestimmen überhaupt. Perzipieren heißt mehr Empfinden, Vorstellen; Apperzipieren ist mehr die Tätigkeit, wodurch etwas in mein Bewußtsein gesetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Bestimmungslose, Abstrakte; insofern ich einen empirischen Inhalt in das Ich versetze, apperzipiere, so muß er in dies Einfache hinein. Damit er hineinkann in dies Eine, Einfache, muß er selbst vereinfacht werden, infiziert werden von der Einfachheit. Ein Inhalt im Bewußtsein wird so Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dies Eine, so wird er in die Einheit versetzt, so wird er Einer. Und diese Einheit des Mannigfaltigen ist gesetzt durch meine Spontaneität; diese ist das Denken überhaupt, das Synthesieren des Mannigfaltigen. Dies ist ein großes Bewußtsein, eine wichtige Erkenntnis. Daß ich das Eine bin und als denkend tätig, Einheit setzend, ist indessen bei Kant nicht so genau auseinandergesetzt.”

delirante”, es, por el contrario, el presupuesto básico de toda nuestra actividad cognitiva.⁷

Partir del principio fundamental de la unidad del ser y el pensar, principio que Hegel ve formulado por vez primera de forma detallada en la filosofía de Fichte⁸, no implica en modo alguno negar la existencia real del Cabo de Hornos ni la del Polo Sur, del monte Everest o de la nebulosa de Andrómeda. En rigor, lo que dicho principio supone es la cuidadosa elaboración de un modelo teórico complejo que sea capaz de explicar cómo, sin abandonar la co-pertenencia del ser y el pensar, puede afirmarse la existencia de cosas reales distintas de los sujetos que las conocen en sus propios actos de conocimiento. Quienes buscan ridiculizar este proyecto filosófico parten espontáneamente del principio de la *disociación* del pensar respecto del ser, de la mente respecto del mundo. En rigor, también Hegel considera que, a pesar de que a sus ojos es falso, el punto de vista de la disociación del ser y el pensar –en el lenguaje del propio Hegel: el punto de vista de la “conciencia” (*Bewusstsein*)– tiene un carácter intuitivo. A pesar de su carácter intuitivo, la tesis de la diferencia radical de ser y pensar es para Hegel, sin embargo, un *resultado*, a saber: el resultado de la universalización de la disociación entre determinación y realidad propia sólo de los contenidos de la imagen sensible y el concepto universal. A diferencia de lo que sucede en la percepción o intuición sensible⁹, en la que el contenido determinado es percibido

⁷ Cf. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*: Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J E. Erdmann und F. Walter. Ed. F. Hesse y B. Tuschling. Hamburg: Meiner. 1994, p. 228. – Véase asimismo HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Ed. cit., t. 8-10 [= Enz]: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 465 Zus.: “Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Sein. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde.”

⁸ Cf. Enz § 60 Zus. 2; véase asimismo W20, 414.

⁹ Si bien ambos se refieren al conocimiento sensible, en el vocabulario técnico de Hegel el término “percepción” (*Wahrnehmung*) se distingue, en rigor, del término “intuición” (*Anschauung*), así como ambos se distinguen a su vez del término “sensación” (*Empfindung*). Con los tres términos, sin embargo, Hegel se refiere al conocimiento sensible –en mayor o medida, según el caso– inmediato; las diferencias entre ellos derivan del específico proceso cognitivo en el que respectivamente se

como *tal* o *cual* contenido y simultáneamente como un contenido *real*, en la representación de una imagen o un concepto abstracto el contenido se disocia de la realidad; en efecto, los contenidos de las imágenes y los conceptos abstractos son conocidos explícitamente por el sujeto como sus propias modificaciones *subjetivas*, contrapuestas en esta medida a las determinaciones de los contenidos tanto determinados como reales de la percepción sensible. Si se extrapola a la *totalidad* de los pensamientos posibles del sujeto el carácter meramente interno o subjetivo que tienen tan sólo los contenidos de sus imágenes y conceptos abstractos, lo que se obtiene como resultado es la concepción del *pensar* mismo como puramente *formal*, como una actividad cognitiva que en cuanto tal está siempre *vacía* de contenido; en este contexto, el carácter real que *de hecho* presenta luego todo contenido percibido debe ser interpretado entonces como “recibido” desde una instancia diferente del pensar mismo, como adquirido desde “fuera” del pensar.¹⁰ Por el contrario, si no se interrumpe mediante la universalización de la disociación propia sólo de las imágenes y los conceptos abstractos el vínculo del pensar con el ser, entonces el pensar permanece como tal unido al ser a lo largo de *toda* su actividad cognitiva; en este marco teórico no hace falta buscar un acto cognitivo que ponga en contacto al pensar con lo real, dado que el pensar y lo real nunca se han separado el uno del otro.

La universalización de la disociación entre contenido determinado y ser real, disociación propia de las imágenes y los conceptos abstractos, tiene como corolario la *absolutización* del contenido de éstos en su estado unilateralmente subjetivo. En la medida en que se extiende a todo contenido del pensar y,

integra el conocimiento sensible, a saber: en el proceso del “alma” en el caso de la sensación; en el de la “conciencia” en el caso de la percepción y en el del “espíritu” en el de la intuición. A fin de facilitarles la comprensión a los lectores que no estén suficientemente familiarizados con estas particularidades terminológicas de la filosofía hegeliana, en el presente artículo utilizamos en principio las tres expresiones arriba mencionadas como sinónimos.

¹⁰ Cf., *inter alia*, HEGEL, G. W. F. Werke in 20 Bänden. Ed. cit. t. 2 [= W2]: **Jenaer Schriften**, pp. 232-233 y 301.

precisamente por ello, se convierte al pensar sin más en una actividad formal extrínseca al mundo real, el contenido subjetivo de la imagen y el concepto abstracto retorna a la percepción sensible disociando desde sí *en el contenido percibido mismo* la unidad inmediata entre el hecho que esté determinado y el que sea real (el contenido de la percepción es, en efecto, conocido siempre como si fuera algo determinado y real). Con esto, la “cosa real” presente en el acto de percepción queda transformada en el resultado de una suerte de compuesto constituido por el contenido determinado del objeto percibido y el hecho de que dicho contenido sea algo real, tomados ambos aspectos –la determinación y el hecho de ser real– de forma aislada; en este contexto es como Kant, asumiendo en la práctica este modo específico de abordar el problema de la relación entre los contenidos de conocimiento y el mundo real, puede considerar al juicio de existencia como un juicio *sintético*.¹¹ Desde el momento que el carácter determinado del contenido conocido constituye aquí un punto de partida absoluto, el ser o realidad sólo puede “añadirsele” de forma extrínseca. La universalización y absolutización del punto de vista de la representación subjetiva conduce así a una particular interpretación *ontológica* del contenido de los actos cognitivos: en efecto, en este marco teórico el contenido determinado de conocimiento no incluye como tal su existencia real, es decir, es como tal siempre un contenido meramente “posible”. Por esta razón, cuando el contenido es de hecho conocido en la percepción como una cosa real su realidad debe ser concebida como recibida pasivamente desde fuera del pensar, es decir, en otros términos, como un *dato* del acto de percepción.

En la historia de la filosofía fue probablemente Avicena el primer pensador que buscó elaborar una entera ontología tomando como punto de partida y como principio el contenido de la representación subjetiva. Para Avicena, todo contenido

¹¹ Cf. KrV, A 598/B 626.

determinado –la “esencia”– puede ser considerado de tres modos: primero en sí mismo, es decir, independientemente de su relación con la mente que lo piensa o con las cosas reales que están determinadas exactamente de esa misma manera; luego se puede considerar al contenido determinado tal como es en la mente humana que lo conoce y, por último, tal como está presente en las cosas del mundo real.¹² La determinación considerada en sí misma en cuanto tal constituye el núcleo de la ontología de Avicena, núcleo desde el cual es interpretada luego la relación entre la determinación y la existencia tanto en el plano del conocimiento como en el plano del mundo real. Sobre la base de la tabla de los predicables que Aristóteles había desarrollado en el Libro I de los *Tópicos*, a saber: “propiedad” (ἴδιον), “definición” (ὄρον), “género” (γένος) y “accidente” (συμβεβηκός)¹³, Avicena considera que el ser es un “accidente” de la esencia, es decir, en otros términos, que el que un contenido determinado que conocemos sea una cosa real es algo *extrínseco* a las determinaciones que constituyen a ese contenido cognoscible como *tal* contenido y a la cosa del mundo real como *tal* cosa.¹⁴ Si bien puede a primera vista parecer que Avicena no toma como punto de partida de su reflexión ontológica el contenido de la representación *subjetiva*, sino, en rigor, la sola determinación de ese contenido, sin embargo, el contenido “como tal” no es en la práctica sino el contenido que en la representación subjetiva está aislado y separado respecto de su realidad, es decir, es el contenido *de las imágenes y los conceptos universales*. En

¹² Cf. AVICENA. **Liber de philosophia prima sive scientia divina**. V, 1, 31-36 (ed. S. Van Riet. Louvain-La-Neuve/Leiden: Peeters/Brill. 1983, t. 2 [Libros V-X], p. 228): “Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi *equinitas tantum*; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum.” – Véase también *ibíd.*, I, 5, 65-68 (ed. Van Riet, t. 1 [Libros I-IV], p. 35): “[Q]uoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta.” – Véase asimismo AVICENA. **Logica**, I, c. 1, fol. 2rb. 38 (Venecia 1508).

¹³ ARISTÓTELES. **Tópicos**. I, iv, 101b 17-25.

¹⁴ Cf. AVICENA. **Liber de philosophia prima...**, V, 1, 38-39 (ed. cit., t. 2 [Libros V-X], p. 229).

efecto, la esencia “en sí misma” o esencia “absolutamente considerada” es el contenido subjetivo de la representación en la medida en que se abstrae respecto de él el que sea subjetivo, de modo que dicho contenido es considerado ahora como una pura “determinidad”, es decir, como un contenido determinado que no es *ni* subjetivo *ni* objetivo, sino la determinación del mismo considerada en cuanto tal y, en esa exacta medida, como distinta de su “realidad”. Desde el momento que no le pertenece ahora ya más en cuanto es tal o cual determinidad, Avicena considera entonces que el ser de la cosa real determinada, esto es, su realidad considerada recíprocamente de forma aislada, le adviene a la determinidad como un añadido extrínseco.

Este modo de interpretar los contenidos determinados de conocimiento y el hecho de que a veces sean conocidos como cosas reales del mundo y a veces como contenidos meramente subjetivos o contenidos mentales se reencuentra a lo largo de toda la historia de la filosofía, ya sea formulado en forma explícita como una teoría elaborada –como es el caso de aquellos autores en los que el pensamiento de Avicena tuvo una influencia expresa y directa¹⁵–, ya sea asumido en la práctica como una operación lógica de base – como es el caso de las filosofías que consideran que exactamente un *mismo* contenido aparece una vez como cosa *real* y otra vez como contenido *mental*; ejemplos de este último caso son en general las filosofías que suscriben alguna variante de teoría correspondentista de la verdad y alguna variante de empirismo. En efecto, en las teorías correspondentistas de la verdad un contenido idéntico se da en el mundo y en la mente, y el conocimiento –o, más precisamente, el conocimiento *verdadero*– es el encuentro de las dos “versiones”, la real y la mental, de ese contenido único, del contenido “como tal” o “en sí mismo”. A su vez, esta interpretación del fenómeno del conocimiento está, por regla general,

¹⁵ Tomás de Aquino y Duns Scoto, entre otros – véase en ese respecto, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO. *Quodlibet*, VIII, q. 1 a. 1 co.; *Quodlibet*, II, q. 2 a. 1 co., *Super Sent.*, lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co.; *Summa Theologiae*, I, q. 77 a. 1 arg. 5.

acompañada de una concepción empirista del conocimiento sensible, en el marco de la cual se le atribuye a la percepción la capacidad de añadir la “realidad” a la “determinidad” del contenido conocido. Lo que define a una concepción empirista del conocimiento no es, en efecto, la simple aceptación de la diferencia –por lo demás, irreductible– entre percepción sensible y conocimiento inteligible, sino los *compromisos ontológicos* que esa concepción le confiere a ambos: para las teorías empiristas, la percepción sensible debe contener en sí la pura realidad o ser real de lo que el sujeto conoce, mientras que el conocimiento inteligible contiene sólo su determinidad, interpretada correlativamente como un contenido en cuanto tal meramente posible.

2. La unidad de la mente y el mundo como fundamento de la unidad del contenido singular y la cosa real

Frente a este paradigma de explicación del fenómeno de conocimiento, Hegel busca ofrecer un modelo alternativo capaz de explicar que la autoconsciencia –es decir, el pensar que se piensa a sí mismo– y el mundo real no se excluyen para entrar recién en contacto a través de un acto excepcional de pensamiento, esto es, en la práctica, la percepción sensible. Para Hegel, la percepción sensible es una instancia *del pensar mismo*; por su parte, el mundo real, si de alguna manera puede ser conocido, es precisamente, como lo había advertido Kant con la tesis de la unidad originaria de la apercepción, sólo en la medida en que se le da al sujeto en su propia actividad de pensar. En el modelo teórico que Hegel propone, el pensar como tal no es concebido, sin embargo, como idéntico al pensar que excluye de sí al ser, es decir, como idéntico a la representación puramente mental (*Vorstellen*) de imágenes y conceptos abstractos, sino que el pensar es interpretado como *incluyendo* en cuanto momentos de sí mismo *tanto* al pensar solamente subjetivo de las imágenes y los conceptos abstractos *como* a la percepción sensible. De este modo, para Hegel el pensar

un contenido “como real” no implica reducirlo ya por ello mismo a una mera modificación meramente subjetiva, dado que el pensar unilateralmente subjetivo es a sus ojos, tal como se aclaró más arriba, sólo una instancia ulterior –como lo es *también* la percepción sensible– de la actividad general de pensar. Para Hegel, pues, el pensar formal o solamente subjetivo no debe ser absolutizado mediante la extrapolación de su carácter formal a la totalidad del pensar. Si no se absolutiza la representación solamente mental, cuando el sujeto retorna a la percepción sensible desde sus representaciones *no* se le confiere al contenido percibido como una cosa real ninguna clase de compromiso ontológico excepcional.

Ahora bien, si la percepción sensible es un pensamiento más al lado de la representación de imágenes y de conceptos abstractos, ¿bajo qué condiciones podemos saber que lo que percibimos es una cosa real y no un contenido puramente mental? Después de todo, ¿no tenemos al percibir la irrefrenable propensión a creer que estamos conociendo cosas del mundo real, mientras que al representarnos imágenes y conceptos universales tenemos, por el contrario, la irrefrenable propensión a creer que lo que pensamos en tal caso son contenidos meramente mentales y no cosas reales?

El modelo que disocia al pensar respecto del ser para tener luego que encontrar el punto en el que ambos se vinculan –pues el conocimiento del mundo real es después de todo un *hecho*– interpreta a los contenidos de las imágenes y los conceptos abstractos como los contenidos paradigmáticos del pensar sin más; en esta precisa medida, considera por principio a todos los contenidos del pensamiento no-perceptual como de suyo *arbitrarios* y, correlativamente, a los contenidos percibidos, en cuanto recibidos desde fuera, como puntos fijos capaces de constreñir al pensar en su espontáneo “girar libre de fricciones en el vacío” (*frictionless spinning in a void*).¹⁶ Por el contrario, Hegel

¹⁶ Cf. MCDOWELL, J. [1994]. *Mind and World*: With a New Introduction. Cambridge/London: Harvard University Press. 2000, p. 42; véase asimismo *ibidem*, pp. 39, 50-51, 67-68.

considera que tan sólo la actividad de representar, cuyo núcleo es justamente la “imaginación” (*Einbildungskraft*), es arbitrariamente libre, es decir, es libre en el sentido del *liberum arbitrium*.¹⁷ Frente a la actividad de la imaginación y la fantasía existe, sin embargo, un tipo de actividad de conocimiento inteligible o no-perceptual que *no* es arbitraria, dado que tiene su propia forma específica de *necesidad*: este modo de conocimiento necesario es la *comprensión* (*Begreifen*).¹⁸ En efecto, el sujeto cognoscente puede vincular a gusto y voluntad una imagen con otra o un concepto abstracto con otro, pero no puede elaborar mediante una combinación arbitraria y caprichosa una teoría plausible para comprender el mundo; para elaborar una teoría general sobre la realidad y una teoría particular sobre determinado ámbito de objetos de la realidad el sujeto debe, por el contrario, ajustarse a *normas* internas a la teoría misma. En esta medida, la actividad de comprender tiene una consistencia *propia* suficiente como para ofrecer la “fricción” que se requiere para controlar la libre espontaneidad de la imaginación.

Hegel diferencia así específicamente a la actividad de comprender respecto de la actividad de representar; si bien diferencia también a la comprensión respecto de la percepción o intuición, esta distinción no debe ser entendida como si a ojos de Hegel comprender *excluyera* al conocimiento sensible. La intuición que constituye para Hegel la primera forma general de conocimiento es la intuición completamente *inmediata*; se trata de la intuición sobre la que el sujeto no ha realizado todavía ningún acto de reflexión y mediación. La intuición como primera forma del proceso cognitivo no es para Hegel, pues, la intuición que

¹⁷ Véase en este sentido Enz § 455 Anm.: “Die sogenannten Gesetze der Ideenassoziation haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüte der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine Ideen, welche assoziiert werden. Fürs andere sind diese Beziehungsweisen keine Gesetze, eben darum schon, weil so viele Gesetze über dieselbe Sache sind, *wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegenteil eines Gesetzes*, vielmehr statthat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandeskategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge usf., ist.” – Véase asimismo Enz § 455 Zus., § 457 Zus., § 458 Anm.

¹⁸ Cf. Enz § 467.

reaparece una y otra vez a lo largo de todo el proceso de conocimiento y es mediada en cada una de esas reparaciones desde los contenidos ya internalizados y universales del sujeto, sino sólo la intuición respecto de la cual el sujeto ni siquiera ha reflexionado sobre el hecho que la tiene. En la exacta medida en que reflexiona sobre esta intuición completamente inmediata y ya no meramente intuye, sino que ahora *sabe que intuye*, el sujeto transita para Hegel a la actividad de representar propiamente dicha.¹⁹ La intuición que Hegel considera como primera forma del proceso cognitivo es, pues, sólo la intuición pre-consciente del ser humano recién nacido y de los niños de muy temprana edad, *no* la posterior intuición mediada y “recordada” (*erinnert*).²⁰ La actividad de comprender se distingue específicamente sólo de esa intuición inmediata, no de la intuición en general.²¹ Para Hegel, la comprensión es justamente la *unidad* de la intuición y la representación, unidad en la que ambas formas generales de conocimiento pierden su unilateralidad originaria. En este sentido, la comprensión no elimina a ojos de Hegel la diferencia como tal irreductible entre la intuición sensible, la imagen y el concepto abstracto: ni las intuiciones, ni las imágenes ni los conceptos

¹⁹ Cf. Enz § 450: “Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre Erinnerung-in-sich in derselben; so ist die Anschauung dies Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das Ihrige, so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nötig hat.”

²⁰ Cf. Enz § 448 Zus.: “Der Wilde ist fast auf nichts aufmerksam; er läßt alles an sich vorübergehen, ohne sich darauf zu fixieren. Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker zum Beispiel bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich *eine vollständige Anschauung* des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig *den Charakter der Erinnerung*.” - Enz § 454 Zus.: “Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern - *bei allen seinen Anschauungen - zugleich in Erinnerungen*, so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist.”

²¹ Cf. en este sentido Enz § 449 Zus.: “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.”

abstractos desaparecen del proceso cognitivo cuando el sujeto ha logrado elaborar una teoría coherente sobre el mundo; todas esas instancias son, por el contrario, integradas y subsumidas en la teoría; esta integración es de hecho constitutiva de la consistencia requerida a la misma.

En este paradigma antirrepresentacionista que Hegel propone sobre el fenómeno del conocimiento no es, pues, indispensable conferirle compromisos ontológicos específicos a la sensibilidad y a la inteligibilidad, dado que ni la percepción sensible necesita ahora ser concebida como portadora de la realidad ni la actividad conceptual permite ser interpretada como vacía y girando arbitrariamente en el vacío. En cuanto unidad del conocimiento (hasta ahora abstractamente) sensible de la intuición y el conocimiento (hasta ahora abstractamente) inteligible de la representación, el comprender es capaz de ofrecer por sí mismo el constreñimiento racional que se necesita para lograr un marco normativo en el que poder decidir si un enunciado particular acerca del mundo es verdadero o falso, es decir, para decidir si un contenido mental es una cosa real o un contenido meramente subjetivo. La conexión general del pensar con el ser, de la mente con el mundo, es para Hegel estructural; en esta medida, el ser no se le añade sintéticamente a los contenidos de pensamiento concebidos como posibles, sino que, *a la inversa*, son los contenidos de las representaciones mentales los que, bajo determinadas condiciones, se añaden a la unidad de base entre el pensar y el ser, entre la mente y el mundo.

La concreción del contenido intuido es para Hegel el resultado de la *singularización* de la totalidad de conceptos de la teoría en la que ese contenido se integra como una instanciación coherente; en otros términos, para Hegel el contenido intuido es real, porque es singular, y es singular, porque está mediado coherentemente en los contenidos universales de la teoría bajo la

cual ese contenido es subsumido.²² Contra la posición que sostiene que el contenido de la percepción sensible es recibido e implica por ello mismo el que sea una cosa real, Descartes había sostenido que la sensación no implica la realidad de su contenido más que lo que lo hacen los demás pensamientos. Con esto queda problematizada la supuesta co-pertenencia de determinidad y realidad en la percepción, dado que si bien en los contenidos percibidos creemos siempre estar conociendo cosas reales del mundo, en algunos casos –por ejemplo, en los sueños y en las alucinaciones– esa realidad *no* les corresponde a esos contenidos de manera consistente. La percepción sensible no implica como tal, pues, la unidad entre pensar y ser, entre mente y mundo; si la percepción sensible contuviera de suyo esa unidad, se darían en ella *necesariamente* juntos el contenido determinado y su realidad –y no tan sólo el contenido determinado y el *sentimiento* de su realidad. Lo que percibo como algo real siempre *puede*, a pesar de ello, resultar ser algo meramente subjetivo. En forma análoga a lo que sostiene Descartes, para Hegel no es la percepción sensible misma la que implica la realidad de sus contenidos y se la confiere luego a los contenidos inteligibles, sino que, a la inversa, son los contenidos perceptuales los que la reciben de éstos últimos en la medida en que logran integrarse en el sistema coherente de los mismos. Para Hegel, el pensamiento contiene como tal al mundo real mismo; es, pues, en la medida en que los contenidos perceptuales se integran consistentemente en las teorías del pensar como reciben en cada caso de ellos la propiedad de ser características o propiedades sensibles de una cosa singular real.

Ahora bien en el marco de este idealismo radicalizado todavía debe ser resuelta la compleja relación entre el plano de la *inteligibilidad* y el plano de la *sensibilidad*, relación que Kant buscó

²² Para un análisis pormenorizado de la teoría hegeliana de la “singularidad” (*Einzelheit*) pueden consultarse TRISOKKAS, I. *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement: A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*. Leiden/Boston: Brill. 2012, pp. 187-221; LAKEBRINK, B. *Der Begriff des Einzelnen und die Hegelsche Metaphysik*. *Studium generale*, 21 (6), 515-537. 1968.

resolver con la teoría del esquematismo. En el paradigma del idealismo absoluto de Hegel dicha relación no permite, sin embargo, ser interpretada como una relación entre el plano general de lo *mental* y el plano general de lo *real*. En un modelo teórico en el que la co-pertenencia de la mente y el mundo constituye el punto de partida y el principio fundamental, la correlación de lo perceptual con lo real y de lo conceptual con lo subjetivo, de lo sensible con lo receptivo y de lo inteligible con lo espontáneo pierde todo sentido. Toda vez que aquí el pensar nunca se ha disociado –ni puede disociarse– del ser, la instanciación singular del sistema general de determinaciones universales en un contenido sensible es la *misma* operación por la que ese contenido es conocido por el pensar como una cosa real; es decir, para retomar el ejemplo propuesto por Russell, la comprensión de la singularidad específica de un cabo en el archipiélago más austral de Chile es la misma operación por la que “estamos obligados a pensar como si el Cabo de Hornos subsistiera por sí mismo”.