

Insuficiencia y necesidad de la intuición en Hegel

1. *Presentación*

Habitualmente se describe a Hegel como autor *empeñado* en la toma de distancia crítica respecto de la intuición. Se reconoce que ello ha de entenderse como una asunción (*Aufhebung*) de ésta, y sin embargo tal asunción parece mirar con resignación la insidiosa presencia de la intuición en el quehacer hegeliano. Efectivamente la propia insistencia de los textos, especialmente en trabajos —a los que habremos de referirnos— como la *Differenz, Glauben und Wissen* o el Prólogo de la *Phänomenologie des Geistes*, da pie para ello, sin necesidad de aludir a otros más sistemáticos.

Nada más lejos de nuestro interés que pretender aquí una reivindicación de la intuición en Hegel: resultaría en este caso *edificante*. Sin embargo, estimamos que cabe realizar una recuperación más ajustada de su posición en el sistema hegeliano, recuperación que descalificaría numerosos tópicos respecto de su filosofía. El presente trabajo no es en este sentido sino un esbozo y un intento.

Aquella toma de distancia es lo suficientemente flexible y matizada para que en su determinación fija quede comprometido todo el quehacer de Hegel y su propio modo de proceder. Ya en trabajos de la época de Jena tales como *System der Syttlichkeit o Ueber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, cualquier postura rígida encuentra excesivas fisuras. Hemos estimado enriquecedora siquiera una breve consideración respecto a estos textos, que calificamos de auténtica *bisagra* en ese proceder (*apartado 2*), a fin de destacar hasta qué punto la intuición *subsumida* en el concepto, la identidad abstracta y aseverada entre ambos, no impide que se prefiera la confusión recogida por ella a la separación. En este sentido, la intuición presiente la Idea.

Desde la sugerencia de la sistematización del *Vorbegriff* de la *Enzyklo-*

pädie hemos releído (*apartado 3*) textos fundamentales de la toma de postura hegeliana con relación al *empirismo* y la *filosofía crítica*, a fin de recontrar la intuición en la toma de posición respecto de la objetividad. Dicha intuición se ha mostrado como una provocación a una experiencia que no siempre parece responder con la intensidad del estímulo. Hegel se cuestionará la *efectividad* de lo que se postula, que calificará en el caso de Kant, de «entendimiento intuitivo o intuición intelectual».

Aquella postulación se confirma como proclamación de una convicción en el caso de *Fichte* y *Jacobi*. Si en el primero la intuición se reduce a un pensar abstracto que dice así lo universal como activo, en el segundo es expresión de la actitud subjetiva. La intuición en este sentido es, en cuanto momento del entendimiento, la confirmación de una distancia y una exclusión, pero ello se constituye asimismo en programa: es el momento del *pensar(se)*... pero por hacer. De ello nos ocupamos en el *apartado 4*.

La incorporación de uno y otro en *Schelling* perfila la intuición como unión con lo absoluto. Hegel se reconoce en este programa, pero una adecuada lectura desde el modo de proceder (*Darstellung como método*) muestra —en el *apartado 5*— que tal programa pre-supone demasiado, no atendiendo al autoconfigurarse y autodiferenciarse de lo absoluto. Lo intuido no se da como necesario y la unión no pasa de ser sino lo indiferente indiferenciado.

Sin embargo nociones hegelianas de la *Differenz* tales como «intuición trascendental» denotan que una lectura adecuada de la intuición sería un excelente hilo de estudio para presentar, en la toma de postura hegeliana respecto de estas filosofías, su propio asistir al comienzo de la ciencia. Al alejarse de ellas, llevado por la atención a su contenido, él mismo se distancia de sus propias posiciones. En este sentido, procedemos aquí también desde su método: poco históricamente (*historisch*).

No hay inmediato conocimiento de lo absoluto. Sin embargo, el acceso al resultado es un retorno a la constitución del comienzo. El intuir se mostrará con la misma *indeterminación-determinable* del ser. Pugnado del proceso fenomenológico, el saber puro al que se accede subraya que, si bien el ser no dice nada concreto, *se dice* en él el movimiento como proceso. El retorno de la Lógica a aquella inmediatez permitirá hablar de «intuición concebida y concipiente».

Hemos destacado por ello que la intuición presenta la forma de un *cuasi-decir* de un *cuasi-contenido*. Tal decir es un *pre-decir*. En él la intuición, si bien se configura como signo y producto, a través de un representar como intuición recordada, sin embargo tal modo de decir resultará inaccesible *en y como* dicho. El *apartado 6* insinúa en este sentido, de la mano de la intuición, la necesidad de que el discurso nunca quede *resuelto* y la inviabilidad de cualquier otro modo de proceder. La intuición previene de los límites del lenguaje.

Es el *apartado 7* el que destaca hasta qué punto el retorno al comien-

zo, si es efectivo, repone la inmediatez del intuir como un resultado, asumiendo la distancia de una y otro en el borrar del tiempo que el concepto hegeliano exige. Dicho tiempo, en cuanto que «lo intuido exterior», es una institución vacía que sólo será borrada en aquella intuición que debe ser concebida y concipiente. De ahí no sólo la insuficiencia de la intuición sino la necesidad de no *olvidar*, esto es, de persistir en su movimiento, para acceder a la presencia del contenido como concreto.

2. La intuición como confusión: el subsumir

Cuando en torno a 1802 Hegel redactó lo que, de la mano de K. F. Rosenkranz, vino a titularse *System der Sittlichkeit*, comenzaba a cobrar cuerpo la necesidad de retornar a su ideal juvenil a fin de «encontrar la vuelta (*Rückkehr*) para intervenir en la vida de los hombres»; necesidad que pasaba porque aquél adoptara «la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema»¹. Tales palabras, dirigidas a Schelling en 1800, resuenan en la que ha sido calificada como «la más schellingniana de sus obras»², y son una *garantía* tanto del alcance e importancia de su contenido como de sus límites. Aquella obra nos ofrece asimismo el campo de juego en el que encuadrar nuestras consideraciones en torno a la intuición, forzándonos a resituarnos la *conocida* crítica hegeliana al respecto, en un ámbito más complejo, no siempre reconocido.

En dicho trabajo, que cobra dimensión de proyecto sistemático y que nos permite asistir al propio encaminarse (*Erfahrung*) de Hegel, se subraya que «la idea, en sí misma, no es más que la identidad entre la intuición (*Anschauung*) y el concepto (*Begriff*)»³. Ciertamente dicha identidad, para llegar a ser conocida, habrá de ser pensada como un ser-adeecuado, por lo que ambos (intuición y concepto) han de mantenerse separados en el ser-igual. Lo que de una parte se muestra bajo la forma de la universalidad concreta, (la intuición), y de otra, bajo la forma de la particularidad respecto a la anterior (el concepto), llegan a establecerse, con todo, la una bajo la forma de la particularidad y el otro de la universalidad, oponiéndose mutuamente. Se trata por tanto de un subsumir (*subsumieren*) la intuición en el concepto y el concepto en la intuición. Sólo esta relación (*Verhältnis*) es absoluta y constituye la Idea, pero ésta únicamente será considerada si se produce un auténtico recogerse en sí (*zurückneh-*

¹ *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, vier Bände, Felix Meiner, Hamburg, 1952. Cfr. Band I: 1785-1812, 2 nov. 1800, pp. 58-60 (trad. por J. M. Ripalda en *Escritos de Juventud*, F. C. E., 1978, p. 433).

² Cfr. RIPALDA, J. M., en Glosario a HEGEL, G. W. F., *Filosofía Real*, F. C. E., 1984, p. 409.

³ HEGEL, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Sämtliche Werke, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig, 1923, Band VII, p. 415 (trad. en Ed. Nacional, Madrid, 1983, p. 109).

men in sich) de aquella realidad (*Realität*) en una unidad, «de modo que este recogerse y esta unidad constituyen una totalidad absoluta»⁴.

No es el momento adecuado de mostrar e insistir en que la intuición de esta idea de la eticidad y la forma en la que ésta aparece del lado de su particularidad, es el *pueblo* —en el que la identidad de todos se confirma como una igualdad absoluta, una igualdad intuita y no una mera identidad abstracta— dado que lo universal está en cada uno y para uno, confirmándolo como algo singular o individual. Baste como señalar que «este intuir y este ser-uno son inmediatos, el intuir no es otra cosa que el pensamiento (*das Anschauen ist nicht ein anderes als der Gedanke*)»⁵.

Nos importa ahora subrayar que aquel *subsumir* llega a cobrar en el texto visos de auténtica *adecuación*, que se consolida en «identidad absoluta de la intuición y el concepto»⁶, subrayando que cabe una intuición absoluta que borra persistentemente (*vertilgt*) todo ser-individualizado y toda sensación, pero cuyo contenido es absoluto. Lo universal resulta ser así «algo que está en la intuición y forma absolutamente una unidad con ella»⁷. De este modo, el conocimiento especulativo de la idea puede ser expuesto asimismo como intuición absoluta (*absolute Anschauung*) que contiene en sí el concepto absoluto⁸.

Estas consideraciones nos alertan respecto de una lectura restrictiva e ingenua de la intuición en Hegel y nos muestran hasta qué punto la presencia de Schelling estará fructíferamente latente incluso en los planteamientos que cuajarán en un distanciamiento respecto de tales posiciones. Con todo, ya en el propio *System der Sittlichkeit* encontramos vías para que la escisión impida la satisfacción. Efectivamente, la intuición que subsume al concepto es ella misma concepto absoluto y el concepto que subsume la intuición es también intuición absoluta⁹, pero resulta especialmente significativo que en esta intuición absoluta la oposición resida en la reflexión (*Re-flexion*) sobre su propio movimiento, pero de tal modo que los opuestos (*Gegensätze*), es decir, lo empírico y la intuición, caigan por sí mismos en interior de la misma intuición empírica, hasta tal punto, que sólo se presentan como juegos (*nur als Spile sich darstellen*)¹⁰. Así la subsunción se contempla en cierto sentido como aniquilamiento, con lo

⁴ *Ibidem*, p. 416 (trad. p. 110).

⁵ *Ibidem*, p. 463 (trad. P. 57). La traducción de la versión española —«el intuir no es de otro modo que el pensamiento»— oculta la contundencia de la afirmación hegeliana.

⁶ *Ibidem*, p. 464 (trad. p. 158).

⁷ *Ibidem*, p. 464 (trad. p. 151).

⁸ Cfr. DÜSING, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien, Beiheft 15, 1976, cfr. 142 y ss. Esta síntesis verdadera o «absoluta» que unifica (*vereignigt*) reflexión o intuición no podrá ser expresada en una proposición (*Satz*) por la reflexión o el entendimiento, p. 144.

⁹ *System der Sittlichkeit*, o. c., p. 486 (trad. p. 181). ¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 464 (trad. p. 158).

que «la intuición que es lo subsimiente (*das Subsumierende*), también es real y verdaderamente subsumida (*subsumiert wird*)»¹¹, pero no suficientemente asumida. Se vislumbra ya ahí la inadecuación de esta identidad que no efectúa la identificación que asevera, pero no cabe olvidar en cualquier caso que dicho *subsumir* muestra una auténtica unificación (*Vereinigung*).

Hegel y Schelling comparten por ahora la necesidad de que lo absoluto ha de ser presentado en un sistema filosófico y que tal ha de ser entendido como autoproducción de la razón, en la que lo absoluto se reconoce a sí mismo. Pero este saber de sí de lo absoluto no es aún pensado como subjetividad¹². En este sentido, la toma de distancia que posteriormente cabe leerse respecto de aspectos decisivos de Schelling habrá de subrayarse como un cierto abandono hegeliano de sus propias posiciones. Tal abandono será su confirmación, por cuanto el fundamento metódico del concepto de absoluto es ahora el conocimiento especulativo y el desarrollo de su pensamiento se producirá precisamente por la comprensión de que éste unifica —en palabras de esta época de Jena— la intuición intelectual con las escisiones de la reflexión.

El inconcluso trabajo *System der Sittlichkeit* que Hegel ni siquiera llegó a publicar, habrá de completarse no sólo, como habitualmente se señala, con otro trabajo que entonces tampoco vio la luz, *Die Verfassung Deutschlands*, —completarse desde el supuesto de que este acentúa aspectos dinámicos frente al carácter estático de aquél— sino que el tema de la intuición cobrará una intensidad especialmente relevante en uno de los estudios impresos en el *Kritische Journal der Philosophie, Ueber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, que confirman estos años —en torno a 1802— como *bisagra* decisiva en la configuración del pensar hegeliano. La unificación (*Vereinigung*) que parecía producir efectos reales es ahora cuestionada al pensar que quizás, a pesar de lo que asevera, la intuición y el concepto se limitan a *mezclarse*, mientras que la Idea exige no un mero mezclar sino un reunirlos auténticamente, es decir *identificarlos*. Con esto aquella supuesta unificación no pasaría de confirmar la naturaleza del método empirista¹³, al mostrar su misma incapacidad para reconocerse mutuamente una en otro.

Para el empirismo, una indelimitable cantidad de determinadas cualitativas y de particularidades se oponen y se hallan en conflicto absoluto entre ellas pero «unas respecto a otras carecen de necesidad interna» (*innere Nothwendigkeit*); se limitan a referirse unas a otras «pero sin unidad (*Einheit*) en tanto que se oponen y se hallan en conflicto absoluto entre sí. La unidad es por tanto un añadido extraño (*fremde*) en cuanto algo di-

¹¹ *Ibidem*, p. 487 (trad. p. 181).

¹² Cfr. DÜSING, K., o. c., p. 144.

¹³ TAMINIAUX, J., *Naissance de la Philosophie hégélienne de l'État*, commentaire et traduction de la *Realphilosophie* d'Iena, ed. Payot, Paris, 1984, cfr. pp. 84-92.

ferente (*als ein anderes*) que encadena la totalidad confusa e impura presentándola con el aspecto de la unidad originaria¹⁴.

Pero frente a ésta «empiara pura», incapaz de referir las diversas cualidades multiformes una a otra y de unificarlas, la empiria científica absolutiza las determinidades transponiéndolas a una unidad conceptual puramente formal, con lo que es una violencia hecha a la intuición, una tergiversación. Cabe sin embargo, una tercera posibilidad: renunciar a la absolutización lógica de las determinidades así como a la consecuencia formal y mantener el privilegio de la intuición totalizante inherente a la empiria pura¹⁵. En este caso es efectivamente la intuición la que domina. Y es en este sentido en el que cabe decir que en ella se produce un cierto *presentimiento*, un conato, una pulsión (*Trieb*) de la Idea absoluta, de su momento totalizante.

Y es esta *toma de distancia* que la intuición *supone* la que marca sus propios límites pero acentuando al mismo tiempo sus virtualidades. Si por un lado, «la unidad de la intuición consiste en la indiferencia de las determinidades que dan lugar a un todo, no a un fijar de las mismas como separadas y opuestas sino a un captarlas conjuntamente (*Zusammenfassen*) y objetivarlas «—con lo que no existe ninguna separación sino absoluta presencia» (*Gegenwart*)— por otro lado, su deficiencia viene dada por su unilateralidad (*Einseitigkeit*), su incompleta ligazón (*unvollständige Verknüpfung*) y su mero contacto (*Bloße Berührung*) con el concepto¹⁶. Con esto, aquella unificación (*Vereinigung*) muestra ahora que, en verdad, en ella la intuición sólo se enturbia (*verunreinigt*) con el concepto.

Cabe decir, en esta medida, que la intuición presenta *silenciosamente* el espíritu de la Idea, «igual que un edificio muestra calladamente el espíritu de su creador en la masa de los materiales dispersos, sin que la imagen de este mismo, concentrada en una unidad, se ordene en él como figura»¹⁷. Es así el momento de la *ordenación* de las partes, de la *moderación* de las determinidades que dejan ver el espíritu racional interno. Es ya por tanto, para una atenta consideración, un producto, un resultado, y en esa medida, con esta perspectiva, «llegará a ser plenamente coherente con la Idea en cuanto producto»¹⁸.

Esta coherencia surge no del ajustarse de la intuición a una serie de conceptos a los que se liga para expresarse, como si errante vagara por

¹⁴ HEGEL, G. W. F., *Ueber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, en JENAER KRITISCHE SCHRIFTEN, Gesammelte Werke, Felix Meiner, Hamburg, Band 4, 1968, cfr. pp. 425, 27-29, y 426, 1-4 [trad. en ed. Aguilar 1979, cfr. p. 18 —un error en esta traducción dice *necesidad* donde debería leerse *unidad* (*Einheit*)—].

¹⁵ TAMINIAUX, J., o. c., p. 91.

¹⁶ HEGEL, G. W. F., *G. W. 4*, pp. 430, 35; 440, 1 y 430, 26-30 (trad. pp. 42 y 26).

¹⁷ *Ibidem*, p. 428, 14-16 (trad. p. 22).

¹⁸ *Ibidem*, p. 428 24-27 (trad. p. 22).

la conciencia a la búsqueda de figuras adecuadas, sino que —y ésta es la gran lección para nuestro trabajo ahora— «si la intuición permaneciese fiel sólo a sí misma (*nur selbst getreu bleibt*), no se dejaría extraviar por el entendimiento»¹⁹. Es la posibilidad de esta persistencia *en y de* la intuición misma, la que será cuestionada en otros trabajos hegelianos. En cualquier caso, ha de destacarse que la propia intuición preserva de las escisiones y desplazamientos del entendimiento, por cuanto para Hegel resulta preferible la confusión —que su «conciliación-que-no-reconcilia» ofrece— a la separación absoluta de los diversos aspectos o lados.

3. *Hacia una experiencia más efectiva*

Encontramos en estos «textos bisagra» las sugerencias pertinentes para no quedar ya prendados por una lectura que se limitara a destacar simplemente las insuficiencias de la intuición. Linealmente sólo reconocería su necesidad inicial, en un proceso que culminaría por ignorar su contenido, limitándose a remitirlo a una suerte de vacía oscuridad puntual. En tal caso, la intuición quedaría meramente representada y en esa medida resultaríamos representados en el puro huir de la representación. El esfuerzo por ganar (*gewinnen*) el concepto no permite tan prematura conclusión. Sólo se efectuará una verdadera oposición a la manera de conocer procedente de esta representación a través del considerar (*betrachten*), penetrar (*eingehen*) y entregarse (*sich übergehen*) a la vida misma de su objeto²⁰.

De ahí que lo que ha venido denominándose habitualmente «la crítica hegeliana a la intuición» ha de leerse desde esta atención a la vida propia de una unificación que efectivamente parece no unificar. Sin embargo, libera de la mera confusión, sosteniendo unas determinidades que no reconoce como de hechos interiores y que en esa medida no podría ni retener ni desplegar, teniendo por tanto poco o *nada* que decir.

No será suficiente por tanto con *tomar conciencia* de las intuiciones. Su contenido no pasaría de ser un *objeto* (*Gegenstand*) de dicha conciencia y aquellas no serían sino representaciones. Ciertamente, «la filosofía pone en el sitio de las representaciones (*an die Stelle der Vorstellungen setzt*) pensamientos, categorías y más precisamente *conceptos*»²¹, y en este

¹⁹ *Ibidem*, p. 428, 20-21 (trad. p. 22).

²⁰ HEGEL, G. W. F., Cfr. *Ez.* (1817) § 2 y *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 9, p. 38, 33 ss. (trad. F. C. E., p. 36).

²¹ HEGEL, G. W. F., *Ez.* (1830) § 3. El dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello es la ilusión más corriente (*gewöhnlichste*) y el engaño que se hace a otros; «pese a todo lo que se diga y se hable, esta clase de saber, sin que nos demos cuenta de por qué, no se mueve del sitio (*ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle*). *Ph. G.*, G. W., 9, 26, 21 (trad. p. 23). Se trata de asumir el contenido que acaece en la intuición.

sentido se requiere una auténtica fluidificación de la rigidez en que la intuición queda fijada. Pero este «poner en lugar» no es tanto la mera sustitución de la uno por lo otro, cuanto la asunción del espacio que la propia intuición configura como susceptible de posiciones eficaces. Se trata de *hacerse cargo* de ese lugar, mientras que la intuición se limita a no moverse del sitio. Lo que ahora es un sitio (*Stelle*) se ha de constituir en situación (*Stellung*).

Este quehacer nos permite tomar en el estudio hegeliano de las *Posiciones del pensamiento respecto de la objetividad* no sólo la *supuesta* necesaria distancia respecto a la intuición, en una suerte de ascensión hacia el pensar, sino provocar la aproximación asimismo necesaria que permite reconocer y asumir a aquella como un momento constitutivo de éste. Y exactamente, mediante ello, constituir a la intuición misma en el elemento bisagra que a partir de los textos estudiados bascula, proyectándonos desde estas posiciones hacia trabajos anteriores. No son por tanto los propios textos sino como *contenido* (ahora de la intuición) los que desde nuestro punto de vista relacionan fecundamente trabajos previos, como *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* o *Glauben und Wissen*, con su *confirmación* sistemática. La intuición juega así efectivamente, representando su papel de *metáfora* del pensamiento y del concepto²². Y si de hecho, ya a partir de la *Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza* de 1804, Hegel abandona el escalonamiento concepto-intuición-idea, tal abandono no se produce sino mediante una reinteriorización y reconocimiento mutuo de cada uno de los peldaños. Ello nos obliga a destacar la asunción de aquellos lugares como situaciones en el sistema.

Desde esta perspectiva ha de destacarse en primer lugar que la intuición se comporta *dogmáticamente*. Mantiene fijas en su aislamiento determinaciones de pensamiento unilaterales, como algo contingente. No se toman conjuntamente los elementos en su reconocimiento unificador y así la alteridad no es asumida. Su impaciencia muestra su ineficacia, al tener *ante* sí bajo modo de la representación²³ —dado que el contenido se ofrece en estado de individualización y aislamiento, por lo que es retenido en su separación— una presunta unidad que sólo será efectiva en el concepto. Este desorden lo lee como identidad pero tal identidad no pasa de ser una identidad abstracta²⁴.

²² No otra cosa son las representaciones en general, que pueden ser vistas como «metáforas (*Metaphern*) de los pensamientos y de los conceptos». *Ez.* (1830) § 3.

²³ De ahí que el contenido infinito de los objetos universales de la razón (Dios, el alma y el mundo en general) quede finitizado por la forma finita del entendimiento. *Ez.* (1830) & 38.

²⁴ El empirismo no concede al pensamiento otra forma que la de la abstracción o el poner idéntico. *Ez.* (1817) § 26. En esa medida es un formalismo fijado en el principio de contradicción. Pero la forma negativa de la proposición (*Satz*) de identidad no es para Hegel

Se produce así una aprehensión no especulativa de lo especulativo y el contenido sin negación, sin contradicción, sin diferencias efectivas, es *captado* bajo la forma del entendimiento. El comportamiento dogmático frente a este carácter a su vez dogmático de la intuición, ofrece la misma falta de firmeza y la misma preocupación por la fijación. A partir de sí, este modo de pensar reproduce (*reproduziert*) el contenido de la intuición, haciéndolo contenido del pensamiento y encuentra su satisfacción en dicho contenido como en la verdad²⁵. La intuición es ahora la unidad y la identidad bajo el reino de la representación.

De ahí que resulte por otro lado igualmente insatisfactorio para Hegel constituir como fundamento de la verdad, la verdad de la intuición, que combate todo principio y toda ley general que no se justifique mediante la percepción sensible. Aquella unidad dogmática tampoco encuentra remedo en la *multitud* de percepciones —otra cosa completamente distinta es la universalidad—²⁶. Este modo de proceder afirma el formalismo del pensamiento y queda reducido asimismo a la posición de la identidad abstracta, con lo que esta intuición *liberada* del pensar, no sólo vacía todo pensamiento sino que significa una visión restrictiva de la experiencia y, en esa medida, a su vez, de la propia intuición.

En este sentido, la *recepción* de la determinación del pensamiento tal como se encuentra ya en la intuición, no pasa de ser para Hegel un *dogmatismo grosero*, que pone su verdad y su certidumbre en el establecimiento de límites absolutos, entronizando los hechos de conciencia²⁷. La intuición reducida a la captación de aquello que está presente a la percepción, *no hace ni siquiera la experiencia de ello y no sólo porque lo presente no se agota en el puro serlo sino en cuanto momento de la presencia, sino porque perdida la conexión de necesidad (Zusammenhang der*

sino esta proposición de contradicción (*Wissenschaft der Logik. Erster Band, Die Objektive Logik* (1812-13), G. W., Band 11, p. 265, 4-5 (trad. ed. Solar Hachette, 5.ª ed. 1982, tomo II, p. 42).

²⁵ El dogmatismo concretamente «no es otra cosa que creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato». *Ph. G., Vorrede*, p. 31, 17-19 (trad. p. 28).

²⁶ «... etwas ganz anderes ist noch die *Allgemeinheit* als die große Menge». *Ez.* (1830) § 39.

²⁷ Tal sería en definitiva el modo de proceder del escepticismo moderno ejemplificado en HUME (*Ez.* (1830) § 39) y SCHULZE, G. E., *Kritik der theoretischen Philosophie*; Hofr. und Prof. Helmstadt. Hamburg C. E. Bohn, ed. 1801. Hegel reivindica el escepticismo antiguo, enfocado contra el dogmatismo del sentido común frente al escepticismo moderno que no es sino «la grosería fabricada que establece un límite absoluto, e inmersa en esa estupidez, desprecia lo ilimitado de la Naturaleza» y que carece de pensamiento respecto de sí mismo. *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*. JENAER KRITISCHE SCHRIFTEN, G. W., Band 4, pp. 197-238, cfr. p. 237, 25-27 (trad. en *Esencia de la Filosofía y otros escritos*, ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980, pp. 47-125, cfr. p. 124).

Notwendigkeit)²⁸, escindidos experiencia y pensamiento, no hay ni siquiera consideración (*Betrachtung*) de lo dado²⁹.

Sólo mediante el reconocimiento de la autonomía del sujeto será posible no quedar prendido en la pura empiria y a través de aquella libertad superar su fijación y esclavitud. *La filosofía crítica*, al igual que el empirismo, marca «la experiencia como único campo de conocimiento», reconoce que en éste último se encuentran «las determinaciones de la universalidad y de la necesidad» y acepta esto como un hecho presupuesto (*Als ein vorausgesetztes Faktum*), no entrando «en el contenido y en la relación que aquellas determinaciones tienen entre sí»³⁰.

Pero aquí no cabe ya hablar simplemente de una *mezcla* incapaz de producir otro efecto que la *multitud*, dado que el conjunto de la experiencia se reúne en la subjetividad. Las representaciones dadas por el sentimiento y la intuición son una multiplicidad pero ésta «es referida por el yo a sí mismo y reunido en sí (*in sich vereinigt*) (apercepción pura) como en una conciencia, por lo que es reducido a identidad, en un enlace originario (*in eine ursprüngliche Verbindung*)»³¹. No se trata ya de una *subsunición* de intuición y concepto, ni siquiera de una mera unificación (*Vereinigung*), dado que aquí la *realiza* el yo en sí.

Sin embargo, Hegel, aun reconociendo en el decir kantiano un auténtico «idealismo crítico», que hace de «la unidad de la reflexión el principio supremo»,³² se cuestiona acerca de la efectividad de tal realización. Destacar el mérito de Kant al comprobar que concepto e intuición no son

²⁸ Ez. (1830) § 39.

²⁹ El empirismo adolece en esta medida de falta de realismo, quedando reducido a «la exaltación fantástica de lo superficial» BLOCH, E., *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*, F. C. E., 2.ª ed. 1982, p. 109). De ahí que sus pretensiones no muestren sino ingenuidad, ignorando que el «esto», todo «esto», se encuentra ya estructurado y es ya un resultado. Lo dado sólo será efectivamente considerado como el *darse de lo dado*.

En la *Fenomenología del Espíritu*, como ADORNO señala, Hegel se encarga de «demoler la tesis de la mera experiencia» (*Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, 2.ª ed., 1974, p. 83) puesto que no cabe encontrar en lo dado la base y el fundamento del conocimiento. (NAVARRO CORDÓN, J. M., *Sentido de la «Fenomenología del espíritu» como crítica*, en *En torno a Hegel*, Univ. de Granada, 1974, pp. 257-314, cfr. pp. 283-284).

El fijarse en lo dado debe leerse por tanto como falta de atención (*Betrachtung*) a lo que es y por ello, ya desde sus primeros escritos, Hegel subraya que una intuición incapaz de efectuar la síntesis de los opuestos, es empírica (*empirisch*), dada (*gegeben*) e inconsciente (*bewußlos*). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, en JENAER KRITISCHE SCHRIFTEN, G. W. 4, pp. 1-92, cfr. p. 27, 31-32.

³⁰ Ez. (1830) § § 40 y 41. En esta medida *empirismo* y *filosofía crítica* se presentan en la «Segunda Posición del Pensamiento respecto a la objetividad».

³¹ Ez. (1830) § 42.

³² *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichteste Philosophie*, *Kritische Journal der Philosophie*, Zweyten Bandes ertes Stück, en JENAER KRITISCHE SCHRIFTEN, G. W., Band 4, pp. 313-414, p. 325, 3-4.

nada por separado —«ésta ciega, aquél vacío»³³ y que «la identidad finita de ambos en la conciencia, a saber la experiencia, no es tampoco un conocimiento racional»—, no le impide a Hegel subrayar que en cualquier caso «cae en la finitud y la subjetividad absoluta». La tarea y todo el contenido de esta filosofía consistirían «no en conocer lo absoluto, sino en conocer esta subjetividad o en criticar su facultad de conocimiento»³⁴. Quedaría con ello la puerta abierta al quehacer de Fichte.

La insistencia kantiana en una sola y única unidad sintética como principio de la intuición y del entendimiento insta a reconocer, de la mano de Hegel, que en la intuición no hay oposición relativa ni por tanto identidad relativa entre la unidad y la diferencia. En la medida en que la intuición es una intuición sensible, la oposición no es superada sino que aflora en la intuición empírica como oposición constitutiva de ésta, lo que explica que surjan exteriores unas a otras las oposiciones como formas de la intuición, una como identidad del pensar, otra como identidad del ser, como intuición del tiempo y del espacio³⁵.

La filosofía de Kant, al contraponer al empirismo el principio del pensamiento y de la libertad, establece a su vez un principio universal de la filosofía, pero, al ser privado éste de toda determinación³⁶, la subjetividad necesaria no pasa de ser un postulado que no se concreta en objetividad absoluta. Kant «permanece simplemente en la oposición (*schlecht-hin in dem Gegensatze verweilt*)» con lo que la identidad de la oposición se sitúa en el límite puro (*zum reinen Gränze*)³⁷. Pero para Hegel la identidad absoluta no es un mero postulado irrealizable sino la única realidad verdadera y el conocimiento de esta verdad no es un más allá para el saber, una fe, sino por el contrario el único saber de la filosofía (*ihr einziges Wissen*)³⁸.

El Kant de Hegel se limita a narrar psicológicamente (*psychologisch*), es decir históricamente (*geschichtlich*), las etapas fundamentales de la conciencia teórica (la intuición, lo sensible; el entendimiento y la razón). Enfoca la narración de un modo puramente empírico (*empirisch*), sin desarrollar esto partiendo del concepto y sin proceder con arreglo a un crite-

³³ KANT, *KrV* A. 51

³⁴ *Glauben und Wissen*, G. W. 4, p. 326, 7-10.

³⁵ Del mismo modo, el concepto puro tomado aisladamente es la identidad vacía. Sólo es concepto en tanto que relativamente idéntico a lo que se opone y sólo es concepto lleno por lo múltiple de la intuición. De ahí que Hegel destaque que para la intuición sensible $A=B$ y para el concepto $A^2=(A=B)$. (*Glauben und Wissen*, G. W., 4, pp. 327, 24-328, 6).

La identidad del verdadero Yo A^2 , fuente a la vez del Yo parte o entendimiento A, y del no-Yo o mundo B, corresponderá a la puesta en relación de ambos términos. Cfr. MERY, M., notas a HEGEL, G. W. F., *Premières Publications*, Ophrys, París, 4.ª ed., 1975, p. 303. En cualquier caso, la expresión algebraica se aclara en el párrafo siguiente del propio texto hegeliano.

³⁶ Cfr. *Ez.* (1830) § 60.

³⁷ *Glauben und Wissen*, G. W. 4, p. 325, 21-22.

³⁸ *Ibidem*, p. 325, 27-30.

rio de necesidad. Señala históricamente (*historisch*) los momentos del todo y los determina y distingue de un modo certero, pero desemboca supuestamente en un dualismo, desdoblando los momentos de la forma absoluta³⁹. Ahora bien, el *esquematismo* del entendimiento puro, la *imaginación* trascendental, determina la intuición pura con arreglo a la categoría, formando así el tránsito a la experiencia. Se destaca con ello el enlace (*Verbindung*) de este algo doble, en el que se unen la sensibilidad pura y el entendimiento puro.

Se contiene aquí, para Hegel, un entendimiento intuitivo o una intuición intelectual (*ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschauen*). Pero no es así como lo entiende Kant, quien, según Hegel, no junta (*zusammennimmt*) estos pensamientos, expresando con ello el en sí (*das Ansich*) del mismo⁴⁰. De ahí que haya de ser Fichte quien lleve a su culminación (*Vollendung*) la filosofía kantiana, *exponiendo* aquello que en ésta queda enunciado⁴¹.

4. La intuición como autoproclamación: un programa

Se ha señalado que en el hecho de que la realidad en Kant es dada al sentido y no a la imaginación radica «la diferencia irreductible entre el kantismo y la *Grundlage*», de tal modo que en Fichte la imaginación es creadora, dado que produce la intuición por la que se nos presenta la exis-

³⁹ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp, 1971, t. 20, pp. 339 y 386 (trad. F. C. E., México, 1.ª reimp. 1977, t. III, pp. 424 y 459).

⁴⁰ Hegel considera que el enlace de este algo doble es «una de las páginas más bellas de la filosofía kantiana». Pero en cualquier caso el entendimiento pensante y la sensibilidad «sólo se combinan de un modo externo, superficial, como un pedazo de madera y un hueso atados con una cuerda». (*V. G. Ph*, III, pp. 347-348, trad. III, p. 431).

Quedaría por ver cuál es el último alcance de la *imaginación* productora en Kant como idea verdaderamente especulativa, identidad expresada como unidad sintética. En cualquier caso, Hegel estima que la unidad en Kant es originaria identidad de la autoconciencia y sin disputa ni réplica la identidad absoluta (*unwidersprechlich die absolute, ursprüngliche Identität des Selbstbewußtseyns*) (*Glauben und Wissen*, G. W., 4, p. 328, 13-14).

De ahí que los juicios sintéticos *a priori* sean posibles gracias a la identidad originariamente absoluta de una heterogeneidad. De esta identidad, como de un incondicionado, la identidad misma comienza por ponerse aparte, en tanto que sujeto y predicado, particular y universal, se manifiestan separadamente en la forma de un juicio. La imaginación se muestra así como identidad originaria con este doble rostro. Por un lado deviene el sujeto en general y por otro el objeto. En el origen es uno y otro y, en esa medida la imaginación no es sino la razón misma: «la razón en tanto que se manifiesta en la esfera de la conciencia empírica», «la razón sumergida en la diferencia» (*versenkt in Differenz*). (*Glauben und Wissen*, G. W. 4, Cfr. pp. 328, 30-34; 329, 21-26 y 330, 14).

Hegel seguirá la fructífera pista kantiana; desde la intuición, por la imaginación, al pensamiento (Cfr. *Ez.* 1830 §§ 446 y ss.), en un proceso de reconocimiento de éste en aquéllas.

⁴¹ HEGEL, G. W. F., *V. G. Ph.*, III, p. 387 (trad. III, p. 460).

tencia —no la individualidad— de la realidad, mientras que en Kant toda actividad tiene como referente una realidad efectivamente independiente cuya última ley desconocemos. En Fichte, la realidad que da sentido a la acción es imaginación y su medio de dominación es precisamente transformarla en imaginación⁴².

Sólo desde esta perspectiva cabe comprenderse «el fundamento del sistema de Fichte, la intuición intelectual (*intellektuelle Aanschauung*), puro pensamiento de sí mismo, pura autoconciencia, *Yo=Yo*; *Yo soy*; lo Absoluto es sujeto-objeto y *Yo* es esa identidad de sujeto y objeto»⁴³, dado que la labor del filósofo consiste precisamente en suprimir la oposición aparente de la conciencia trascendental y de la conciencia empírica. La intuición intelectual se muestra en esta medida como una actividad, (*Thätigkeit*), un hacer (*Thun*), un intuir (*Auschauen*) que no está presente sino en y como la libre actividad espontánea que la produce⁴⁴. Pero, y esto será decisivo para comprender el planteamiento hegeliano, la intuición se configura como trascendental en la medida en que es, a su vez, al mismo tiempo, el objeto de la reflexión filosófica, lo absoluto, la identidad originaria. De modo tal que la intuición eleva al filósofo a la libertad y al punto de vista de lo absoluto, en la medida en que *Yo=Yo* es lo absoluto con lo que toda conciencia empírica no sería sino un puro producto del *Yo*⁴⁵.

Ahora, si bien conciencia pura y conciencia empírica se condicionan recíprocamente, en esta relación de reciprocidad queda su oposición absoluta. Y asimismo la oposición absoluta que pone la conciencia empírica entre sujeto y objeto es asumida (*aufgehoben*), pero es transferida (*getragen*) bajo otra forma a la inteligencia que queda con ello limitada de modo incomprensible para sí misma; incomprensión que de hecho estimula su especulación⁴⁶. Sin embargo, conviene no olvidar que esta incomprensibilidad permanece en el sistema en razón del límite puesto en la inteligencia y que por tanto en él la libertad no acierta a producirse a sí misma y lo producido no corresponde al productor. Con esto, «el sistema que procede de la autoposición conduce la inteligencia a su condicionamiento condicionado, en una serie sin fin de finitudes, sin restable-

⁴² El propio Fichte señala que «los términos absolutamente opuestos... debiendo ser reunidos por la facultad de pensar y no pudiendo conseguirlo, reciben *realidad* por la debilidad del espíritu, que en esta función se llama *imaginación*, llegando así a ser intuibles, esto es, reciben *realidad en general*, pues no hay realidad alguna que no esté mediada por la intuición y ninguna otra puede sernos dada». *Fichtes Werke*, Hrgb. I. H. Fichte, Udolph, Marcus, Bonn, 1834, W. I., pp. 226-227, cfr. tb. p. 284.

Cfr. VILLACANAS, J. L., y RAMOS VALERA, M., *Intr. y trad.*, a SCHELLING, F. W. J., *Carias sobre criticismo y dogmatismo*, Gules, Valencia, 1984, Cfr. pp. 40-41.

⁴³ *Differenz*, G. W. 4, p. 34, 13-15.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 35, 30-31.

⁴⁵ *Differenz*, G. W. 4, Cfr. pp. 35, 8-11 y 36, 13-14.

⁴⁶ *Ibidem*, cfr. p. 44, 20-26.

cerla en ellas y a partir de ellas»⁴⁷. Y en esa misma medida el Yo unifica, en tanto que actividad, las síntesis particulares incompletas pero «sin alcanzar en ellas una exposición completa de sí mismo»; «produce sin fin partes de sí mismo pero sin producirse a sí mismo en la eternidad de la intuición de sí en cuanto sujeto-objeto»⁴⁸.

En este contexto han de inscribirse las insuficiencias de la filosofía de Fichte a los ojos de Hegel. No sólo el Yo conserva la significación de la conciencia en sí real e individual, contrapuesta a la conciencia de sí general o al Espíritu, siendo aquélla un momento de éste, sino que ni llega Fichte a la idea de la *razón* como la unidad plenamente culminada, real, de sujeto y objeto (*als der vollendeten, realen Einheit des Subjekts und Objekts*), o del Yo y el no-Yo. Esta unidad se establece, señala Hegel, como en el caso de Kant, como una *meta* (*ein Ziel*), una *fe* (*ein Glauben*): que ambos sean uno. Se trata de un *Sollen*; no tiene la presencia efectiva en sí (*nicht die gegenwärtige Wirklichkeit an ihm hat*)⁴⁸.

Ni siquiera la unión de la libertad y la naturaleza es algo directamente conocido, dado que sólo la contraposición se revela a nuestra conciencia: se trata nuevamente de una unificación creída (*geblahnte Vereinigung*)⁵⁰. Esta flata de consideración filosófica al contenido se subraya fundamentalmente en la fijación del Yo como extremo a partir del cual se desarrolla el contenido de la ciencia, con lo que el conocimiento es un proceso de determinabilidades que no retornan a la unidad⁵¹, o que sólo lo hacen, como señalamos, a través de una serie de finitudes que no tienen en sí lo absoluto.

Sólo cabe que esta subjetividad de la aspiración (*subjectivität des Sehens*) devenga allí mismo un infinito, un objeto de pensamiento, una exigencia absoluta: *debo* ser igual al no-Yo. El Yo como pensamiento absoluto, infinitud, aspecto negativo de lo absoluto mismo, al que se eleva el

⁴⁷ *Ibidem*, p. 44, 34-37.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 47, 33-48, 3. El conocimiento obtenido no es en sí y para sí un verdadero conocimiento. Si se parte de lo absoluto (que en este sentido queda partido como parte) dicho conocimiento no es sino «resultado de la deficiencia» que pretende expresarse como una *totalidad puesta para el saber*. El producto debe ser la totalidad. Partiendo de ese absoluto, la certeza y la verdad son la de una intuición intelectual.

Tal unidad se concretaría en la atención al cuarto momento de la filosofía fichtcana: «*Dieser vier Momente konstituirenzusammengenommen die Einheit des Selbstbewußtseins*». Sin embargo, dicha unidad no será propiamente ningún momento sino «la *Grundlage* de la posibilidad de todo momento». HENRICH, D., *Fichtes «Ich»*, en *Selbstverhältnisse*, Ph. Reclam, 1982, pp. 57-82. Cfr. pp. 68-69.

⁴⁹ HEGEL, G. W. F., *V. G. Ph.*, p. 408 (trad. p. 476).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 409 (trad. p. 477).

⁵¹ Cfr. *ibidem*, pp. 410-411 (trad. p. 478). La conciencia pura de sí y el saber puro son algo incompleto, condicionado por algo otro: lo absoluto del sistema no es absoluto y por ello debe prolongarse. «Esta imperfección reconocida (*diese erkannte Unvollständigkeit*) del principio absoluto y la necesidad reconocida de un proceso (*Fortgehen*) hacia un otro es el principio de la deducción del mundo sensible» (*Glauben und Wissen*, G. W. 4, p. 390, 11-16).

sistema, se *completa* con este lado negativo que es puesto como lo positivo absoluto. Se completa, pero, para Hegel, *no se culmina plenamente*. Las oposiciones sólo se identifican en el infinito y es la propia oposición la que de hecho se hace un absoluto y en verdad no queda anonadada (*vernichtet*).

Esta intuición intelectual es por tanto algo formal: «ante el pensamiento surge la realidad y ante esta identidad de la intuición intelectual surge la oposición, y toda identidad es la identidad relativa de la conexión causal (*Causalzusammenhang*), en un determinar de uno por (*durch*) el otro»⁵². No se efectúa la reunificación de los opuestos. Se postula (*fordert*). Se proclama con ello una convicción (*Überzeugung*)⁵³, la convicción en los propios actos, pero este modo de aseverar no dice de hecho lo absoluto que proclama: la identidad es vacía. Algo se dice sin embargo en eso dicho: el momento de la autoconciencia, del ser en sí consciente de sí. No es solamente el Yo de la conciencia empírica; no hay un objeto extraño (*fremde*)⁵⁴. Pensar es ya pues pensar-se. En esta medida *queda*; pero *queda* por hacer.

Y, para Hegel, es Schelling quien ofrece la «forma legítima superior ajustada a Fichte»⁵⁵. Ello pasa por la adopción del principio de la unidad del pensar y del ser, tal como lo establece Jacobi, si bien en la búsqueda de una mayor precisión en su determinación. Dicha precisión se logrará por la consideración de que «la unidad concreta sólo puede concebirse como un proceso y como el movimiento vivo en una proposición (*Satz*)»⁵⁶. Sin embargo Hegel insistirá en la necesidad de la separabilidad de los momentos para que de hecho se dé tal inseparabilidad.

En *Glauben und Wissen* la filosofía de Jacobi precede a la de Fichte, acentuando no sólo la crítica de aquel a las posiciones de Kant sino la insuficiencia de ésta. En dicha filosofía se superaba la oposición que estaba en la conciencia, *proyectándola* más allá del conocimiento, por tanto, no asumiéndola. Hegel muestra allí⁵⁷ que la filosofía de Jacobi conlleva la identidad de lo universal y lo particular en la individualidad, en verdad,

⁵² *Glauben und Wissen*, G. W. 4, p. 358, 5-8.

⁵³ HEGEL, G. W. F., *V. G. Ph.*, III, p. 414 (trad. III, p. 480). La unión en el Yo y en el en sí de la fe es postulada por Fichte. Hegel estima que en ella la conciencia de sí, para obrar, parte precisamente de una convicción: «la de que sus actos hacen surgir, en sí, el supremo fin, realizando con ello el bien».

⁵⁴ En esta medida, la intuición empírica es *fremdartiges anschauen* mientras que la intuición intelectual *von allem fremdartigen im Bewußtseyn abstrahiren, und sich selbst denken*. Cfr. *Glauben und Wissen*, G. W. 4, pp. 390, 36-391, 1.

⁵⁵ «Die höhere echte Form, die sich an Fichte anschloß», *V. G. Ph.*, III, p. 420 (trad. III, p. 486).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 421 (trad. p. 486).

⁵⁷ *Glauben und Wissen*, G. W., 4, p. 387. (En esta página Hegel muestra de modo excelente cuál es la posición que da cuenta de las relaciones entre Kant, Jacobi y Fichte.) Cfr. ahora, líneas 25-27.

subjetiva, pero que tal unificación, por dicha razón, no puede ser sino una pena y una aspiración, una preocupación y un anhelo (*ein Kummer und Sehnen*), y la particularidad debe tener un valor permanente, sagrado y absoluto.

Si en el *Vorbegriff* de la Enciclopedia la posición de Jacobi se identifica con la tercera posición, *superando* así la propia kantiana, y en las *Vorlesungen* es ésta la que antecede a aquélla, tanto en un caso como en otro persiste lo que se anunciaba en sus obras de Jena: la *grandeza* del principio no impide que haya de subrayarse como *defectuoso*, dada la *vaciedad* de su contenido.

La identidad en Jacobi no pasa de ser una aseveración inefectiva. Afir-mar que lo incondicionado se llama lo sobrenatural, situarlo al margen de la esfera de nuestro conocimiento claro, y estimar que no cabe ser comprendido por medio de conceptos, insta a que no pueda ser aceptado sino «como un hecho. Es» (*als Tatsache. Es ist*)⁵⁸. En la medida en que la forma última a la que la filosofía de Jacobi descende, consiste en que la inmediatez se conciba como lo absoluto, enfrenta lo inmediato y lo mediato, ignorando que lo inmediato es un resultado en el que el contenido ha sido concretamente determinado. Con lo que aquella inmediatez no es de hecho sino una falta de reflexión⁵⁹.

Aún más. La aplicación de la palabra *fe* al *saber inmediato* (*unmittelbare Wissen*), a todo lo que tiene para mí la inmediatez del ser, no viene sino a acentuar hasta qué punto Jacobi *enfrenta* la fe al pensamiento con lo que, para Hegel, no hace sino mostrar en su proceder el de «la fe que no tiene ninguna conciencia de que es un pensamiento»⁶⁰.

Si la unidad entre la conciencia absoluta que se identifica con la conciencia de sí es puesta inmediatamente como un modo de saber «interior»⁶¹, en esa medida, el saber inmediato acerca de Dios se limita a determinar que «Dios es», no yendo más allá del *Ser de la Lógica* y de su indeterminación, con lo que la verdad de esta indeterminación no es otra

⁵⁸ V. G. Ph. III, p. 321 (trad. p. 411).

⁵⁹ «Muestra» asimismo «la ausencia de toda crítica, de toda lógica» (*Zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik*) V. G. Ph. III, p. 327 (trad. p. 416).

⁶⁰ Ignorando que «intuición pura es tanto como pensamiento puro», aquélla se dedica con la fe a *creer* decir «algo importantísimo» con diferencias vacías. *Ez.* (1830) § 63. Por ello es signo de la más supina ignorancia creer que el saber inmediato se encuentra fuera del ámbito del pensar». V. Ph. R., Gr. —Cfr. nota 62—, p. 55 (trad. p. 163).

⁶¹ Resulta altamente significativo que, en esta medida, Hegel estime que la fe procede *como la Ilustración*, que establece la esencia absoluta con un más allá de la conciencia en sí, con lo que la elevación es un alejamiento, una huida cuyo resultado es la intelección. Precisamente la pura intelección dirigida contra la fe tomará el nombre de *Aufklärung*, que es así una hipocresía. Cfr. Ph. G., G. W., 9, pp. 286 y ss. (trad. pp. 316 y ss.) y V. Ph. R., 30b (trad. p. 152-153). Y no sólo como la Ilustración sino asimismo *como aquel materialismo* que admite dicha esencia absoluta como una materia presente y es así una piedad que acoge el cuerpo doctrinal y se arroja en él. (V. G. Ph. III, pp. 288 y ss. y 325 (trad. III, pp. 384 y 414) y V. Ph. R. 30b (trad. p. 153).

que la subjetividad del «Yo soy»⁶². En este sentido, la *riqueza* de tal modo de proceder no pasa de concretarse sino en la mera «observación empírica», dado que el saber inmediato de Dios es simplemente saber inmediato de un objeto que debe poseer absolutamente la determinación de lo universal, de modo que solamente el producto es lo inmediato. Con ello, «este saber inmediato no es sino *un pensar*», «lo universal como activo», es decir un pensar que piensa. Así, «el saber inmediato de hecho no es otra cosa que el pensar en su acepción totalmente abstracta, en cuanto movimiento mediador»⁶³.

El quehacer de Hegel no consistirá por tanto en un mero *alejarse* de este modo de presentarse de lo universal sino en *insistir* en el contenido que esta *forma* ofrece. Re caeríamos en la misma ingenuidad que Hegel denuncia si estimáramos que aquí se produce una descalificación sin más de este modo de proceder. Se tratará de que en efecto sea tal modo de proceder; de que *proceda*, sin satisfacerse ni fijarse en su resultado, que visto así, sin atender al movimiento de su producción, acaba mostrándose como mero producto vacío. Ahora bien, aunque este producto inmediato sea lo meramente universal indeterminado, se trata de un *pensar mediador* que se comporta en forma inmediata.

De ahí que el problema no sea tanto de incorrección⁶⁴ cuanto de can-
didez⁶⁵ y trivialidad⁶⁶. Sus afirmaciones podrían incluso no ser tan inge-

Se trata en definitiva de una falta de consideración del contenido, bien por vanidad racionante (*das Räsommiren*) o por sumergirse sin más en él (*ein materialles Denken*). *Ph. G.*, *G. W.* 9, p. 41, 32 ss. (trad. p. 39).

⁶² «Fuera está el mundo natural; dentro de nosotros estamos nosotros; por lo tanto, lo que descubrimos en esta experiencia interior es nuestra subjetividad, nuestro obrar subjetivo al margen de Dios, y, así entendido, Dios no está dentro ni fuera de nosotros. Interiormente nos poseemos a nosotros y no a Dios» (HEGEL, *G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, Einleitung. Des Begriff der Religion, Hrsg. W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg 1983. Cfr. Manuscrito de K. G. von Griesheim, lección de 1824, p. 44 (trad. R. Ferrara, Alianza Editorial, 1984, p. 156).

⁶³ «El pensamiento abstracto (que es la forma de la metafísica reflexiva) y el intuir abstracto (que es la forma del saber inmediato) son una y la misma cosa». *Ez.* (1830) § 74. Así en cuanto «lo abstracto e inmediato», no pasan de ser «esta árida referencia a sí» *V. Ph. R.*, *Gr.* p. 55 (trad. p. 162).

⁶⁴ Esta tesis que se concreta en «sabemos acerca de Dios, y por cierto, inmediatamente «es una tesis correcta que no debe ser negada *V. Ph. G.*, *Gr.*, p. 47 (trad. p. 158). En la medida en que todo probar significa proceder de lo finito a lo finito «la reflexión parte de determinaciones finitas y no va más allá de ellas; ¡correcto! —procede según los hilos de la identidad», *ibidem*, 30b (trad. p. 152). Tal corrección no oculta sin embargo su insuficiencia: «No transita hacia su NEGACION; pero ésto lo hace la razón, el concepto». *Ibidem*, 30 b (trad. p. 152).

⁶⁵ El principio del saber inmediato a pesar de que no quiere el ser abstracto sino «la unidad de la idea con el ser», sin embargo, al «no ver que la unidad de las determinaciones diferentes no es sólo la unidad meramente inmediata», es un «estar-desprovisto-de-pensamiento» (*Gedankenlosigkeit*) *Ez.* (1830) § 70.

⁶⁶ *V. Ph. r.*, *Gr.* 47 (trad. p. 158); «frases que todo niño ya ha aprendido en la enseñanza primaria».

nuas⁶⁷ como parecen. «Este pensar puro que es aquel contenido que es el pensar mismo», en la atención al pensar como movimiento mediador, recobraría un alcance efectivo decisivo. En este sentido, a este ser habrá de *retornarse*, pero este retorno⁶⁸ será la atención a aquel proceder como *proceso*.

Tal retornar significaría tanto como superar en la unilateralidad de Jacobi, la indistinción, indiferenciación e indeterminación, tratando de recordar (*erinnern*) que el *ser* es el elemento del pensar, concepto en la forma de la inmediatez; es decir pasar por el necesario redoblamiento interior, por el necesario *repliegue-despliegue* que potencie la realización del concepto. Sin este *perderse-exponerse* no cabrá efectiva presentación de lo absoluto... y nada habrá que recapitular. Se tratará de «la misma inmediatez que se da cuando pregunto qué siente el sentimiento, qué intuye la intuición —(y respondo) es lo sentido e intuido; nada más que tautologías vacías. La relación es inmediata en razón de la tautología»⁶⁹.

Pero dado que cuando creencia e intuición son tomadas como creencia en Dios, como intuición intelectual de Dios «se debe hacer abstracción precisamente de lo que constituye la diferencia que separa la intuición, la creencia, del pensar»⁷⁰, entonces la razón como saber inmediato, creencia, es el pensamiento reducido a la forma de entendimiento. Así, por un lado, la doctrina que opone la intuición (de lo infinito) al entendimiento (de lo finito) es aún doctrina del entendimiento, potencia de la separación, de la exclusión, de la negación abstracta, pero, asimismo, por ello, la forma de la inmediatez contiene ya latente la *virtualidad* de negar el ser para que de hecho sea lo que permita la recapitulación de su contenido en una mayor efectividad.

La creencia conlleva ya la estructura (dialéctica e inquieta) de todo saber: la de la identidad de la diferencia del saber y de su objeto, de la cer-

⁶⁷ *Ibidem*, Gr, 48 (trad. p. 158).

⁶⁸ Sólo desde el concepto se podrá hablar del «establecimiento de la inmediatez primera» (*die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit*), de la universalidad simple. Y sólo porque el ser no es en realidad al margen del concepto, éste es «el restablecimiento de la indeterminidad primera» (*die Wiederherstellung der ersten Unbestimmtheit*). *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band, Die Subjektive Logik, 1816, G. W. 12, 1981, p. 247, 8-9 (trad. Solar Hachette, p. 735) y p. 250, 19-25 (trad. p. 738).

Lo inmediato necesita por tanto ser *re-conocido* para ser *establecido*, ya que «el progresar» (*das Vorwärtsgen*) «es un retorno (*Rückgang*) en el fundamento y un retorno a lo original (*zu dem Ursprünglichen*), del ue depende lo que sirve de comienzo» (*das womit der Anfang gemacht wurde*). *W. L. I* (1812) *G. W.*, 11, p. 34, 35-37.

En verdad nada es inmediato sin esta identidad del regresar y el progresar que es el fundamento. Jacobi enuncia lo que no presenta. Su inicio *no funda ni fundamenta*; es tan sólo la expresión de que «en cada nivel (*Stufe*) del despliegue (*Entfaltung*) del sistema permanece presente la inmediatez del comienzo». HENRICH, D., *Anfang und Methode der Logik*, in «Hegel im Kontext», 2. Aufl. Suhrkamp, 1975, p. 93.

⁶⁹ *V. Ph. R. Gr.* p. 53 (trad. p. 161).

⁷⁰ *Ez.* (1830) § 63.

teza y de la verdad, diferencia que es el ser (verdadero, esencial) de la certeza, y de la identidad del saber y de lo que no es más que su contenido, identidad que es el ser (no verdadero, fenoménico) de la certeza⁷¹: «lo que se cree está en la conciencia como algo *cierto* (*als etwas Gewisses*) que por consiguiente se (*lo*) sabe (*man es also weiß*)»⁷².

Sólo por tanto a través de la recuperación de la diferencia entre Yo y ser, la identidad entre estas *dos maneras de ser* que es la certeza, y que en este sentido es el terreno del sentimiento, podrá emerger de esta mera fusión, en una individualidad intangible, un yo aislado. Se trata de no caer fijados en el sentimiento indiferente⁷³ respecto del contenido —siendo éste por ello contingente— en el sentimiento que concierne a la forma de la fe subjetiva; no quedar prendados por *la certeza que se tiene*. Para ello habrá de atenderse a la representación que concierne al contenido, a lo que es objetivo: *lo que se tiene en la certeza —su Inhalt—*.

De aquí que si en Jacobi se posee la certeza sin intuición sensible y sin recordar la necesidad del contenido, se subraya la actitud subjetiva del pensamiento, el momento de libertad, que para ser concreta no podrá quedarse en la mera identidad aseverada: separar lo universal de lo particular» es acceder (*fortgehen*) a una identidad vacía»⁷⁴.

5. *El intuir en la indiferencia del comienzo*

El restablecimiento del principio de identidad de la mano de Schelling incorpora el propósito de Jacobi, buscando de modo efectivo la superación de la escisión que se concreta en escisiones: entendimiento y razón, certeza y verdad, inmediatez y mediación, intuición y pensamiento. La subjetividad fichteana de la forma infinita habrá de unirse a la objetividad y a la sustancialidad y ello sólo será posible si la filosofía deviene *sistema*, confirmando su necesidad⁷⁵.

Encontramos ya en estas consideraciones elementos suficientes para subrayar hasta qué punto Hegel hallará en el quehacer schellingniano un

⁷¹ BOURGEOIS, B., nota al § 63 de la Enciclopedia, en la traducción francesa de la parte correspondiente a «La Ciencia de la Lógica», ed. Vrin, París, 1979, pp. 324-325.

⁷² *Ez.* (1830) § 63.

⁷³ El sentimiento no viene sino a apoyar el saber inmediato, recibiendo el rango de fundamento de aquél. Se sitúa sin embargo en el mismo nivel incompetente en cuanto forma, capaz de cualquier contenido pero en el que éste es puesto de modo fortuito. *V. Ph. R.*, Gr. 46-47 y 58-69 (trad. pp. 157-158 y 165-172).

⁷⁴ *Glauben und Wissen*, G. W. 4, p. 375, 3 ss.

⁷⁵ «Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*» (*Differenz*, G. W. 4, p. 12, 26). Si la escisión es la fuente y el origen de la necesidad de la filosofía, Schelling hallará la clave en el principio de identidad como principio absoluto de *todo* su sistema («Das Princip der Identität ist absolutes Princip *des ganzen Schelling's Systems*»: *ibidem*, p. 63, 7), para tratar de superar la escisión que tanto la filosofía de Fichte como la de Jacobi esconden (*V. G. Ph.* III, p. 423, trad. p. 489).

proceder efectivo que sin embargo verá comprometida dicha efectividad en los límites mismos del principio de identidad que proclama⁷⁶. No se dará una verdadera identidad de los términos ni oposición de ellos si no constituyen ambos un sujeto-objeto (*beyde ein Subjektobjekt*). De lo contrario, la oposición es ideal (*ideell*) y el principio de identidad formal (*formal*). Con una identidad formal (*formal*) y una oposición ideal (*ideell*), ninguna otra síntesis es posible salvo una síntesis incompleta (*unvollständigkeit*)⁷⁷. Y es así como Hegel presentaba la filosofía de Fichte, dado que la identidad del Yo del no-Yo, de la conciencia y de la naturaleza, era *cuantitativa* y la diferencia *cualitativa*, puesto que la relación del sujeto al objeto no estaba plenamente objetivada.

Sin embargo, en el caso de Schelling, la identidad será *cualitativa* (Conciencia y Naturaleza no difieren sino en grado) y la diferencia *cuantitativa*, lo que a través de la superación de la cantidad restablece la cualidad única de lo absoluto en sí: «si la oposición es real (*reell*), la diferencia no es sino cuantitativa, el principio es ideal (*ideell*) y real (*reell*) al mismo tiempo; es la única cualidad»⁷⁸. Con ello lo absoluto no será *quantum* sino totalidad.

Desde esta perspectiva Schelling cumplimenta de hecho el quehacer de Fichte. Sin embargo tanto uno como otro, a los ojos de Hegel, establecen como principio absoluto, como único fundamento real de la filosofía «la intuición intelectual (*die intellektuelle Anschauung*) o en lenguaje de reflexión, la identidad del sujeto y del objeto» que es en la reflexión filosófica «intuición trascendental (*transcendentale Anschauung*); ello precisamente en la medida en que aquella intuición intelectual se constituye en «objeto de la reflexión» y es como tal especulación⁷⁹.

Reconocer que la intuición trascendental llega a la conciencia mediante la libre abstracción de toda multiplicidad de la conciencia empírica y que aquella había de hacer asimismo abstracción de este término subje-

⁷⁶ Vacua identidad, expresión de una vacua tautología.

La inconsistencia del principio de identidad se basa en su desatención a la diferencia que asimismo es y a la experiencia que proclama como su fundamento. En realidad, lo que se presenta en cada experiencia es la identidad en unión con la diferencia. W. L., G. W., 11, p. 262, 16 ss. (trad. II, p. 39).

⁷⁷ *Differenz*, G. W., 4, p. 66, 28-32.

La presencia de dos pares de calificativos, *formell-formal*, e *ideell-ideal*, podría leerse así: *ideell* haría referencia a la reflexión, a la abstracción pura, e *ideal* a la especulación viva. A su vez, *formal* sería sinónimo de «categorial», de lo que llama un contenido, mientras que *formell* excluiría más bien dicho contenido. (MÉRY M., *Hegel. Premières Publications*, 4.ª ed. Ophrys, Paris, 1975, cfr. p. 183).

⁷⁸ *Differenz*, G. W., 4, p. 66, 33-36.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 76, 38-77, 5.

Esta coincidencia no impide a Hegel recordar que en Fichte lo absoluto es subjetivo, bajo la forma del conocer, mientras que en Schelling es objetivo, bajo la forma del ser. Mientras que en una ciencia el conocimiento representa la materia y el ser la forma, en otra, el ser la materia y el conocimiento la forma. *Ibidem*, p. 74, 10-15.

tivo, es tanto como afirmar que no será sino identidad absoluta, intuición trascendental pura. Los términos de la reflexión, sujeto y objeto, opuestos en la reflexión especulativa serán ya intuición trascendental subjetiva e intuición trascendental objetiva: Yo y Naturaleza —manifestaciones supremas de la Razón absoluta que se capta intuitivamente. En esta antinomia —producto de la simple reflexión— entre conciencia pura y conciencia empírica, en su contradicción absoluta, habrá de reconocerse que el ser de ambos términos es al mismo tiempo (*zugleich*) pero pasa por un poner en el que quedan ambos anonadados (*beydes vernichtet ist*)⁸⁰.

La intuición de lo absoluto o de la verdad se muestra por tanto aquí como síntesis de la intuición trascendental subjetiva y de la intuición trascendental objetiva, con lo que la ciencia de lo absoluto es la ciencia de la identidad construyéndose en totalidad. El quehacer de Fichte se muestra unilateral, incompleto, pero auténtico. Schelling restablece su alcance total⁸¹.

Este reconocimiento hegeliano de tal restablecimiento, especialmente perfilado en la *Differenz*, no impedirá que sea el propio Hegel quien se aleje en alguna manera, distanciándose de sus posiciones iniciales de Jena, en el distanciarse de las de Schelling. La caracterización de la actitud de éste frente a la de Fichte, en términos de *cualidad* y *cantidad*, reclamando para su diferencia un carácter cuantitativo frente al cualitativo de aquél, no viene sino a mostrar que aún tal diferencia es en exceso indiferente. El no reconocimiento de la cualidad y la cantidad, de la prioridad lógica de aquella en la *Wissenschaft der Logik*⁸², oscurece la totalidad que aquí se preconiza, cerrando las vías a la efectiva unidad, capaz de sostenerse en la identidad y la diferencia.

La atención de Schelling a la génesis de la intuición, concreta ésta en

⁸⁰ *Ibidem*, cfr. p. 77, 5-26.

Un saber puro, si tiene el sentido de un saber sin intuición, es el anonadamiento de los opuestos en la contradicción y una intuición sin síntesis de los opuestos es empírica, dada e inconsciente. El saber trascendental unificará ambos, reflexión e intuición, siendo a la vez concepto y ser. La identidad del elemento subjetivo y el elemento objetivo, separados en la intuición empírica, entra en la conciencia por el hecho de que la intuición devenga trascendental. Será la producción de la conciencia de esta identidad la que define la especulación y «porque idealidad y realidad en ella es sólo Uno (*in ihr Eins ist*), es intuición». *Ibidem*, cfr. pp. 27, 20-28, 35.

⁸¹ Mediante el término «*intellektuelle Anschauung*» Schelling piensa como inseparables tanto la mirada sobre los individuos concretos como la actividad intelectual que a su vez se despierta. Sin embargo, el acento sobre el aspecto intelectual de la intuición captará el arquetipo en su pureza, utilizando en algún sentido (posteriormente será «reconociendo») las existencias empíricas como materia de esta actividad cognoscente que sería la forma. FLEISCHMANN, M. E., *Science et Intuition dans la Naturphilosophie de Schelling*, en *Actualité de Schelling*, Vrin, Paris, 1979, pp. 49-74, cfr. p. 59.

⁸² «Esta unidad *inmediata* de lo cualitativo consigo en la que el ser otro es retomado en sí y en la que la determinidad es, por ello, indiferente, la cualidad asumida, es la *cantidad*». W. L., G. W. 11. p. 108, 31-33.

una autointuición. la intuición de nuestro Yo como fuente de todo conocimiento de lo suprasensible. De ahí que haya llegado a hablarse⁸³ de una *pre-intuición*, de un *pre-sentido*, dado que en la intuición intelectual lo que conocemos es un sujeto no sometido a las influencias de lo que aparece, de lo finito: un Yo considerado absoluto, intemporal e ilimitado en su actividad. Ello no parece posible sino como inconsciencia, dado que «la conciencia no surge sino como consecuencia de este regreso sobre sí de la actividad del sujeto» y en esa medida no cabe ser reducida ni referida al tiempo y al espacio⁸⁴. Intentar aprehender lo absoluto es tanto como reconocer que la filosofía que aspire a ello no puede pretender ser conocimiento, dado que en lo absoluto mismo se reúnen en la *indiferencia* sujeto y objeto: indiferencia que pasa por la *absorción* que el sujeto hace en sí de lo absoluto o por la *desaparición* del sujeto por el objeto.

Hegel valora positivamente el esfuerzo intelectual de Schelling al separarse de la conciencia representativa ordinaria y de su modo de reflexión, a través de la consideración de lo concreto bajo esta forma del saber de lo absoluto, bajo la forma de la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo. Con ello destaca su reconocimiento de que «lo concreto es, por naturaleza, algo especulativo». Subraya sin embargo que «la dificultad residirá en que lo que se contiene en lo concreto se piense de modo concreto en cuanto a sus determinaciones diferenciadas»⁸⁵.

El hecho de que el contenido absoluto se dé en esta separación de lo infinito y lo finito, la causa y el efecto, lo positivo y lo negativo, no impide que Hegel estime que *esta identidad es sólo relativa*, dado que «la disolución del antagonismo entre las dos tendencias del Yo hacia sí y hacia el exterior es, en el progreso infinito, una disolución puramente aparente». Precisamente la intuición intelectual de Schelling no será sino «la unidad absoluta de contradicciones» (*die absolute Einheit der Widersprüche*)⁸⁶, unidad

⁸³ Incluso se destacaría una suerte de decisión *de antemano*. A partir de que Yo es la realidad en la autointuición de nuestro Yo puro, estamos ante lo que es; enfrente está todo lo que me *aparece*. La decisión es afirmarse o anularse. Objetivar la intuición intelectual sería confundir la contemplación de este Yo con la de un objeto exterior: cosificar la autointuición. Cfr VILLACAÑAS, J. L.; RAMOS VALERA, M. o. c., pp. 62-68.

⁸⁴ «Esta intuición intelectual entra en juego allí donde dejamos de ser objeto para nosotros mismos, allí donde reflejándose sobre sí mismo, el yo que intuye es idéntico a lo intuido. En este momento de intuición, desaparecen para nosotros el tiempo y la duración. Nosotros no estamos en el tiempo sino que él, o mejor, la eternidad pura está en nosotros. Nosotros no estamos en la intuición del mundo objetivo, sino que éste ha desaparecido en la intuición».

Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, SCHELLINGS WERKE, M., M. Schröter, Erster Band Jugendschriften, 1793-1798, München 1927, pp. 205-267. Cfr. Brief 8.º (trad. ed. Gules, Valencia, o. c., pp. 119-128, cfr. p. 122).

Si en Hegel el concepto borra (*tilgt*) el tiempo (*Ph. G.*, G. W. 9, pp. 7 y ss. —trad. p. 468) lo hace en la medida en que no es efectivo el concepto en el tiempo sino el tiempo en el concepto, confirmando de hecho la realidad concreta. Así, «el concepto asume (*aufhebt*) su forma de tiempo» (*Zeitform*).

⁸⁵ *V. G. Ph.*, III, p. 429 (trad. p. 493).

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 431 y 432 (trad. pp. 494 y 495).

que se mostrará inefectiva no ya en la resolución de ellas cuanto en su asunción como tales, que será lo que impedirá aquélla se efectúe.

Si lo absoluto es la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, sólo es relativa identidad. Dado que se trata de la *indiferencia absoluta* de lo real y lo ideal, de la forma y la esencia, de lo general y lo particular, «en esta identidad de ambos, no se da ni lo uno ni lo otro»⁸⁷. Así la identidad se limita a plasmarse en la representación simple de una unidad⁸⁸.

La intuición intelectual, como acto de la conciencia pura de sí mismo, como saber que produce su objeto, hace que lo intuido no se dé como necesario. Aquélla no pasa de ser lo postulado, «un oráculo al que hay que someterse». Desaparece así la posibilidad de probar algo, de hacerlo comprensible. El principio carece por tanto de la forma de la necesidad, siendo sólo una verdad inmediata verificada someramente por medio de la intuición intelectual. Y aquí reside para Hegel, el defecto de la filosofía de Schelling en que «el punto de la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo es presupuesto» y esta Identidad absoluta puesta, sin pararse a demostrar que esto es lo verdadero»⁸⁹. La carencia de un estudio de lo subjetivo y objetivo, lo finito y lo infinito en sus determinaciones lógicas, impedirá reconocer lo uno en lo otro, *acallando* con la unidad impuesta, la verdad de su unilateralidad que *se dirá*, poniéndose de manifiesto, como la verdad en su unidad.

La oposición no será por ello *esencial*. La postulación de esta totalidad con la forma infinita y esta «unidad absoluta con el objeto del conocimiento» hace que «esta intuición, aunque sea el conocer mismo, no es todavía nada conocido»; es «lo no mediado», «lo inmediato», «algo que se puede tener y puede también no tenerse». «Su contenido no es ya lo indeterminado»⁹⁰. Para Schelling todo el saber cobra vida «a partir de una experiencia *inmediata*», «autoproducida e independiente de cualquier casualidad objetiva». Intuición y experiencia animan y vivifican el sistema⁹¹.

⁸⁷ «... in der Identität beider ist weder das eine noch das andere» V. G. Ph., III, p. 434 (trad. III, p. 496).

⁸⁸ Ello no obsta para que Hegel reconozca que esta identidad sea concreta y no abstracta, ni secca ni vacía. No se trata de una mera identidad lógica, en la que la diferencia queda afuera. En este caso, tanto la subjetividad como la objetividad se contienen en ella, alzadas como ideales. Cfr. *ibidem*, p. 434 (trad. p. 496-497).

⁸⁹ *Ibidem*, p. 435 (trad. p. 497).

Sin embargo, la sugerente consideración schellingniana de que la intuición intelectual convertida en objetiva es una intuición sensible objetiva, que consagra al *arte* como objetividad de la intuición intelectual, confirmando a la imaginación como la suprema identidad de lo subjetivo y objetivo, *da que pensar* no sólo a Hegel —la Idea no puede ser expresada en verdad de ese modo— sino obviamente asimismo a Nietzsche —el arte desgarrar el tejido de los conceptos— (Cfr. p. e. *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralische Sinne*. Sämtliche Werke, Colli-Montinari, I, pp. 873-890. Cfr. pp. 879-880 (trad. Rev. Teorema, 1980, p. 8).

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 428-429 (trad. p. 492 y ss).

⁹¹ *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, SCHELLINGS WERKE, o. c., I, Brief 8.^a (trad. p. 122).

Hegel, a pesar del reconocimiento a Schelling, —reconocimiento en el que, de algún modo, él mismo se reconoce—, no puede quedar satisfecho por ninguno de los dos aspectos señalados, que vienen a sintetizar su distancia respecto de sus planteamientos. Aunque el contenido de la intuición intelectual «considera» lo concreto, no lo hace suficientemente, y en esa medida su *desconsideración es total*. Ello se muestra, por un lado, en que la identidad absoluta que se preconiza, al no reconocer la diferencia efectiva que es, deja de ser concreta para mostrarse como indiferencia. Por otro, la identificación de experiencia e inmediatez que la intuición postula inicialmente, no se sostiene en el quehacer (se) de la experiencia como movimiento (*Bewegung*). La desconsideración lo es, por tanto, de lo absoluto mismo en su *autodiferenciarse y autoconfigurarse* en las manifestaciones de lo real.

Ello implica conceder a lo absoluto la capacidad de hacerse presente, hasta el punto de ser considerado como tal absoluto por este «hacerse presente» que le constituye. Resulta inadecuado por tanto para Hegel, la impaciencia de pretender que «lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido», que lleven la voz cantante y sean expresados no su concepto sino su sentimiento y su intuición⁹². Este modo de expresar supone decir algo efectivamente ya constituido que aguarda (*pre-supuesto*) ser dicho, no ya para ser en verdad concreto —esto es concepto— sino para hacerse *denotar*. Tal decir no es un decir(se) y en esa medida nada dice. Filosofar sería acoger pasivamente el objeto ya constituido del saber⁹³. De hecho se desvanecería agotando su contenido en el puro presentarse inmediatamente.

Fundamentalmente, en este caso, tal actitud conllevaría olvidar que «lo absoluto... es esencialmente resultado» y sólo por medio de su desarrollo y de su fin (*Ende*) es real (*wirklich*), «sólo pues al final (*am Ende*) es lo que es en verdad y en esto consiste su naturaleza, en ser real (*wirkliches*), sujeto o devenir de sí mismo»⁹⁴. Pero reconocer que algo se *expone* en la presentación de lo absoluto, es asumir el riesgo y el dolor de lo negativo que media lo absoluto en el acaecer de lo contingente. El desarrollo no es un mero despliegue.

La intuición ignora lo absoluto como sujeto, la liberación de la sus-

⁹² *Ph. G. Vorrede*, p. 12, 14-16 y p. 13, 6-7 (trad. p. 10). Una atenta lectura del Prólogo de la Fenomenología sería suficiente para marcar la posición de Hegel respecto de la intuición. Hegel insiste en que es aquel fatuo «sentido común» quien apela al sentimiento, rompiendo la posibilidad de comunicación y pisoteando la raíz de la humanidad. De ahí que califique de «antihumano» y «animal» a lo que quiera mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste. *Ph. G.*, p. 47, 35-38, 4 (trad. p. 46).

⁹³ Hegel califica este procedimiento de «cómodo» y muestra —refiriéndose a Reinhold— que la unificación de la reflexión y de lo absoluto en el saber se produce siguiendo el ideal de una utopía filosófica: «lo absoluto tomado en sí mismo se elabora ya en objeto verdadero y conocido, y se da por entero en degustación a la pasividad del pensar, que no tiene necesidad sino de abrir la boca». *Differenz*, p. 85, 30-86, 2.

⁹⁴ *Ph. G. Vorrede*, p. 19, 13-15 (trad. p. 16).

tancia en la conciencia de sí misma. Así, queriendo retener lo absoluto, impidiendo su capacidad de perderse, no permitiendo su *exponerse* en su despliegue, lo absoluto carece de la fuerza del espíritu⁹⁵. Aquella profundidad, *detenida*, se revela en su despliegue como vacía. Lo absoluto *retenido* no será, en verdad, sujeto libre.

Hegel reitera con ello lo inadecuado de un absoluto que sólo fuera comienzo o principio, con lo que no pasaría de ser un universal abstracto y no concreto, o un mero fin, por tanto inmóvil. Lo *absoluto* —*resultado* sigue siendo efectivamente real gracias al *absoluto proceso* que late concretamente en él. No hay por ello ningún pasado al margen, ni futuro más allá. De ahí que se trate de «engendrar su exposición» (*seine Darstellung hervorzubringen*)⁹⁶. Precisamente la intuición schellingniana no es capaz de exponerse como contenido en el presentar de sus lados, que han quedado anonadados en la indiferencia. Al disolver lo diferenciado y lo determinado, reprime a su vez el concepto que diferencia, «haciendo pasar esta monotonía y esta universalidad abstracta como lo absoluto»⁹⁷.

En la represión del concepto diferenciador, la unidad no pasa de ser una representación, una noche⁹⁸, con lo que lo absoluto no es aquí considerado como sujeto; sujeto que, en el ponerse a sí mismo, es su propio devenir, la efectividad absoluta. No se ha superado por tanto aquel abismo sombrío, informe, de la sustancia espinozista, que engullía en él todo contenido determinado, como siendo originariamente nada y no produciendo nada que tuviera en sí una consistencia positiva⁹⁹. La indiferencia

⁹⁵ «La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización (*Äusserung*), su profundidad solamente tan profunda como la medida en el que el espíritu en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse». *Ph. G.*, p. 14, 12-14 (trad. p. 11).

Y aún más, dicha fuerza posibilitará el permanecer igual (*gleich*) a sí mismo del espíritu en su enajenación (*Entäusserung*). *Ibidem* 431, 29-30.

⁹⁶ Vorrede, p. 10-12 (trad. p. 9). La *Darstellung* unifica (*vereinigt*) y combina lo difícil, que es «enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia, con algo más difícil, que es «aceptarlo» (*es zu fassen*).

Lo absoluto por tanto no ha preexistido a su propia aparición bajo la forma de una esencia que estaría detrás de la apariencia, enteramente constituido (HYPPOLITE, J., *Logique et existence*, P.U.F., París, 1961, 250 p., pp. 78-89). Entre otras razones porque, para Hegel, la esencia se agota en su aparecer y no es nada radicalmente diferente ni más *profundo* que dicho aparecer. *W. L.* 1 (1813) *G. W.* 11, p. 323, 3 (trad. p. 421).

⁹⁷ *Ph. G.*, Vorrede, cfr. pp. 13, 3; 17, 19-20 y 17, 12-13 (trad. pp. 10 y 14).

⁹⁸ Al «hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que todos los gatos son pardos», «allí todo es uno». *Ibidem*, p. 17, 27-29 y 17, 25 (trad. p. 15).

⁹⁹ *Anm.* § 51 *Ez.* (1830).

El joven Schelling identifica precisamente el Yo absoluto de Fichte con la sustancia de Spinoza. El propio Hegel muestra en sus primeros escritos una tendencia a la concepción de lo absoluto como una Substancia. Cfr. DÜSING, K., *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*, Hegel-Studien, Beiheft 20, 1977, pp. 25-44. Cfr. pp. 34-35.

En última instancia, el espíritu absoluto mismo, en tanto que absoluta subjetividad, se mostrará como verdad de la sustancia —de la sustancia única— y el verdadero fundamento. (LUGARINI, L., *Substance et reflexion dans la Logique et Metaphysique hegelienne d'Jena*, en Hegel in Jena, o. c., pp. 139-155. Cfr. p. 155.

se identifica por tanto con un negar que no niega de modo determinado y que, en esa medida, nada niega.

La *Darstellung* patentiza que el espíritu no se ha mostrado ante nosotros» como «el mero hundimiento (*Versenkung*) de la autoconciencia en la sustancia y en el no ser de su diferencia» que Schelling proponía y que acabó siendo la noche «en la que no era posible concebir nada preciso»; «ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad», que en Fichte no pasaba de ser sino la expresión de un pensamiento unificante¹⁰⁰. La intuición no presenta (*darstellt*) en este sentido nada concreto, recayendo de nuevo en la simplicidad inerte.

Algo se presenta sin embargo en este no presentar: «la realidad misma de un modo irreal» (*die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche darstellt*)¹⁰¹. Se pone así el movimiento del ponerse en el que nada concreto se pone, con lo que lo absoluto no deviene otro consigo mismo. Al no desdoblarse, no se contrapone y nada se restaura. Ni siquiera el Yo lo es tal para sí. Pero esta lectura de la propia inmediatez a lo ojos de la *Darstellung* es una lectura de la inmediatez como movimiento. Su bella armonía y su bello equilibrio «tiene la contradictoria significación de ser la quietud inconsciente de la naturaleza y la inquietud autoconsciente del espíritu»¹⁰².

Es la propia *Darstellung* la que presenta la inmediatez como un momento, y la intuición de lo inmediato como horror de la mediación¹⁰³. Será suficiente con atender dicho momento como tránsito para que algo otro devenga susceptible de ser reabsorbido. No se trata de un mero diferenciar sino de que en su devenir, cada lado exprese al otro, a fin de que se produzca un auténtico retorno a la inmediatez. Esta, que creía ser un mero inicio, se mostrará como resultado de la Fenomenología: el inmediato pensar auto-experimentando en su curso.

Sólo a través de esta negación de sí, la inmediatez se hace y prueba como realmente inmediata. Al recapitular, se niega como inmediatez primera y es presupuesta en cuanto retorno: es inmediatez devenida.

El distanciamiento hegeliano de la intuición lo es concretamente respecto de un inmediato conocimiento de lo absoluto como fundamento de la posibilidad de la filosofía, dado que ello ignoraría la paradójica identidad del punto de partida y su presuposición, esto es, la relación de igualdad negativa del ser consigo mismo. Lo inmediato o el ser, no es sino esta igualdad, la negación negada. «Esta igualdad consigo o inmediatez es, por consiguiente, no algo primero, a partir de lo cual se comience y que traspase a su negación, no es tampoco un sustrato que-es, que se mueva a través de la reflexión, sino que la intermediación es únicamente este movimien-

¹⁰⁰ Cfr. *Ph.G.*, p. 431, 13-15 (trad. p. 470).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 18, 16 (trad. p. 15).

¹⁰² *Ibidem*, p. 260, 13-15 (trad. p. 282).

¹⁰³ *Ibidem*, cfr. p. 19, 18-27.

to mismo»¹⁰⁴. Cabe sin embargo preguntarse hasta qué punto la *Darstellung* no viene posibilitada sino por la propia intuición, como regreso de la re-flexión, potenciando no sólo que *ser* consista en ser concebido, sino que el concepto al fin, sea. Si en el puro ser no hay nada que intuir, sin embargo, *este ser, como comienzo de la Lógica, es el intuir mismo*¹⁰⁵.

Tal es lo que la intuición intelectual dice: el mero intuir. Sus novedades¹⁰⁶ nos sitúan no ante algo concreto que sirve de resultado sino que se muestran, en su movimiento, como simple inmediatez, de la que parte el movimiento mismo: sirve de inicio. La intuición intelectual, en esta medida, expresa un concreto que contiene en sí diferentes determinaciones¹⁰⁷. Dicha intuición presenta ya en el *comenzar*, en una de tales determinaciones, el avanzar hacia la otra y el retornar a aquélla. En este sentido la intuición intelectual deviene en el saber determinación pura, simple, comienzo vacío de la filosofía. Esto es lo que *concretamente* la intuición intelectual enuncia: el acto mismo de enunciar.

6. La intuición que se hace signo

A través de la lectura crítica de la tradición filosófica hemos *accedido* de la mano de Hegel al *comienzo* mismo de la ciencia¹⁰⁸. No sólo la intuición intelectual es el resultado de dicha lectura, y en tanto que «lo que es primero», en esta inmediatez pura es *Ser*, sino que inversamente el *puro ser* no es un mero ser abstracto. Contiene en sí la mediación y por tanto es puro pensar o intuir¹⁰⁹.

Esta lectura nos ha conducido así a una definición (*Definition*) de lo absoluto: el Ser mismo. Pero en la medida en que se trata de una definición permanecemos en el ámbito representativo, con lo que, si bien en la forma del pensar, aquél no pasa de ser «un pensamiento mentado» (*ein*

¹⁰⁴ W. L. I (1813) pp. 249, 35-250, 2 (trad. p. 350).

¹⁰⁵ Hegel destaca que «—si cabe hablar aquí de intuir—, es sólo ese puro vacío intuir mismo» (*es ist nur diß reine, leere Anschauen selbst*) (W. L. I, 44, 3-4).

¹⁰⁶ Ph. G. 41, 15. Tales novedades, aseveradas y contadas, son «sacadas del cofre del interno intuir divino» Ph. G., 41, 15 (trad. p. 38).

¹⁰⁷ W. L. G. W., pp. 39, 34-40, 25. No se tratará de desplegar aquello supuestamente presente como interior en la intuición intelectual sino de hacerse cargo del *Dasein* que el interior tiene en el saber.

En esta medida, aunque el contenido del comienzo es algo inmediato, tiene el sentido y la forma de una *universalidad abstracta*. No es por tanto «un inmediato de la intuición sensible o de la representación sino del pensar, que a causa de su inmediatez, puede llamarse también un *intuir interior*, suprasensible» W. L., G. W. 12, p. 239, 21-24 (trad. II, p. 563-564).

¹⁰⁸ Esta es una de las posibles introducciones en su filosofía, sin necesidad de quedar condicionados y fijados por presupuestos. LABARRIERE, P. J., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, ed. Aubier-Montaigne, París, 1979, 288 p. cfr. pp. 47-52.

¹⁰⁹ Cfr. Ez. (1830) § 86.

gemeinter Gedanke), un sustrato indeterminado para sí mismo»¹¹⁰. Sin embargo algo se *dice* en esa definición.

Efectivamente, Hegel destaca que en realidad para entrar en la filosofía no se precisan especiales preparaciones ni reflexiones; que es suficiente para comenzar con que sea el ser y nada más¹¹¹. Pero, lejos de toda ingenuidad, el puro ser, en tanto que saber abismado hasta el extremo de su unión con el objeto¹¹² nos recuerda que si bien en la intuición nada queda por saber —el saber inmediato ha desaparecido en esta unidad— en verdad, todo queda por hacer.

El comienzo como comienzo absoluto pasa por el reconocimiento de que sólo como pensar puro o intuir está dado el ser puro *como comienzo*¹¹³. Este darse *como comienzo* es ya una determinación concreta. De ahí que la inmediatez verificada sea nada menos que la creación de un mundo (*die Schöpfung einer Welt*). Toda la Lógica hegeliana no será sino este proceso del ser inmediato, sin contenido, al ser plenamente cumplido, que confirma a la inmediatez como comienzo.

Si la Fenomenología en cuanto saber del puro saber es la liberación de la fijación en una posición meramente individual, la lectura de la tradición filosófica nos ha permitido acceder a la determinación pura del carácter absoluto de la subjetividad. Tal carácter queda puesto como expresión absoluta de la falta de presupuesto. La «intuición» subraya por tanto ahora el *mero movimiento del pensar*, el comienzo en absoluto, el ponerse manos a la obra de la determinación en general¹¹⁴: en este sentido, es el *intuir*.

Tal *intuir* en Hegel no dice *nada* determinado, y en tanto que el ser es lo *indecible*¹¹⁵ su carácter es poco concreto. Su silencio, sin embargo, al negar toda determinación ulterior *pre-dice* así a estas determinaciones, *dándolas* al decir mismo.

Habremos de considerar por tanto ahora esta presencia de la intuición

¹¹⁰ Cfr. *Ez* (1830) § 85. El intuir es asimismo un pensamiento vislumbrado: un puro pensar.

¹¹¹ *Es liegt in der Natur des Anfangs selbst, daß er das Seyn sey und sonst nichts* (*W. L. I* (1812), p. 36, 8-9) «es de la naturaleza del comienzo mismo, que sea el ser y nada más».

Se ha subrayado en este sentido que Hegel se limita a presentar como inicio de su Lógica la verdad del pensar de su propio tiempo. Cfr. SIMÓN, J., *Die Kategorien in «gewöhnlichen» und im «Spekulativen» Satz*, *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 3 (1970) pp. 9-37 (trad. como apéndice en *El problema del lenguaje en Hegel, o. c.*, pp. 241-267).

¹¹² *Ibidem*, cfr. pp. 36, 20-23.

¹¹³ «*Es ist nichts vorhanden, als das reine Seyn als Anfang. In dieser Bestimmung: als Anfang, ist die reine Unmittelbarkeit etwas concreteres...*» (*Ibidem*, p. 36, 25-27): «Nada esta presente (dado) sino el puro ser como comienzo. En esta determinación: *como comienzo* es la pura inmediatez algo concreto...»

¹¹⁴ SIMÓN, J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, W. Kohlhammer GmbH., 1966, 207 p., cfr. pp. 183-184 (trad. ed. Taurus 1982, 275 p., cfr. p. 217).

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 183 y *Ez* (1830) § 89.

No se puede ser lo dicho, ni ser dicho, sin devenir esencia.

en el configurarse del lenguaje que aparece como *Daseyn* de la esencia. De aquí que ello pase por una *lectura sencial* de aquel pre-decir de la intuición, esto es, por una atención a lo que *se dice* en eso que de inmediato resultaba indecible, a fin de reconocer aquel silencio como lenguaje.

Ya en la *Filosofía del Espíritu* de Jena se destaca hasta qué punto «saber acerca de algo que es» (*Wissen eines Seyenden*) es «la esencia de la intuición», con lo que la superación de aquel silencio de lo inmediato es la toma de distancia de lo que el propio espíritu inmediatamente es. Para ello basta con «considerar en él el movimiento», que es tanto como poner (*setzen*) lo que es como lo que es¹¹⁶.

Esta actividad no es, en definitiva, sino la del concepto en su alcanzarse y comprenderse a sí mismo, en un proceso de auténtica liberación (*Befreiung*). Las llamadas facultades del espíritu vendrán así a expresar éste su progresar que es desarrollo (*das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung*) y por tanto han de ser consideradas como grados de esta liberación¹¹⁷.

Se tratará por tanto de *reconocer y retomar* lo sensible en su verdad en el puro saber al que la Fenomenología accede, a fin de recordar no ya sólo en este puro ser la realización del ser de la certeza sensible, sino a través de la interiorización en ésta, *desplegar* aquél. El intuir al que hemos accedido *dirá*, en la intemporalidad de la esencia, la verdad de la intuición sensible roída por la inquietud del tiempo: sensación que será imaginación y recuerdo. Y será la imaginación como poder de producir signos la que articulará todo el campo sensorial. Sin embargo, hasta que no se produzca la *vuelta al ser* en la que la interioridad del yo se ponga como objeto, no estaremos ante el verdadero ser del Espíritu¹¹⁸.

¹¹⁶ *Philosophie des Geistes*, JENAER SYSTEMENTWÜRFE III, G. W., 8, p. 185, 10-15 (trad. en *Filosofía Real*, por J. M. Ripalda, F. C. E., 1984, p. 153).

La sugerente traducción de *setzen* por *sentar*, destacaría aquí el hecho de que la consideración del movimiento, esto es la atención a la esencia de la intuición, pasa por un *sentar* el ser en su verdad: sentarlo como lo que es.

¹¹⁷ *Ez.* (1830) §§ 441 y 442.

Este proceso de liberación del espíritu logra su pleno contenido en la idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe, esto es, en la idea que queda *convalidada* por el contenido concreto como su realidad. Si la ciencia es vuelta a su comienzo, la logicidad es su resultado como espiritualidad. En este sentido la Lógica se reconoce como Espíritu en la asunción de la Naturaleza, en la asunción de la lógica de la Naturaleza.

Si el simple ser de la idea es el resultado de la Lógica, su presentación sistemática, tal idea, considerada según esta unidad consigo, es intuir y la idea que intuye es la Naturaleza (*Ez.* (1830) § 224); el intuir que intuye. Se libera así dicha idea de su unilateralidad, dejando salir de sí el momento de la particularidad. Pero para Hegel será preciso que el espíritu se cleve a su puro principio como su elemento.

El proceso de la intuición hacia el pensamiento, que culminará en el espíritu libre (*Ez.* (1830) § 481), re-produce aquel silogismo a nivel del espíritu teórico. De ahí que aquella intuición haya de reconocerse y recordarse en y como representación para devenir pensamiento que conoce tal intuición como suya propia.

¹¹⁸ Dicha vuelta al ser es precisamente el *lenguaje* como la *fuerza* de poner nombre. Por

Dado que en Hegel la forma no es sino automovimiento del contenido, al conocer se conoce y el concepto de conocimiento se muestra a su vez como el conocimiento mismo. La *inteligencia (Intelligenz)* así se cumple como tal en tanto en cuanto *pone como suyo* lo que encuentra, con lo que sólo da razón de ello en este estar dando razón de sí. Se precisa por tanto de esta actuación de la inteligencia, auténtica actividad realizadora (*realisierenden Tätigkeit*) en la que cobran su efectiva dimensión el intuir, el representar... etc., cuya verdad vendrá dada por su consideración no aislada sino como momentos del conocer mismo¹¹⁹.

La intuición (*Anschauung*) debe entenderse aquí como unidad de la percepción del objeto y de la actividad misma del percibir. Con todo, en la intuición la inteligencia se determina a sí misma al poner frente a su autodeterminación aún formal su interioridad (*Innerlichkeit*), la determinidad del sentimiento (*Gefühlsbestimmtheit*) como algo que, siendo, es *como una negatividad, como el abstracto ser otro de sí mismo*. «La inteligencia determina así el contenido de la sensación como un *ser fuera de sí (als außer sich Seiendes)*; y lo arroja en el espacio y en el tiempo, que son las formas en que ella intuye»¹²⁰.

Pero a su vez la intuición se muestra como la actividad del *experimentar-se* a través del sumergirse en la exterioridad y el recordarse inmediatamente en esta materia exterior de la inteligencia, como «unidad concreta de los dos momentos, esto es, de ser inmediatamente recordada en sí (*in sich erinnert*) en esta materia exterior, y de ser en su recuerdo en sí» (*in ihrer Erinnerung in sich*) sumergida en la exterioridad» (*in das Außersichsein versenkt zu sein*)¹²¹. Así, junto a esta activa interiorización —el momento de la apropiación como suyo— se daría esta *cuasi-escisión* frente a la interioridad, el momento del *cuasi-contenido*, aquél en el que la

medio de éste, el objeto nace como *ser* del Yo. La imaginación sólo dará *una* forma vacía, limitándose a designarla. De ahí que mientras el espíritu es la imaginación en acto de representar, sin embargo, el lenguaje sienta, pone (*setz*) algo que es. Cfr. *Philosophie des Geistes*, G. W. 8, p. 189, 10-13; 190, 1 y 186, 7 (trad. p. 156).

¹¹⁹ Cfr. *Ez.* (1830) § 445.

¹²⁰ *Ez.* (1830) § 448.

Se ha destacado en numerosas ocasiones la dificultad de traducción del término *Anschauung*. Se ha subrayado en este sentido que la solución de hacerlo por *intuición* resulta problemática, dado que en español intuir es percibir lo que no se ve directamente, en tanto que *anschauen* es justamente percibir lo que sí se ve directamente. A. AGUD propone el neologismo *aspección* que se basa en el correlato latino de *an-schauen (ad-spectare)* y que se apoya en el sustantivo de estado *aspecto*. Así se recogería y destacaría *Anschauung* como percibir el aspecto global de las cosas tal como éstas se ofrecen directamente (trad. *Das Problem der Sprache bei Hegel, o. c.*, ed. Taurus, cfr. 12).

Estimamos, con todo, que pese a la pertinencia de destacar lo problemático de la traducción «tradicional», se trata de recuperar precisamente el término *intuición* más allá de la mera intuición pseudo-intelectual, a fin de destacar su quehacer no al margen de lo sensible. Como efectivamente señala A. AGUD no es una mera *Wahrnehmung*.

¹²¹ *Ez.* (1830) § 449.

determinidad del sentimiento espiritual es puesto como simple existente, como una *cuasi-alteridad* abstracta¹²².

Se trata, por tanto, de proyectar este contenido en el espacio y en el tiempo, que son las formas de la actividad intuitiva. Habrá de operarse en cualquier caso, la *reunificación* concreta de estos dos momentos que son la interioridad *cuasi-forma* de la atención y la exterioridad *cuasi-contenido*, en singularidad espacial y temporal: doble movimiento de interiorización en sí mismo de esta materia *cuasi-exterior*, y de inmersión correlativa en la exterioridad en el seno de esta reinteriorización misma.

La intuición en Hegel por ello no nos da inmediatamente paso al pensamiento sino a través de la mediación, término medio que significa la representación entre aquella inteligencia inmediatamente determinada y la inteligencia libre.

El representar en cuanto intuición recordada (*als erinnerte Anschauung*) tiene ya un *objeto*. Algo ha sido sentido en y por el sentimiento y si la intuición es la representación inmediata donde las determinaciones de ese sentimiento han sido transformadas en un objeto separado del sujeto, aquél sin embargo en tanto que es exterioridad es «por un lado, la apacible coexistencia del espacio y por otro, el inquieto devenir en la sucesión del tiempo»¹²³.

Precisamente los grados de la representación harán referencia a actitudes de la inteligencia respecto del contenido, bien mediante el *acordarse*, separándose —absolutamente hablando— del contenido del sentimiento; bien *imaginando* ese contenido a fin de conservarlo sin un objeto, evocándolo y asociándolo libremente; o bien despojándolo de su significación inmediata y otorgándole en la *memoria*, otra significación y otra ilación.

De ahí que la intuición lo sea tal para el sujeto, que al reflejarse en sí mismo y separarse de la objetividad, hace de esa intuición, una imagen (*Bild*). Pero dicha imagen, al ser abstractamente conservada, al ser inconsciente, no destacándose como objeto de la representación, necesitará de una intuición presente para pasar a un estado de recuerdo (*Erinnerung*). Este no es tanto una comparación entre dos intuiciones singulares cuan-

¹²² Cfr. QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Éditions du Seuil, París, 1972, 352 p., p. 162-163.

Si QUELQUEJEU se refiere explícitamente a esta *cuasi-escisión*, *cuasi-contenido* y *cuasi-alteridad*, es a fin de manifestar que el nacimiento de esta *interioridad* que hace surgir una correlativa *exterioridad* no se efectúa sino en la perfecta inmanencia del despliegue espiritual. Encuentra, la sugerencia en el propio Hegel: «la materia recibe del espíritu la determinación racional de ser *lo otro de sí mismo*» (*das Andre seiner selbst*) *Ez.* (1830) § 448 y cfr. §§ 247 y 254.

¹²³ *Philosophische Propädeutik*, *Sämtliche Werke*, vol. III, ed. Gloekner, Jubiläumsausgabe, Fr. Frommann, Stuttgart, 1927, § 136.

De aquí que HEGEL subraye que *espacio* y *tiempo* son el acto abstracto de la intuición, o sus formas universales.

to la subsunción de la intuición singular actualmente presente bajo la intuición ya universalizada, es decir, la representación. Ya no es mero *ser* sino *suponer*: no es un mero *tener* conciencia sino un *ponerse*.

Ahora bien, Hegel subraya expresamente que para intuir un ser singular en el espacio y el tiempo se precisa una *singularización* del continuo positivo de éstos; singularización que es *obra de la imaginación*. Ver algo como distinto de otro, en correlación de anterioridad, de contigüedad o posterioridad con otros, es *introducir* en la simplicidad y la compacidad de la intuición pura un *trabajo de determinación y de relación*, una *Vorstellung* que pone en juego la imaginación. De ahí que la imaginación en general sea representación.

Resulta en esta medida inadecuado considerar que para Hegel la intuición es una coincidencia, ignorando que el tiempo en el que vemos y entendemos los *hic et nunc* es la forma universal de ese movimiento de superación que nos *aleja* desde siempre de la inmediatez y que hace que la coincidencia no se sostenga; movimiento en el que el ser no es ya sino ser superado como tal y asumido. Desde que un *esto* nos aparece, la negatividad está en obra, dado que algo no puede erigirse ante la representación, emerger de la compacidad nocturna, sino en virtud de una potencia de desdoblamiento, de *Entzweiung*, que es posición de sí, obrar, ruptura de la inmediatez. Esto es, según Hegel, la fuerza de la imaginación (*die Einbildungskraft*).

Mediante ese quehacer la inteligencia se recuerda en sí determinada en aquella masa y depósito —de imágenes y representaciones— y en ese grado es fantasía, imaginación que ejerce la actividad *simbolizante, alegorizante o poetizante*¹²⁴. Pero esta imagen producida por la autointuición es aún subjetiva: «el momento del ser falta aún»¹²⁵. A fin de apropiarse esta inmediatez que todavía encuentra en ella, hace falta determinar como existente lo que ahí ha llegado ya al cumplimiento de una intuición concreta de sí, es decir, conferirse a sí misma el ser, la Cosa (*Sache*). A través de ello, la inteligencia se exterioriza mediante una producción intuitiva absolutamente nueva: «*la fantasía que hace signos*» (*Zeichen machende Phantasie*).

Es en dicha actividad de la inteligencia en tanto que fantasía como efectúa la unificación de una representación independiente y de una intuición. Esta constituye una imagen que ha recibido en sí la representación intelectual independiente, configurando sin embargo su alma: es la significación. «Esta intuición (*Anschauung*) es el signo (*Zeichen*)»¹²⁶.

Es ahora la imaginación, por tanto, la que ofrece «un contenido completamente diverso de aquél que tiene por sí: es la *pirámide*, en la cual se

¹²⁴ Ez. (1830) § 456.

¹²⁵ Ez. (1830) § 457.

¹²⁶ Ez. (1830) § 458.

ha puesto y se conserva un alma extranjera» (*fremde*)¹²⁷. No se trata por ello de una mera exteriorización y expresión sino de una auténtica producción de intuición (*Anschauung produzierend*).

De este modo —producción e intuición— el concepto de signo será el lugar de cruzamiento de todos los rasgos contradictorios. Todas las oposiciones de conceptos se *unen*, se *resumen*, y se *penetran* ahí. Todas las contradicciones parecen resolverse en él, pero simultáneamente eso que se anuncia bajo el nombre de signo parece *irreductible o inaccesible* a todas las oposiciones formales de conceptos: siendo *a la vez* lo interior y lo exterior, lo espontáneo y lo receptivo, lo inteligible y lo sensible, lo mismo y lo otro, etc., el signo no es nada de todo esto, *ni esto, ni aquello*, etc.¹²⁸. Hay más *enigma* que símbolo. Ni siquiera lo sensible es lo que parece ser, al negarse a sí en sí mismo y quedar reducido al mínimo de *no contar* ni siquiera para sí. La inteligencia se encuentra por ello en una exterioridad que es integralmente la suya, un ser que permaneciendo por completo como ser es sin embargo su creación, una alienación *de sí misma en sí misma*. No sólo *pone* esta intuición del signo como suya, sino que *se pone* a sí misma en esa intuición, no existiendo sin embargo al margen de ella: es esta *posición*.

7. *Borrar el tiempo: la intuición como retorno*

Ya señalamos que la intuición en Hegel muestra lo *exterior* de su consideración precisamente en el hecho mismo de no ser capaz de desplegarse, asumiéndose como tal intuición. En este sentido, la *Darstellung* delataba los límites de la intuición, reconociéndolo sin embargo que si bien nada concreto se decía en ella, se daba el movimiento mismo del decir —siquiera nada— que presentaba una forma que predecía su contenido, anunciando sus determinaciones entonces acalladas. Su movimiento era eficaz en el negar el decir de tales determinaciones.

Ha sido necesaria esta atención a la intuición en la que la inteligencia se determina a sí misma para reconocer que dicha intuición, con su cuasi-contenido, logra su despliegue no simplemente como explayación sino en la consideración a ese su cuasi-contenido en su externalización (*Äusserung*), esto es, como atención al interior (*Erinnerung*). De ahí que la intuición no encuentre su posición sino en su realizarse exteriorizándose (*Ent-äusserung*). La *Darstellung* como *Erinnerung* insta a la intuición a una mayor radicalidad en el avance, como reflexión, en el fundamento (*Grund*). Con ello, la intuición quedará actualizada en este retorno: invitación en

¹²⁷ Ez. (1830) § 458.

¹²⁸ DERRIDA, Jacques, *Le puits et la pyramide*. Introduction à la semiologie de Hegel, en *Marges de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972, 396 p., pp. 79-127, cfr. pp. 91-92 (trad. Hegel y el pensamiento moderno, Siglo XXI, 1973, 228 p., pp. 30-92, cfr. p. 44).

algún sentido destinada a fracasar, a que se sepa (saboree) su cuasi-contenido.

No se trata en el caso de Hegel de pretender para la intuición la reproducción de una representación previa a fin de, al garantizar su paso, garantizar el del espíritu, dado que el pasado no es *lo otro* de dicho espíritu ni el tiempo algo exterior a él¹²⁹.

Desde esta perspectiva, se acentúa en qué aspectos el concepto vive efectivamente del despliegue de los momentos de lo real no menos que de su *recomposición* en la unidad, que únicamente es plena culminación como sentido. En este aspecto, sólo hay *recapitulación* en momentos constitutivos porque son *sus* momentos y únicamente así se autoconstituye. Lo que parecía ser, acaba *apareciéndosele* como sí mismo, en una verdadera concepción que engendra realidad efectiva. De aquí que *el tiempo* sea para Hegel precisamente esta *forma transitoria de exterioridad del concepto por referencia a sí mismo*¹³⁰.

Forma transitoria que sin embargo, desde la sistematización de Jena, no tiene ya el mismo tipo de corte de exterioridad que ofrecía el espacio como concepto en sí mismo o inmediatamente, es decir en el elemento de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) y de la separación (*Auseinanderfallens*) de sus momentos. Es ya, como diferencia pura que-es-ahí para sí (*als reiner für sich daseinde Unterschied*), el infinito abstracto o negativo en sí. Pero al ganar la diferencia, se gana con ella la oposición de los momentos; oposición ahora nada indiferente, sino pura contradicción (*Widerspruch*); contradicción que se supera y asume de tal modo, que el tiempo no es sino el ser-ahí de esta continua superación y asunción de sí (*sich-Aufhebens*)¹³¹.

Late en el tiempo mismo la instancia hacia la autodestrucción de sus momentos. En definitiva es un acto de reconocimiento (*Gedächtnis*) que va más allá de la pura disolución de los momentos en un corresponder mediante el recuerdo (*Erinnerung*). El tiempo se hunde (*untergeht*) él mismo en su pasado como formando su totalidad, siendo en definitiva la mediación pura que recae (*zusammensinkt*) en la inmediatez.

¹²⁹ Cfr. UGAZIO, Ugo M., *Il senso della «Erinnerung» in Hegel e Hölderlin* en *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della Liberta* (A. A. V. V.), recopilación de Giuseppe RICONDA, Gianni VATTIMO, Valerio VERRA, Biblioteca di filosofia, Mursia, 1979, Milano, 384 p., pp. 60-77, cfr. pp. 60-61.

¹³⁰ LABARRIERE, Pierre-Jean, *La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue*. Comment gérer cet héritage hégélien? *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janv.-Mars, 1979, pp. 92-100, cfr. p. 95.

¹³¹ *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie 1805-6, G. W., 8, pp. 10, 19-21 y 11, 2-7 (trad. pp. 10 y 11).

Lo infinito abstracto es eternidad abstracta, intemporal —que precisa que su presente eterno se haga eternamente a sí. Se comprende por ello por qué la eternidad concreta no lo sea *al margen* del tiempo.

Precisamente, «la desaparición inmediata de esas diferencias en la singularidad es el presente como ahora» (*das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die Einzelheit ist die Gegenwart als Jetzt*) *Ez.* (1830) § 259.

La *Erinnerung* hegeliana es por tanto un retorno a aquel antes del tiempo (por tanto *no* anterior) que se da en la intemporalidad¹³². De ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo «mientras no capta (*erfaßt*) su concepto puro, es decir, mientras no borra (*tilgt*) el tiempo¹³³». El tiempo expresa por tanto una distancia; distancia del espíritu respecto de sí mismo. En este sentido, el intuir recoge en unidad a su vez la distancia de la Idea respecto de sí, y el movimiento hacia su *compleción*. No sólo no hará flata *otro* comienzo sino que no se precisará de *otro* método: éste se *con-forma* con el automovimiento del contenido.

El concepto no se muestra ajeno a esta experiencia y asume su riqueza eludiendo la exterioridad del contenido por relación al sí mismo. No es tanto la *contingencia* la que queda borrada cuanto la *unilateralidad*¹³⁴.

Subrayamos con esto que para Hegel el sí mismo sólo puede decirse en la experiencia que hace de sí en el tiempo. Este ha de ser superado en cuanto algo meramente exterior, un sí mismo puro *externo* intuido (*das äussere angeschaute... reine Selbst*), dado que en esa medida no se tratará de un concepto real concreto, que se concibe y se sabe en la experiencia, sino de *un concepto solamente intuido* (*nur angeschaute Begriff*). Pero el concepto que se capta (*erfaßt*) a sí mismo, el concepto que capta su concepto, ya no se limita a intuir el sí mismo como algo exterior sino que el sí mismo puro externo intuido es *captado* (*erfaßt*) y *concebido* (*begreifen*). Con ello, lo intuido concebido queda borrado como intuido exterior —como tiempo.

Si la intuición, al decirse, delata su insuficiencia en el tiempo y como tiempo, sin embargo presenta en esa medida hasta qué punto su *externalización* (*Äusserung*) es un riesgo en el que queda patente como algo exterior. Hegel insiste sin embargo en que sin este quehacer imprescindible no cabría *externalización* (*Ent-äusserung*). En ésta es la intuición ya con-

¹³² LABARRIERE, Pierre Jean, *Histoire et liberté: Les structures intemporelles du Procès de l'Essence*, Archives de Philosophie, Octubre-Diciembre, 1970, pp. 701-718. Cobran así su auténtica dimensión aquellas palabras de Jena que resuenan en todo el quehacer hegeliano: «¿Qué ha sido antes de este tiempo? Lo otro del tiempo, no otro tiempo, sino la eternidad (*die Ewigkeit*), el pensamiento del tiempo. (*Der Gedanke der Zeit*)». «Ist vor dieser Zeit gewesen...» *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, G. W. 8., p. 287, 5 ss. (trad. p. 233). Es esta permanente y estimulante provocación de lo que representa lo que ha sido antes del tiempo, la que se presenta necesariamente *ante* él y en esa medida se mostrará como no al margen de sus momentos.

El concepto de eternidad no debe ser entendido negativamente, como la abstracción del tiempo, de modo que la eternidad pueda existir fuera del tiempo. *Ez.* (1830) § 258.

¹³³ *Ph. G.*, p. 429, 8-10 (trad. p. 468).

Tilgen es una extinción que deja huella. Es en cierto sentido una *Aufheben*. No es una pura y simple aniquilación; es un anular, un borrar, que asume lo borrado como borrado.

¹³⁴ No ha de caer sin embargo en aquel olvido de la conciencia ética de toda unilateralidad del ser para sí, de sus fines y de sus conceptos peculiares, al beber en la copa de la sustancia absoluta, ahogando en las aguas de la laguna Estigia, al mismo tiempo, toda esencialidad propia y toda significación independiente de la realidad objetiva. (*Ph. G.*, p. 253, 11-15, trad. p. 275). Borra, pero no olvida.

cepto la que se ve *enriquecida* con el contenido *antes* exterior y vacío, *ahora* tan tuyo como sí mismo: ahora tan sí mismo como el *antes* y el *ahora* que quedan *ya* realizados en la presencia de lo que es en verdad. Y el concepto, no sólo pura y simplemente enriquecido, sino *envenenado* con su riqueza, por cuanto lleva como actualidad la huella de su «saberse-constituirse» eternamente de modo temporal, no logrando ni añorando jamás la unilateral y abstracta infinitud, *liberada* de lo finito.

El tiempo hegeliano *contiene* la insuficiencia del intuir y, «como unidad negativa de la exterioridad» (ser exterior a sí) (*des Außersichseins*), es a su vez algo perfectamente abstracto, ideal¹³⁵. Del mismo modo que lo finito y lo infinito se perfilan *persiguiéndose* y *abismándose* el uno en el otro, de manera que la *inquietud* no es monopolio de ninguno, así, el tiempo no se encuentra a sí mismo sino en el concepto, dado que es «el *concepto* mismo que es ahí» (*der da ist*)¹³⁶. Permanece configurando la *temporalidad* del concepto en la medida en que deja de ser algo supuestamente al margen, y queda representado —y delatado— como intuición vacía¹³⁷.

No hay más tiempo que el tiempo del concepto, en tanto que éste sólo es tal devorando —haciendo suyo— aquel viejo fantasma exterior, que en última instancia era tan radicalmente sí mismo. La *Erinnerung* significa aquí una efectiva constitución del concepto, dado que éste, cumplido, plenamente culminado, no concibe la temporalidad como el mero adoptar la forma de tiempo (*Zeitform*) sino como el superarla y asumirla (*Aufheben*).

No se trata tanto de aniquilar aquella intuición cuanto de que sea concebida y concipiente (*begriffnes und begreifendes*)¹³⁸. Con ello, si el tiempo es en verdad en el concepto —diciendo su eliminación—, el concepto sólo es efectivamente como movimiento infinito de autorrealización. Al expresar la eliminación de aquella pura eliminación, su decir en un presente infinito se muestra con la *inquietud* misma de lo finito¹³⁹.

¹³⁵ *Ez.* (1830) § 258.

¹³⁶ *Ph.G.* p. 429, 7 (trad. p. 468).

¹³⁷ En este sentido, cuando *Fichte* y *Schelling* creían hablar de lo absoluto quizá no hablaban sino del tiempo: lo intuido externo. Hegel subraya, en definitiva, que la diferencia de lo uno y lo otro es sin embargo asumible.

¹³⁸ «...hebt er seine Zeitform auf» (*Ph. G.*, p. 429, 12-13, trad. p. 468).

La proximidad de esta consideración respecto de aquella en la que se afirma que el concepto borra (*tilgt*) el tiempo, da cuenta de la conveniencia de no leer *tilgen* como una pura aniquilación.

P. J. LABARRIERE y JARCZYK leen el texto subrayando que sí bien el rechazo de una «intuición intelectual» *inmediata* es una constante del pensar de Hegel, sin embargo éste, al término del saber absoluto, define el *acto verdadero del conocer* como una intuición concebida y concipiente. Cfr. nota a *Science de la Logique* Aubier Montagne, t. I, p. 49.

¹³⁹ Conviene no olvidar que si el concepto absoluto vence definitivamente al tiempo lo hace en cuanto que el saber absoluto establece no sólo el *elemento* en el que es posible que así sea, sino a su vez el *éter* en el que cabe que quede su huella —a su vez eliminada.

No hay concepto *en el* tiempo sino tiempo —borrado como tal para encontrar su realidad— en el concepto. Con todo, dado que el concepto se autoconstituye en el movimiento de auto-reconocerse, no cabe ignorar que vive de no olvidar el puro latir del proceso mismo en lo que concretamente es. Hegel es aquí claro: no hay concepto si se *olvida* el intuir, si éste queda reducido a un mero inicio —que en este sentido no sería capaz de asumir siquiera su comienzo como *momento*.

La *Erinnerung* se muestra por tanto como el *permanente diálogo con el sí mismo* que contiene lo otro de sí en el concepto, en cuanto es el ritmo del contenido que le es inherente quien le mueve. Si el concepto —como «el tiempo que es ahí»—, es el que en última instancia borra el tiempo, es el propio tiempo en cuanto *daseinde*, esto es conceptualizado, el que se autoelimina. La abstracción de un tiempo al margen del concepto queda negada y superada en la concreción del concepto mismo. Se supera con ello la intuición como supuesto resultado y el intuir al margen del concepto.

Este —debido precisamente a su concreción— lleva interiormente la huella, los rasgos y el estilo no sólo del tiempo sino de la disolución de sus momentos, de la intuición y de su disolución como inmediata. Interior que es un permanente aparecerse a sí mismo. La presencia que el concepto es, es el *exponer-se* y *presentar-se* como acción de recordar, dado que ha de atender al tiempo borrado, pues sólo con esta permanente atención se corresponde a aquel permanente aparecer.

Si en el puro intuir no *cabía* lenguaje, se destaca aquí que aquella diferencia, en la que ni se mostraba ni soportaban las diferencias, denotaba a su vez su imposibilidad e incapacidad de dialogar y convivir consigo misma, esto es, de ser algo concreto para sí. No cabe tampoco lenguaje en el puro ahora. La certeza sensible no sabe lo que dice *creyendo* decir lo concreto.

Sin embargo, si bien hemos subrayado que el concepto hegeliano es el *recuerdo* activo de la insuficiencia de la intuición, lo es a su vez de su necesidad. El pensar borra la intuición, borra el tiempo *sólo* sin este olvido. Efectivamente, no podemos recordar sino lo que ya hemos percibido. Pero ello es así porque lo que percibimos era ya *Erinnerung*.

Se confirma por tanto que pretender un *aquí* y un *ahora* para lo absoluto hace que no se tenga de él sino una mera certeza sensible. Algo resulta de ello. Hegel asume a *Fichte* y *Schelling*, destaca su quehacer, dado que «todo comienzo debería hacerse por lo absoluto»¹⁴⁰, pero lo que ellos

No es una huella que remite más allá de sí a otra huella —de un signo a lo que significa— sino que la presencia misma se ve involucrada en su ser asimismo la huella de una huella, en la que sin embargo se da todo lo que hay. DERRIDA, J., *Ousia et Grammé*. Note sur une note de Sein und Zeit en *Marges de la Philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, pp. 76-77 (trad. en *Tiempo y Presencia*, Univ. Central de Venezuela, p. 102).

¹⁴⁰ W. L., G. W., 12, p. 241, 1-3 (trad. II, p. 565).

El proceso (*Fortgang*) no es sino la presentación (*Darstellung*) de lo absoluto, en la medida en que el concepto es «*das Anschseyende*».

estimaban como resultado no era sino *en sí*, no siendo *por completo* lo absoluto, ni el concepto puesto ni menos la Idea¹⁴¹. Esto significa, como Hegel nos recuerda, que el proceso no es superfluo y que en él, al determinarse lo universal a sí mismo, deviene singular y sujeto. Sólo en su plena culminación (*Vollendung*) es lo absoluto. La intuición intelectual recae en la misma universalidad abstracta de la certeza sensible.

Tal absoluto destaca la identidad dialéctica del comienzo abstracto y del resultado concreto y del que éste no es sino la autentificación (*Beglaubigung*) como contenido de uno y otro. Dicha autentificación se dice como tiempo. Pero por ello la intuición inicial sólo se confirma como comienzo al término del recorrido que le *constituye* justamente como inmediata, restableciendo la verdad del punto de partida. El resultado de la Lógica de Hegel es tanto «la determinidad asumida como el restablecimiento (*Wiederherstellung*) de la indeterminidad primera en la que ha comenzado»¹⁴². La verdad en Hegel no se muestra sino como «el acto-devenir-a-sí-mismo» (*das Zu-sich-selbst-kommen*) mediante la negatividad de la inmediatez»¹⁴³.

La intuición de lo absoluto puede ser caracterizada no sólo como «lo inmediato indeterminado» sino, en la atención al intuir que no se satisface sin más en aquella intuición, como «*lo inmediato determinable*»: procede de ella misma lo que podrá autentificarla. *Pensar* que lo absoluto es intuido es reconocer que «no es un inmediato de la *intuición sensible* o de la representación sino del pensar». El conocer (*das Erkennen*) no es por ello meramente pensar sino «pensar conceptualizante» (*begreifendes Denken*)¹⁴⁴.

Laten en la intuición hegeliana las insuficiencias de un conocer —sólo en el elemento del pensar— que no reconoce. Sin embargo, si ya en el retorno del comienzo se confirma éste como tal, en la medida en que a aquel comienzo se accede, lo sensible encuentra aquí su verdad. Si por intuición no se entiende simplemente lo sensible, sino la totalidad objetiva, dicha intuición es una totalidad *intelectual*. Su objeto no será el mero ser ahí en su existencia exterior sino lo que en él haya de realidad imperecedera (*unvergängliche*) y verdad. En esta medida, la realidad, en tanto que es esencialmente en el concepto y mediante él determinada, es la Idea

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 271, 3-5 (trad. II pp. 565-566).

¹⁴² Se cumple así como un «sistema de la totalidad». *Ibidem*, p. 250, 22-25 (trad. II, p. 579).

¹⁴³ *W. L., G. W.*, 12, p. 251, 37-38 (trad. II, p. 581).

¹⁴⁴ *W. L., G. W.*, 12, p. 239, 21 ss. (trad. II, p. 564) y cfr. nota 107 *Ez.* (1830) § 577.

El tercer silogismo que da razón de la significación última del sistema, sitúa la Lógica como término medio —Naturaleza (ser), Lógica (esencia) y Espíritu (Concepto). Es la naturaleza de la Cosa, el concepto, lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la *actividad del conocer*.

La Lógica, con todo, ocupa la posición intemporal de todo término medio, en cuanto se halla universalmente presente en los extremos que presupone. Cfr. *Ez.* (1817) § 11 y (1830) § 18 ss. Cfr. *W. L., G. W.* 12, p. 253, 11-34 (trad. pp. 740-741).

—necesaria—; y lo que no obtiene ningún valor sino en el concepto es lo que la intuición tiene de *previo* con relación a éste, esto es, la realidad exterior —insuficiente—¹⁴⁵. Si en el intuir no se hace aún carne el concepto, se da ya la *sangre* de éste¹⁴⁶.

Angel GABILONDO

¹⁴⁵ Cfr. *W. L.*, *G. W.*, 12, p. 42, 10-14 (trad. II, p. 290).

¹⁴⁶ En uno de los fragmentos correspondientes a otoño de 1805, que recibe en las *G. W.* el título de «*Ein Blatt sur Naturphilosophie*, *G. W.*, 4, pp. 291-293, Hegel nos da pie para esta afirmación. Allí se presenta el movimiento de intuir como el elemento *general* del sentido, con lo que la vuelta del tiempo, *el movimiento como tal*, es este elemento como todo. Por ello no sólo el organismo es él mismo el tiempo, el motor de *si mismo*, sino que «el sujeto como *sangre* (*als Blut*) es inmediatamente el movimiento». Cfr. p. 292, 8-10 y 25 (trad. en *Filosofía Real*, *o. c.*, pp. 237-238).