

EL ENSUEÑO DEL ESPÍRITU. SUBJETIVIDAD E IMAGINACIÓN EN LA «ANTHROPOLOGIE» DE HEGEL

GERMÁN PROSPERI
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN: En este artículo nos proponemos realizar una lectura de la sección «Anthropologie» de la *Enzyklopädie* hegeliana con el objetivo de mostrar la particular concepción de lo humano que, incluso a pesar de su autor, se desprende de ella. Para esto analizaremos algunos fenómenos (el niño en el vientre materno, el sonambulismo magnético, etc.) abordados por Hegel en dicha sección. Concluiremos que el «alma» (*Seele*), objeto específico de la «Anthropologie», cumple la misma función limítrofe (entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, etc.) que ha cumplido la imaginación a lo largo de la historia de la metafísica.

PALABRAS CLAVE: alma; conciencia; antropología; imaginación; sueño; espíritu; naturaleza.

The dream of Spirit. Subjectivity and imagination in Hegel's «Anthropologie»

ABSTRACT: This paper proposes an interpretation of Hegel's «Anthropologie» intended to present the concept of the human nature that, even when Hegel did not intend it, derives from this section of his *Enzyklopädie*. To this end, we will analyze some phenomena discussed by Hegel, such as the child in its mother's womb, the magnetic somnambulism, etc. The concluding idea will be that the soul (*Seele*), which is the object of the «Anthropologie», operates as an intersection —between nature and spirit, sensitivity and understanding, etc.— just as imagination has operated throughout the history of metaphysics.

KEY WORDS: Ssoul; Consciousness; Anthropology; Imagination; Dream; Mind; Nature.

INTRODUCCIÓN

La sección de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* dedicada a la «Anthropologie», correspondiente a la primera parte de la *Philosophie des subjektiven Geistes*, ha sido una de las menos estudiadas por los especialistas en el pensamiento hegeliano, al menos hasta fines del siglo XX. Varios autores han señalado esta carencia a la hora de ofrecer una visión integral del sistema de Hegel: «la *Filosofía del Espíritu Subjetivo* ha sido hasta hace muy poco “un área del pensamiento hegeliano prácticamente desconocida y escasamente comprendida”» (Stern 2013, p. ix)¹. Creemos que lejos de tratarse

¹ Murray Greene, por su parte, ha señalado que «una parte relativamente restringida del pensamiento de Hegel [el autor se refiere a la “Anthropologie”] no ha recibido aún un tratamiento intensivo por parte de los especialistas ingleses» (1972, p. viii). De la misma opinión es Vittorio Hösle: «Si las argumentaciones hegelianas sobre el espíritu subjetivo, que se exponen solamente en la *Enciclopedia*, escasean, son todavía más escasos los estudios dedicados a esta sección. Hasta el momento no existe un intento amplio de poner en relación la doctrina hegeliana del espíritu subjetivo con la antropología y la psicología modernas» (2012, p. 430). No obstante, es preciso indicar algunos textos que han abordado en las

de una sección menor y, por así decir, subalterna de la filosofía especulativa propuesta por Hegel, la «Anthropologie» constituye de algún modo su núcleo gravitatorio y a la vez su mancha ciega².

En este artículo nos proponemos realizar una lectura *antropológica* de algunos de los párrafos que componen la primera sección de la *Philosophie des subjektiven Geistes*. Esto significa que abordaremos dicha sección con el objetivo de mostrar la particular concepción de lo humano que, incluso a pesar de su autor, se desprende de ella. Si bien el ser humano, para Hegel, se define a partir de su conciencia y su yo racional, no deja de ser significativo que el objeto específico de la ciencia del hombre sea el alma (*Seele*) y no la conciencia (*Bewusstsein*), objeto esta última de la «Phänomenologie»³.

Nuestra exposición estará estructurada en tres momentos. En el primero, analizaremos algunos de los aspectos más sobresalientes de la «Anthropologie», en particular de la sub-sección dedicada al alma sentimental (*fühlende Seele*), con el fin de mostrar, en el segundo momento, que la noción de «alma» corresponde a la noción de «imaginación» (*Einbildungskraft* o *Phantasie*)⁴. En el tercer momento, nos dedicaremos a mostrar que el estado o la experiencia específica de la imaginación es el sueño o, para expresarnos con mayor rigor, el ensueño (*Traum*)⁵. En las páginas finales, llevando hasta el extremo las te-

últimas décadas, aunque no desde la perspectiva que adoptaremos aquí, la cuestión de la «Anthropologie» en particular y de la *Philosophie des subjektiven Geistes* en general: FETSCHER 1970; ELEY 1990; HESPE y TUSCHLING 1991; STEDEROTH 2001; ROMETSCH 2007.

² Angelica Nuzzo ha sostenido que las páginas que dedica Hegel a la «Anthropologie», en especial en lo que concierne a la relación mente-cuerpo, constituye «la base subyacente de toda la filosofía hegeliana del espíritu» (2013, p. 2). Sobre la antropología hegeliana, cfr. MARMASSE 2006, pp. 545-557; cfr. también, y muy especialmente, WOLFF 1992.

³ No nos detendremos aquí en una discusión del término *Bewusstsein* al interior del sistema hegeliano. No obstante, sobre los diferentes sentidos de este *terminus technicus* en la *Phänomenologie des Geistes*, cfr. fundamentalmente SIEP 2000.

⁴ Por supuesto que no queremos decir que para Hegel el alma sea lo mismo que la imaginación. Se trata de mostrar, más bien, que la función estratégica que cumple el alma (y por ende la «Anthropologie») al interior del sistema hegeliano es análoga a la función que ha desempeñado la imaginación a lo largo de la historia de la metafísica. Sobre esta función intermediaria de la imaginación en un sentido general, cfr. la nota 23 de este artículo. Es preciso aclarar que cuando hablamos de «historia de la metafísica» nos situamos por supuesto en la línea abierta por Martin Heidegger, retomada posteriormente por Jacques Derrida y Giorgio Agamben entre otros. En efecto, para Heidegger la metafísica comienza con Platón y culmina con Nietzsche (cfr. HEIDEGGER 1997, p. 235; 1961, p. 525). Se objetará que se trata de una concepción demasiado *general* de la historia, alejada de la minuciosidad de un artículo académico. Sin embargo, nuestro objetivo no es discutir dicha concepción de la historia occidental, sino adoptarla como marco general para inscribir allí, como hace el mismo Heidegger, la filosofía hegeliana —la cual, dicho sea de paso, también plantea una concepción general (o universal) de la historia.

⁵ Como veremos, la lengua alemana posee dos términos para designar al sueño: *Schlaf* y *Traum*. El primero se refiere a la acción de dormir; el segundo, al soñar y a las imágenes o fantasmas oníricos. En este artículo utilizaremos el término «sueño» para referirnos al dormir (*Schlaf*), y el término «ensueño» para referirnos al soñar (*Traum*).

sis avanzadas por Hegel en la «Anthropologie», concluiremos que, si el objeto específico de la ciencia del hombre es el alma y no la conciencia, y si el alma coincide con la imaginación, entonces la imaginación posee un nexo con lo humano mucho más profundo de lo que parece a primera vista⁶. En este sentido, la imaginación —en particular las imágenes oníricas— y no la naturaleza o la materia constituye la verdadera «mancha ciega» o lo «impensado» del sistema hegeliano.

1. *DIE FÜHLENDE SEELE*: VIDA FETAL, SONAMBULISMO Y LOCURA

El alma es la inmaterialidad universal de la naturaleza, su vida simple e idealizada. En tanto determinación natural inmediata ella es sólo alma *sensible, natural* (*seiende, natürliche Seele*). En tanto individual, es decir en relación con su Ser inmediato, y en sus determinaciones, es alma *sentimental* (*fühlende Seele*). Finalmente, siendo este mismo Ser, en tanto corporalidad, informado dentro de ella, es alma *real* (*wirkliche Seele*). En este nivel, el espíritu recién está comenzando su recorrido hacia su auto-conocimiento. En tanto alma, aún no ha alcanzado el estadio de la conciencia. Sólo cuando el alma real, superando la inmediatez natural, de lugar al Yo, el cual es pensamiento y sujeto para sí, habrá de comenzar el tiempo de la conciencia (y habrá de comenzar, también, la *Phänomenologie des Geistes*).

El lugar que ocupa el alma dentro del sistema especulativo de la *Enzyklopädie* es extremadamente singular. De algún modo, designa el punto límite en donde la naturaleza se presenta en su paradójica inmaterialidad sin llegar a ser, por esto, completamente espíritu. El alma ocupa el lugar inasible que posee el presente dentro de la estructura cronológica: es el «no ya y el no todavía», el instante intangible que pareciera opacar el pensamiento eficiente de la dialéctica. En este sentido, no sorprende que la «Anthropologie», y la noción de «alma» en concreto, ocupe un lugar ambivalente al interior de la *Enzyklopädie*. El alma es, por un lado, espíritu natural y, por otro, no todavía espíritu; es la base material de las determinaciones espirituales y, a la vez, la vida idealizada e inmaterial de la naturaleza. El alma adolece, así, de una esencial ambigüedad: es espiritual sin serlo completamente⁷.

Ahora bien, nos interesa detenernos en algunos curiosos fenómenos que Hegel analiza en la «Anthropologie», puesto que nos dan la clave de lo que está

⁶ Incluso se podría ir más lejos con esta tesis y afirmar, como hacen por ejemplo Giorgio Agamben o Emanuele Coccia, que «la imaginación —y no el intelecto— es el principio definitorio de la especie humana» (AGAMBEN 2007, p. 52) o también, esta vez con Coccia, que «sin la imaginación la razón humana no sería más que una potencia inútil e incapaz de uso» (2005, p. 169).

⁷ En efecto, si por un lado «el espíritu subjetivo [...] es el alma o espíritu natural [*Naturgeist*]» (HEGEL 1986, § 387, p. 38), por el otro, «no es aún espíritu [*noch nicht Geist ist*]» (1986, § 388, p. 43).

en juego y de cuál es su común denominador. Todos ellos, como dijimos, se encuentran en la sección dedicada a la *fühlende Seele*⁸. Los fenómenos considerados son: 1) el niño en el vientre materno; 2) el sonambulismo magnético; 3) la locura; 4) el sueño. En este apartado nos detendremos en los tres primeros, mientras que dejaremos para el apartado 4, por razones que se verán más adelante, la cuestión del sueño.

1.1. *El niño en el vientre materno*

Según Hegel, el alma, en tanto supone una instancia pre-reflexiva o pre-consciente, no llega a constituir una subjetividad *activa*, es decir una identidad o mismidad autosuficiente. De allí que su verdadero sujeto, la instancia que le confiere mismidad e identidad, no se encuentre en sí misma sino en otro individuo. En el § 405, Hegel lo explica con claridad:

La individualidad que siente [...] no es sujeto reflejado hacia sí y es por ello *pasivo*. De este modo, su individualidad afectada de *mismidad* es un sujeto distinto de él, que puede ser [lo] incluso como otro individuo por cuya mismidad [el primer individuo] es íntimamente sacudido y enteramente determinado sin ofrecer resistencia alguna, como una sustancia que es solamente predicado sin autosuficiencia; este sujeto puede, por tanto, llamarse su *genio* (1986, § 405, pp. 124-125).

El niño en el vientre materno, entonces, designa una de las figuras de la *fühlende Seele*. Algunas de sus características son: es un individuo pasivo; su sujeto no es él mismo sino su madre; no ofrece resistencia; es como un predicado sin autosuficiencia. En los *Zusätze* que añade Hegel luego de este párrafo, se explicita la especificidad, ni corporal ni espiritual, que caracteriza a la relación del niño con su madre y, en el límite, al alma en general.

Esta es, cuando EXISTE de manera inmediata, la relación del niño en el cuerpo de la madre; una relación que no es meramente corporal ni meramente espiritual [*weder bloß leiblich noch bloß geistig*], sino *psíquica*, es decir, del alma. Hay dos individuos y, sin embargo, [están] en una unidad psíquica inseparable; uno de ellos no es aún uno *mismo*, todavía no es impenetrable, sino algo que no ofrece resistencia; el otro es su sujeto, el sí mismo *singular* de ambos. La madre es el *genio* del niño ya que con esta palabra se suele entender la totalidad del espíritu afectado de mismidad en tanto ella EXISTE *para sí* y constituye la sustancialidad subjetiva del otro que está puesto como individuo sólo de manera exterior; este último tiene solamente un ser-para-sí formal (1986, § 405, p. 125).

⁸ Hegel define al alma sentimental de la siguiente manera: «El alma en cuanto siente ya no es meramente natural, sino individualidad interior; este su *ser-para-sí*, [que] en la totalidad solamente sustancial [es] primeramente formal, ha de hacerse autosuficiente y liberarse» (§ 403, p. 122). Sobre el alma sentimental, cfr. DEVRIES 1988, pp. 71-86.

La relación que caracteriza al feto con la madre es pues extremadamente singular: ni meramente corporal ni meramente espiritual, Hegel la define como una «relación psíquica» (*psychisch Verhältnis*)⁹. El niño no es todavía un Sí-mismo, no es espíritu consciente de sí; el espacio de su Sí está ocupado por su madre, su genio. *Genius*, aquí, hace referencia a la ipseidad total del espíritu, la totalidad de la existencia, de la vida y del carácter, en la medida en que existe para sí y constituye la sustancia subjetiva activa y eficaz¹⁰. El niño, como tal, no posee subjetividad consciente; la madre, en tanto instancia consciente de sí, es su sujeto. Esta relación, que Hegel no duda en calificar de «mágica» (*magischen Verhältnis*), describe una suerte de subjetividad diferida: «La totalidad del sentimiento tiene, como su sí mismo, una subjetividad diversa de ella» (Hegel 1986, § 405, p. 126). El feto, aquí, es sólo un individuo sin subjetividad (en su sentido cartesiano); su sujeto no es él mismo, sino su madre. Nótese, además, que en tanto plenamente penetrable y pasivo, es decir en tanto alma, el niño no *existe* de la misma manera que existe su madre. De todas formas, dejemos esta cuestión en suspenso, puesto que volveremos a ella más adelante.

1.2. *El sonambulismo magnético*

Como hemos indicado, Hegel dedica algunas páginas a tratar el tema del *magnetischer Somnambulismus*. En el § 406, cuando habla de la *fühlende Seele*, podemos leer:

El sonámbulo magnetizado, en cambio, pierde la conciencia intelectual del mundo como diferente de sí y como totalidad conexas y coherentes. Pero en tanto lo que llena la conciencia, su mundo exterior y su relación con él, resulta velado [...], el alma se abisma en el sueño [*die Seele somit in Schlaf*] (en el sueño magnético, catalepsia, otras enfermedades, p.e. del desarrollo de las mujeres, cercanía de la muerte, etc.) (1986, § 406, p. 134).

El alma del sonámbulo se abisma en el sueño. Esto quiere decir que si bien mantiene la naturaleza formal de su ser-para-sí bajo el modo de la intuición, el alma del magnetizado, a diferencia del sujeto lúcido y despierto, ha perdido la conciencia inteligible del contenido objetivo con el cual se relaciona en una circunstancia normal. Esta situación de aislamiento, de retraimiento es común a todas las descripciones de sonambulismo que proliferan en la época¹¹.

⁹ Murray GREENE, en *Hegel on The Soul. A Speculative Anthropology*, sostiene que la «Anthropologie», a diferencia de la «Phänomenologie», da cuenta de una «subjetividad psíquica», previa a la conciencia: «una subjetividad previa al “Yo pienso”: una subjetividad psíquica que permea su multiplicidad corpórea sin la ayuda de las categorías kantianas del entendimiento y de modos aún no objetivos pero significativos» (1972, p. 55).

¹⁰ Sobre la noción de *genius*, cfr. AGAMBEN 2005, pp. 7-17.

¹¹ El abad Jean-Baptiste Loubert, alumno de medicina y autor de *Le magnétisme et le sonambulisme devant les corps savant, la Cour de Rome et les théologiens*, publicado en 1844, explica este retraimiento de la sensibilidad con palabras contundentes: «Pero esta insensibilidad tan extraordinaria, este aislamiento tan completo, cuando existe, no existe

De algún modo, el sonambulismo magnético hace posible una experiencia sin conciencia ni persona. En el marco general de la vida sentimental, el alma se encuentra inmersa, por así decir, en una pasividad soporífera. Lo propio del alma sentimental, tal como se expresa en estos estados que Hegel no duda en calificar de enfermizos o morbosos, consiste precisamente en la pérdida del mundo, en la disolución de la interconexión que vincula al sujeto con el objeto. Arrastrada por los flujos y reflujos de la vida sentimental, el alma está muy lejos de la condición autoconsciente y racional propia del espíritu elevado.

Una determinación esencial en esta vida de sentimiento, a la que falta la personalidad del entendimiento y voluntad, es ésta: que la vida de sentimiento es un *estado de pasividad* [*Zustand der Passivität*] como lo es el estado del niño en el seno materno [*des Kindes im Mutterleibe*] (1986, § 406, p. 135).

Hegel compara al sonambulismo magnético con el estado del niño en el vientre materno. Ambos casos representan una vida que no puede ser definida a partir de una forma personal. En efecto, como asevera Hegel, lo que le falta a esta vida sentimental es justamente la personalidad del entendimiento y la voluntad. Lejos de encarnar la actividad propia de la conciencia lúcida, la vida sentimental se manifiesta más bien a partir de una cierta pasividad, más cercana al torpor animal que a la lucidez humana. Tanto en el caso del sonambulismo magnético como en el del niño en el vientre materno la personalidad ha desaparecido, la persona está ausente. La forma personal se revela incapaz de organizar los torbellinos y los oleajes del sentimiento. Y así como el sujeto del niño en el vientre materno es la madre, es decir, una instancia diferente del niño mismo, así también el sujeto del magnetizado en el trance mesmérico no es él mismo sino el magnetizador.

Según este estado, por tanto, el sujeto enfermo [*kranke Subjekt*] se pone y permanece *bajo el poder de otro*, o sea, del magnetiseur, de tal manera que en esta conexión psíquica [*psychischen Zusammenhange*] de los dos, el individuo sin mismidad, no efectivamente real de modo personal, tiene como conciencia suya subjetiva a la conciencia del otro individuo despierto; este otro es su alma subjetiva y presente, es su genio [*dessen Genius ist*] que puede incluso llenarle de contenidos (1986, § 406, p. 135).

más que para todo lo que no es el magnetizador» (1844, p. 178). Los primeros síntomas que se observan en el trance magnético son la insensibilidad y el aislamiento. La desorganización de la sensibilidad y la reclusión designan los dos rasgos fundamentales del sonambulismo. La vida se aletarga, se fosiliza, se inmoviliza; en esta aparente parálisis, sin embargo, una nueva forma de sensibilidad se anuncia, más fluida, más sutil, intuitiva y clarividente: «el único carácter distintivo y constante del sonambulismo es la existencia de un nuevo modo de percepción» (DELEUZE 1850, p. 128). Todos los testimonios de trances magnéticos hacen referencia a la desorganización de la percepción. El plano de la intelección, como bien indica Hegel, resulta desplazado por el plano de la intuición. Sobre el sonambulismo magnético en el siglo XIX, cfr. DARTON 1968; PRÓSPERI 2015, pp. 191-209. Sobre el sonambulismo magnético en Hegel, cfr. MAGEE 2013, pp. 55-69; PRÓSPERI 2015, pp. 211-223. Para una lectura política del mesmerismo, cfr. CAVALLETTI 2011.

Hegel capta perfectamente lo esencial del trance magnético. El mesmerismo opera en este plano pre o para-subjetivo, pre o para-personal, en este nivel fluido en donde la marea del sentimiento aún no ha sido organizada en la forma de una identidad subjetiva. En la medida en que la forma personal no le conviene, el feto o el sonámbulo no pueden ser considerados, con rigor, sujetos.

la individualidad del enfermo [*die Individualität des Kranken*] es desde luego un ser-para-sí, pero vacío, no presente a sí mismo ni efectivamente real [*sich nicht präsent, wirkliches*]; este sí mismo formal se llena, por consiguiente, con las sensaciones y representaciones del otro: ve, huele, saborea, lee, oye, también en el otro (1986, § 406, p. 136).

El sonámbulo es por cierto un ser-para-sí, sólo que esta reflexividad, necesaria para que el sujeto pueda constituirse como tal, es en este caso un vacío formal, una mera forma sin contenidos, y en este sentido, no del todo real/actual (*wirklich*). La mismidad del individuo, su sí mismo, es solamente una forma vacía, por eso se vuelve imposible pensar al feto y al sonámbulo como identidades. La identidad surge precisamente cuando el sujeto puede llenar su ser-para-sí formal con los contenidos del mundo en el que existe y en el que encuentra sentido. En el caso del mesmerismo, los contenidos, es decir, las sensaciones, las representaciones, los deseos, las percepciones, etc., no provienen del magnetizado sino del magnetizador. En la medida en que es este último el que, a través del fluido magnético, llena de contenidos al sí mismo formal del enfermo, se constituye por ende en el sujeto del magnetizado. No es casual que estas dos figuras —el niño en el vientre materno y el sonámbulo magnético— aparezcan justamente en la sección de la *Enzyklopädie* dedicada a tratar lo que Hegel llama el alma sentimental, es decir, el alma que se define a partir de un «sentimiento de sí» y no de una «conciencia de sí»¹².

1.3. *La locura*

En tanto libre y absolutamente autoconsciente, dice Hegel en la «Anthropologie», el espíritu no es susceptible de volverse loco. Si, no obstante, hace mención a la enfermedad mental es básicamente porque el espíritu, en tanto alma, aún no se ha diferenciado por completo de la naturaleza¹³. El § 408 es determinante: «El espíritu es libre y, por tanto, no es susceptible de esta enfer-

¹² Recordemos las palabras iniciales de la *Introduction à la lecture de Hegel* de Alexandre Kojève: «El hombre es Conciencia de sí. Es consciente de sí, consciente de su realidad y de su dignidad humanas, y es en esto que difiere esencialmente del animal, el cual no supera el nivel del simple Sentimiento de sí. El hombre toma conciencia de sí en el momento en que —por “primera” vez— dice “Yo”» (1947, p. 11). En la medida en que la *fühlende Seele* es inescindible del sentimiento (*es*, de hecho, sentimiento de sí), la primera sección de la *Philosophie des subjektiven Geistes* supondría, para retomar una expresión de Angelica Nuzzo, una suerte de «antropología animal» (2013, p. 9).

¹³ Sobre el problema de la locura en Hegel, cfr. Berthold-Bond 1991, pp. 193-213; Mowad 2013, pp. 87-105; Wenning 2013, pp. 107-119.

medad. En la anterior metafísica ha sido considerado como *alma*, como *cosa*, y sólo como cosa, esto es, como algo *natural* y *existente*, es susceptible de locura [*Verrücktheit*], de la afinidad que se fija en él» (Hegel 1986, § 408, p. 161). En la medida en que el espíritu es considerado como alma, como cosa natural, puede padecer locura. La enfermedad, como tal, hunde sus raíces en las profundidades del cuerpo. Sin embargo, el cuerpo que padece la locura, el cuerpo enfermo no es meramente un cuerpo natural; en tanto humano, ya se ha diferenciado del animal y posee, aunque mínima, una existencia espiritual. Ubicándose en este espesor neblinoso entre el espíritu y la naturaleza, la locura, como el sueño, constituye lo impensado por excelencia de la filosofía hegeliana. La nebulosa inclasificable, ni animal ni espiritual, morada difusa de la locura, es sin lugar a dudas el lugar de emergencia del alma; del alma que, volvemos a aclarar, no habiendo sido insuflada aún por el espíritu consciente de sí y del mundo, comporta la gran ambigüedad del hombre: es espiritual sin serlo. No extraña, en consecuencia, que Hegel piense a la locura como inseparable de la corporalidad y la espiritualidad: «Por lo tanto, la locura es una enfermedad de la psiquis, de lo corporal y de lo espiritual a la vez» (Hegel 1986, § 408, p. 161). Es justamente en la conjunción *und* que separa al cuerpo —entendido aquí como corporalidad natural— del espíritu donde la locura encuentra su peligrosa residencia.

Hegel explica la naturaleza y el peligro de la locura de la siguiente manera: en cuanto sano y lúcido, el sujeto tiene la conciencia presente de la totalidad ordenada de su mundo individual, a cuyo sistema subsume todo contenido particular proveniente de la sensación, del deseo, etc. y lo dispone en el lugar intelectual que le corresponde. El yo de la conciencia intelectual es el sujeto racional internamente coherente, el cual se ordena y se mantiene según su posición individual y su conexión con el mundo externo, también él íntimamente ordenado. Ahora bien, la locura adviene cuando

permaneciendo preso en una determinación particular, no asigna a dicho contenido su puesto intelectual y la subordinación que le corresponde en el sistema individual del mundo que constituye el sujeto. El sujeto se encuentra de este modo en *contradicción* entre su totalidad, sistematizada en su conciencia, y la determinación particular, que no tiene correspondencia y no es ordenada y subordinada, lo cual es la *locura* (Hegel 1986, § 408, p. 161).

La locura es, entonces, la contradicción (*Widerspruche*) entre la totalidad sistematizada de la conciencia del sujeto y una determinación particular (sentimental) que ya no se subordina al orden consciente. Puede hablarse de locura cuando el sujeto, por decirlo de algún modo, es absorbido por una imagen o representación particular y, en razón misma de esta absorción, desarticula el sistema de referencias que lo constituyen como sujeto en un mundo ordenado. Lo que la locura amenaza, de este modo, no es sólo la estructura interior de la subjetividad, sino también la estructura ordenada que convierte al sujeto en

un ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)¹⁴. La tensión entre el desorden de un sentimiento corporal determinado y el orden de una conciencia asediada crea un campo de conflictos en donde la locura encuentra su lugar más propio.

Esta experiencia de absorción en lo singular, esta suspensión sentimental sigue estando ligada, sin embargo, a la razón. Aunque inmersa en un sentimiento particular la razón sigue siendo razón: «la enajenación no es la *pérdida* abstracta de la razón, ni del lado de la inteligencia, ni del de la voluntad y de su capacidad de deliberar, sino que es solamente enajenación, solamente contradicción en la razón que aún existe» (Hegel 1986, § 408, p. 163). Que la locura, de este modo, no sea una abolición total de la razón, sino una contradicción dentro de la razón misma implica que el estado de enfermedad se define por la coexistencia, en la intimidad de la subjetividad consciente, de dos principios opuestos: el propiamente consciente, tendiente a la inteligibilidad del espíritu, y el corporal-animal, tendiente a la oscuridad de la naturaleza.

2. EL ALMA COMO IMAGINACIÓN

Intentemos ahora resumir algunos de los rasgos que estos curiosos fenómenos tienen en común: 1) se trata siempre de una individualidad *pasiva*; 2) el «sujeto» está por así decir dislocado o diferido (la madre como sujeto del niño, el magnetizador como sujeto del magnetizado, etc.); 3) no hay auto-conciencia o capacidad reflexiva; 4) se producen en una zona de indiferenciación entre la naturaleza y el espíritu; 5) la individualidad no se define a partir de su relación con el mundo. Ahora bien, ¿cuál es su común denominador? En principio, como hemos dicho, todos esos curiosos fenómenos corresponden a la *fühlende Seele*. Sin embargo, el punto importante que quisiéramos destacar ahora es que el alma, como noción que aglutina todos estos fenómenos, se identifica con la imaginación¹⁵. La potencia que está por detrás de todos estos casos es

¹⁴ Como se sabe, la estructura mundana del sujeto o, más bien, de la existencia del ser-ahí (*Dasein*) será fundamental tanto para Martin Heidegger cuanto para Jean-Paul Sartre y la fenomenología en general. *Sein und Zeit*, en esta perspectiva, marca un punto de inflexión. En efecto, en los capítulos dos y tres, titulados respectivamente «Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Dasein» y «Die Weltlichkeit der Welt», Heidegger se dedica a describir fenomenológicamente uno de los existenciales del *Dasein*: el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). El *Dasein*, según demuestra la analítica heideggeriana, posee una pre-comprensión del mundo, lo que Heidegger llama una «intimidad con el mundo» (*Vertrautheit mit Welt*). (cfr. HEIDEGGER 1977, pp. 102-116). Esta pre-comprensión, esta apertura originaria del mundo es lo que funda, en última instancia, todas las posteriores determinaciones ónticas del *Dasein*. Ya en Hegel, podríamos decir, se encuentran insinuadas algunas de estas ideas.

¹⁵ Hegel le dedica los §§ 452-459 al problema de la imagen y de la imaginación (el § 460, por su parte, está dedicado a mostrar la transición entre la imaginación y la memoria). Sobre estos párrafos, cfr. DERRIDA 1972, pp. 83-93. Sobre la imaginación en Hegel, cfr. VIEWEG 2011, pp. 285-298; DEVRIES 1988, pp. 135-148; SALLIS 1987, pp. 66-88; DÜSING 1991,

precisamente la imaginación, el punto ciego —ya veremos por qué— del sistema hegeliano. Sin embargo, por razones de extensión, no es este el lugar para demostrar la fórmula «alma = imaginación» (*Seele = Einbildungskraft/Phantasie*). Bástenos remitir, para ello, al notable ensayo de Jeffrey Reid en el cual demuestra, de forma definitiva e indudable, que la sección de la *Enzyklopädie* dedicada a la *fühlende Seele* está basada en un texto que Hegel escribió en 1794 (cfr. Reid 2013, pp. 37-54). Según Reid, los párrafos que conforman la subsección dedicada a la *fühlende Seele* son una transcripción de una sección del manuscrito temprano de Hegel titulada «Uso de ciertas condiciones en las que la Imaginación interviene: sueños, sonambulismo, locura, premoniciones, visiones» (cfr. Reid 2013, p. 41). Explica Reid: «El contenido encontrado en esta sección del MS de 1794 es reutilizada en el subcapítulo “Alma sentimental/ensoñada” de la *Filosofía del Espíritu Subjetivo*, en los §§ 403-408, y particularmente en los §§ 405 y 406» (2013, p. 41)¹⁶. Todavía en la anteúltima edición, la de 1827, se puede notar «claramente la deuda que la madura *Filosofía del Espíritu Subjetivo* (en ambas ediciones) tiene respecto al MS de 1794, en el cual el alma durmiente es presentada como una condición en la que la *Phantasie* ejerce su libre juego» (Reid 2013, p. 41). De tal manera que nosotros partiremos de los resultados alcanzados por Reid. Si la hipótesis de Reid es cierta, cosa que creemos absolutamente demostrada, entonces todos estos fenómenos no son para Hegel más que «patologías mentales que surgen de la intensa lucha entre el entendimiento racional y la imaginación, cuando aquél pierde su soberanía y es subvertido por ésta» (Reid 2013, pp. 42-43). Como vemos, el núcleo problemático —o, para emplear el término del propio Hegel, «patológico»— que aglutina todos los fenómenos analizados en los apartados previos y que representa, por eso mismo, una amenaza para el entendimiento racional y la conciencia de sí no es más que la imaginación. Todos los adjetivos peyorativos utilizados por Hegel en su descripción del alma sentimental convergen finalmente en la imaginación. Es preciso, sin embargo, hacer una aclaración: nuestro objetivo no consiste en mostrar que la imaginación *para Hegel* se corresponde con la «Anthropologie», lo cual sería por supuesto falso. De hecho, los análisis más exhaustivos que realiza Hegel acerca de la imaginación se encuentran en la «Psychologie», es decir en la tercera subsección del *Espíritu Subjetivo*¹⁷. Lo que nos interesa plantear, más bien, es que la imaginación, tal como ha sido pensada por algunas de las líneas dominantes de la tradición metafísica (cfr. Watson

pp. 297-320; BATES 2004; VERENE 1982, pp. 23-35; FERREIRO 2012, pp. 16-29. Por el momento, la identificación del alma *tout court* con la imaginación que proponemos aquí podrá resultar ininteligible y/o injustificada. Explicaremos este punto en la conclusión.

¹⁶ Recordemos que los §§ 405 y 406 son justamente los que tratan sobre el niño en el vientre materno y sobre el sonambulismo magnético respectivamente. El § 408, incluido aún en la sección del MS de 1794, trata de la locura.

¹⁷ En el § 455 de la subsección «Psychologie» Hegel considera tres formas fundamentales de la imaginación: a la primera la llama «imaginación reproductiva»; a la segunda, «imaginación asociativa»; a la tercera, propiamente *Phantasie*. Sobre la imaginación en la «Psychologie», cfr. la bibliografía consignada en la nota 15.

1988), es decir como nexo o mediación entre lo sensible y lo inteligible o entre el cuerpo y el alma, cuestión que no necesariamente coincide con la concepción hegeliana, se identifica —o debería identificarse, *para nosotros* y no para Hegel— con la «Anthropologie». Por otra parte, si es verdad, como sostiene Giorgio Agamben, que «en nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma [no en el sentido que posee el término en la «Anthropologie», desde luego], de un viviente y de un *logos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino» (2002, p. 21), y si esa articulación y esa conjunción ha sido efectuada, sobre todo en la tradición aristotélica en la que se inscribe el propio Hegel, por la imaginación, entonces el hombre, lo humano en cuanto tal, objeto de la antropología, coincide con la imaginación, más allá de la conceptualización específica sobre la *Einbildungskraft* o la *Phantasie* —a la que Klaus Vieweg define como una «capacidad de construcción plástica» (2011, p. 96)— que encontramos en los escritos de Hegel. A partir de esta aclaración, se comprende también la importancia que poseen los fenómenos abordados someramente en el apartado previo. En efecto, John Sallis, en un sugerente ensayo, ha mostrado que hay un esfuerzo constante por parte de Hegel por conjurar el riesgo inherente a la potencia imaginativa —a la que Sallis denomina «imaginación excesiva [*excessive imagination*]» (1987, p. 81) en razón de su capacidad de «sustraerse a la presencia de un modo tan disruptivo como para exceder el círculo de la auto-presentación» (1987, p. 82). En los párrafos de la «Psychologie» que Hegel le dedica a la imaginación, sostiene Sallis, se percibe una estrategia singular que consiste en reinscribir cada vez la potencia imaginativa en el ciclo de la dialéctica y en subsumirla, por lo tanto, bajo una totalidad coherente. Lo interesante es que para realizar esta conjura de la imaginación Hegel la remite a la «Anthropologie», y en particular a la subsección dedicada a la *fühlende Seele*: «La estrategia consiste en un desplazamiento sistemático y una represión consecuente. Ciertas formas de la imaginación son desplazadas de la psicología a la antropología, a una fase donde, como resultado del elemento de la corporeidad que aún permanece indistinguible de la espiritualidad (*Geistigkeit*), el sujeto es susceptible de enfermedad» (1987, p. 83).

Según Sallis, habría una suerte de exceso o resto en —o de— la imaginación, y en —o de— las imágenes con las cuales trabaja, que no logra ser inscripto con eficacia en la trama teleológica del proyecto dialéctico. Como bien ha mostrado Donald Verene, la imagen (*Bild*) se conserva incluso en el saber absoluto, razón por la cual el *Bild*, en cierto sentido, es condición de posibilidad del *Begriff*: «Cuando miramos debidamente dentro del *Begriff*, encontramos allí el *Bild*, el producto de la *Erinnerung*. [El *Begriff*] está permanentemente en amistosa oposición con la imagen, su propio origen, presente en él» (1982, p. 35). Como se ve, la imaginación, entendida como potencia generadora de imágenes —literalmente como *Einbildungskraft*— funciona para Verene como una suerte de condición necesaria, aunque por cierto no suficiente, para la adquisición del verdadero saber. La pregunta de Sallis, sin embargo, es aún más drástica y radical: «¿Hay un residuo que el pensamiento meramente reprime más que

sublima? O, considerado desde otra perspectiva, ¿hay un residuo que está absolutamente perdido más allá de toda esperanza de recuperación?» (1987, p. 85). Como veremos, este residuo, para nosotros, coincide con la imaginación en general y con el ensueño en particular.

Ahora bien, si en las páginas que Hegel dedica al alma sentimental está hablando en verdad del poder peligroso de la imaginación (*Phantasie*), entonces vale la pena preguntarse cuál es la relación entre la imaginación y la «Anthropologie», es decir entre la facultad imaginativa y lo humano en cuanto tal. Antes de abordar esta cuestión, sin embargo, resulta preciso explicar los aspectos generales del «estado» o «condición» que de algún modo aglutina también, y por razones necesarias, todos estos fenómenos anormales: el ensueño (*Traum*)¹⁸. Como se sabe, en las dos primeras ediciones de la *Enzyklopädie*, la sub-sección dedicada a la *fühlende Seele* llevaba por título *Die träumende Seele*. De hecho, el artículo de Reid, cuyo título es «How the Dreaming Soul Became the Feeling Soul, between the 1827 and 1830 Editions of Hegel's *Philosophy of Subjective Spirit*», se dedica a indagar los motivos por los cuales Hegel habría cambiado la expresión *träumende Seele* por la de *fühlende Seele*¹⁹. La pregunta, entonces, sería: ¿por qué Hegel agrupó todos estos fenómenos bajo la categoría de «ensueño» (*Traum*)? De esta pregunta se desprende otra no menos importante: ¿cuál es la relación entre el ensueño y la imaginación? En el apartado que sigue abordaremos estas cuestiones.

¹⁸ Mencionamos a Aristóteles porque es un autor crucial para comprender la antropología hegeliana (Hegel, sin ir más lejos, considera que el tratado *De anima* no ha sido jamás superado). Se recordará, además, que Aristóteles había identificado a la imaginación (*phantasia*) con la potencia específica del ensueño: «Así pues, que la afeción que llamamos soñar no corresponde ni a la facultad opinativa ni a la intelectiva, es evidente. Pero es que tampoco pertenece a la sensitiva de forma absoluta» (*Acerca de los ensueños* I, 459a8-11); y concluye, poco después: «soñar es propio de la facultad sensitiva, en la medida en que ésta es imaginativa» (*Acerca de los ensueños* I, 459a21-23). Ángel J. Cappelletti, en su estudio sobre los sueños en Aristóteles, sintetiza con claridad la posición del estagirita: «Los sueños [Cappelletti se refiere a los fantasmas o los ensueños, al soñar] tienen su origen en la misma facultad que produce las ilusiones durante la vigilia, es decir, en la imaginación o fantasía» (1987, p. 97). Es preciso notar, como hemos indicado, que el mismo Hegel remite a Aristóteles como uno de los antecedentes fundamentales de su «Anthropologie». Por otra parte, la referencia a Aristóteles no es un tema menor en relación a nuestro artículo ya que, como bien ha indicado John Sallis, «los elementos esenciales de la teoría aristotélica de la imaginación son recuperados por Hegel y llevados a su culminación» (1987, p. 67).

¹⁹ Explica Reid en su artículo: «Uno de los cambios que fueron introducidos entre 1827 y 1830 concierne a la *Filosofía del Espíritu Subjetivo*, donde Hegel cambió el título de la sección que comienza en el § 403, de tal manera que, de ser “El Alma soñadora” (*Die träumende Seele*), pasó a ser “El Alma sentimental” (*Die fühlende Seele*)» (2013, p. 37). Según la hipótesis de Reid, el motivo del cambio de título se habría debido a la enemistad que existía entre Hegel y Schleiermacher. El reemplazo evidenciaría una crítica dirigida contra la religión del sentimiento propugnada por Schleiermacher.

3. EL ENSUEÑO COMO TOPOS PARADIGMÁTICO DE LA IMAGINACIÓN

Prácticamente al inicio de la «Anthropologie», Hegel establece que, «en tal determinación aún abstracta, el alma es solamente el *sueño* del espíritu [*Schlaf der Geistes*]» (Hegel 1986, § 389, p. 43).

La lengua alemana, como la mayoría de las lenguas, posee dos términos para designar al «sueño»: *Schlaf* y *Traum*. Que el espíritu natural sea un espíritu dormido o que el alma sea el sueño del espíritu significa que este último aún no ha actualizado su potencia racional, su autoconocimiento consciente. El término *Schlaf*, de esta manera, hace referencia a lo otro del espíritu.

En el estar despierto ocurre generalmente toda *actividad* autoconsciente y racional, del distinguir que está-siendo para sí del espíritu. El sueño [*Der Schlaf*] es fortalecimiento de esta actividad no solamente en cuanto mero descanso negativo de ella, sino como regreso desde el mundo de las *determinidades*, desde la dispersión y el endurecimiento en las singularidades, a la esencia universal de la subjetividad que es la sustancia de aquellas determinidades y su poder absoluto (Hegel 1986, § 398, p. 87).

Nótese que el sueño entendido como lo opuesto a la vigilia, como descanso negativo, es asimilable y perfectamente aceptado por la dialéctica hegeliana. No sólo es necesario, sino que el *Schlaf* proporciona un fortalecimiento de la actividad consciente y racional de la vigilia²⁰. Sin embargo, lo que queda sin pensar en este esquema dialéctico es el término *Traum*. La dificultad relativa a la diferencia entre el sueño y la vigilia surge propiamente sólo con el *Traum*. El *Traum* es el residuo que la dialéctica sueño/vigilia (*Schlaf/Wachen*) no logra pensar. Cuando Hegel habla del despertar (*Erwachen*) del alma o del espíritu es siempre un despertar respecto al *Schlaf*. El estado de vigilia, una vez actualizado, anula al *Schlaf*, y viceversa. Con el *Traum*, por el contrario, ocurre algo muy diferente. A él se aplica lo que dice Hegel del alma sentimental en general:

Este grado del espíritu es por sí el grado de su oscuridad, porque sus determinaciones no se desarrollan en tanto conscientes e intelectuales; es, por esto, grado formal en general. Un peculiar interés recibe en cuanto existe como *forma* y aparece, por tanto, como un *estado* en el cual el desarrollo del

²⁰ Explica Murray Greene: «Sueño y vigilia, de todos modos, no tienen el carácter de meras alteraciones sino de “estados alternados” (*wechselnden Zustände*), yendo uno hacia el otro» (1972, p. 78); o también, con mayor precisión: «En tanto estados naturales [el sueño y la vigilia], cada uno tiene su “límite” fuera de sí mismo en el otro, el cual es por lo tanto su propio otro. Cada uno contiene implícitamente al otro en sí mismo, puesto que ambos emergen de la oposición real del individuo en sí mismo: su salir hacia la auto-dispersión en la vida despierta y su auto-renovación a través del retorno a las fuentes primarias de su Ser natural en el sueño. De allí que cada estado en su autonomía no sea más que un solo costado y una no-verdad del alma, y que el incesante pasaje de un estado al otro no sea sino la expresión deficiente de su unidad implícita» (1972, p. 81).

alma que ha llegado ya a la conciencia y al intelecto puede recaer. La forma más verdadera del espíritu, existiendo en una forma más subordinada y abstracta, contiene una inadecuación que es la *enfermedad* [*Krankheit*] (Hegel 1986, § 404, p. 124).

El *Traum* no es la oscuridad del espíritu en el sentido en que lo es el *Schlaf*, sino más bien en el sentido en que el espíritu, por más cerca que esté de su verdad, nunca será capaz de conjurarlo definitivamente. De allí que el espíritu consciente de sí no esté exento de caer en estados alterados y patológicos: sueño magnético, alucinaciones, visiones, trances extáticos, etc. El *Traum* no es la abolición de la conciencia, sino la zona crepuscular en la que ésta puede sumergirse en cualquier momento, el espacio opaco en donde el intelecto y el yo consciente sucumben ante la proliferación de imágenes y representaciones inconexas. Más que ser la oscuridad del espíritu, el *Traum* es, con mayor precisión, su sombra o su fantasma. Como dijimos, el estado o la experiencia que Hegel juzga peligrosa y patológica no es el dormir, de algún modo funcional a la vigilia consciente, sino el soñar, es decir, no ya el sueño en tanto descanso de las facultades intelectuales, sino las *imágenes* oníricas, las representaciones que subsisten en el alma cuando la conciencia no ejerce su soberanía.

En el § 398 de la *Enzyklopädie*, donde Hegel reflexiona acerca de la diferencia entre el sueño y la vigilia, se dan algunas indicaciones sobre el modo de entender al *Traum*. En principio, al igual que la conciencia, el *Traum* también opera con representaciones e imágenes. La diferencia fundamental —que es lo que a Hegel realmente le interesa establecer— entre conciencia/razón y ensueño (*Bewußtsein/Verstand* y *Traum*), por ende, no concierne tanto al contenido de ambos términos (representaciones e imágenes), cuanto al modo en que estos contenidos determinados se conectan y ordenan. Cuando la intuición se presenta al yo consciente, lo hace como una totalidad (*Totalität*) de determinaciones en donde cada miembro, cada contenido ocupa un lugar, determinado simultáneamente por el de todos los demás miembros o contenidos (cfr. Hegel, 1986, § 398, pp. 87-95). Esto significa que la lucidez consciente opera de manera *organizada*. De este modo, sostiene Hegel, la característica esencial de la conciencia, su rasgo cognoscitivo particular radica en el nexo que vincula a cada parte singular con las otras partes del todo ordenado: «La vigilia es la conciencia concreta de dicha confirmación recíproca de cada momento singular de su contenido por medio de todos los demás del cuadro de la intuición» (Hegel 1986, § 398, p. 88)²¹.

²¹ Al igual que la locura, el ensueño supone una alteración (un repliegue o una nulificación) de la relación del sujeto con el mundo. No es causal que Juan-Paul Sartre, en *L'imaginaire*, recurra a la experiencia onírica para postular la situación aberrante de una conciencia sin mundo: «El sueño es una experiencia privilegiada que nos puede ayudar a concebir lo que sería una conciencia que hubiese perdido su “ser-en-el-mundo” y que al mismo tiempo se viese privada de la categoría de lo real» (1964, p. 228). La experiencia onírica nos introduce, así, en una suerte de *anti-mundo* imaginario: «Ambiguos, pobres y secos al mismo tiempo [Sartre se refiere a las imágenes, sobre todo oníricas], aparecen y

El modo en que las representaciones e imágenes se conectan en el *Traum* es por completo diferente. Aquí cada imagen particular no encuentra su sentido en la eventual posición que ocupa respecto al resto, sino mediante lo que Hegel denomina «asociación de ideas» (*Ideen-Assoziation*), es decir de modo no intelectual. Hacia ella van dirigidas las críticas de Hegel: en primer lugar, el autor de la *Enzyklopädie* no considera verdaderas ideas a los contenidos de estas asociaciones; en segundo lugar, tampoco considera verdaderas leyes a estas modalidades relacionales. No puede haber, piensa Hegel, leyes diversas sobre una misma cosa, lo que daría lugar al arbitrio y la accidentalidad. En consecuencia, el universo del *Traum*, sentencia Hegel, es «el juego de un representar privado de pensamiento» (Hegel 1986, § 455, p. 263), el juego de la actividad representativa privada de conciencia. No es intrascendente que estas leyes de asociación, en el manuscrito de 1794, figuren directamente como «leyes de la *Phantasie*» (citado en Reid 2013, p. 40)²². Ahora bien, en tanto «el pensamiento es lo que hay más propio en el hombre para distinguirlo del bruto [*Vieh*]» (Hegel 1986, § 400, p. 99), deberemos concluir que el *Traum*, en la medida en que designa un representar privado de pensamiento, es aquella sombra animal, eminentemente in-humana, que habita en el hombre y que Hegel, paradójicamente, circunscribe en las páginas acotadas de la antropología. No es casual, en este sentido, que en el ensayo «The Gentle Force over Pictures: Hegel's Philosophical Conception of the Imagination» Klaus Vieweg haya sostenido que la «Fantasía es capaz de crear lo humano y lo inhumano [*the human and the inhuman*], de construir el cielo y el infierno, y así de demostrar su poder tanto como su deficiencia» (2011, p. 97). Aquí se revela la importancia de los fenómenos desarrollados rápidamente en el primer apartado. Como dijimos, todos ellos suponen una subjetividad diferida, una suerte de mismidad incompleta (la madre como sujeto del niño, el magnetizador como sujeto del magnetizado, etc.). El punto más llamativo es que todos estos fenómenos que se producen de algún modo entre lo animal y lo humano, aglutinados además bajo el común denominador de la imaginación y del ensueño (la *fühlende Seele* como *traümende Seele*), han sido confinados por Hegel a las misteriosas páginas de la «Anthropologie», es decir de la ciencia de lo humano, y concretamente a la sección *fühlende Seele*, según la expresión de la última edición de la *Enzyklopädie*. En el centro de la ciencia de lo humano acecha lo inhumano: este parece ser el punto ciego que Hegel le ha confiado, acaso a su pesar, a la antropología.

desaparecen de manera discontinua, se dan como un perpetuo “en-otro-lugar”, como una evasión perpetua. Pero la evasión a la que invitan no es sólo la que nos haría escapar a nuestra condición actual, a nuestras preocupaciones, a nuestros pesares; nos ofrecen escapar a todo constreñimiento del mundo, parecen presentarse como una negación de la condición de *ser-en-el-mundo*, como un anti-mundo» (SARTRE 1964, p. 177; el subrayado es de Sartre). Sobre la fractura del ser-en-el-mundo del *Dasein* que ocasiona la locura (y el sueño), cfr. el apartado 2.3 de este artículo.

²² Reid, de hecho, habla de «la naturaleza conflictiva entre la mente consciente y las “leyes de la Imaginación”» (2013, p. 40).

CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo hemos examinado algunos curiosos fenómenos que Hegel menciona —y desarrolla rápidamente— en la sección de la «Anthropologie» dedicada a la *fühlende Seele*. En todos ellos, hemos visto, se trataba de una subjetividad dislocada o diferida, pre-reflexiva y pre-consciente, una individualidad que, no coincidiendo *ya* con la naturaleza, no había conquistado *aún* su condición racional y autosuficiente. Y es en este lugar paradójico que se abre entre el *ya* no natural y el *aún* no espiritual-consciente que Hegel ha ubicado no sólo al alma, sino a la ciencia de lo humano. Hemos mostrado, además, que este límite ambiguo entre la naturaleza y el espíritu es el lugar específico del ensueño y de la imaginación.²³ Así como en la vigilia el entendimiento y la conciencia racional gozan de plena actualidad, y en el sueño gozan de plena potencialidad, el ensueño instaura un *tertium* que, en rigor de verdad, no es ni actual ni potencial, ni existente ni inexistente, un *tertium* que Hegel, como más tarde hará Henri Bergson respecto a las imágenes-sueño (cfr. Bergson 1919, pp. 49-61), califica de *virtual*:

²³ En efecto, la imaginación, como el alma en la «Anthropologie» hegeliana, ha funcionado como el pliegue o el límite de articulación de las grandes dualidades metafísicas: lo sensible y lo inteligible, el cuerpo y el alma, la naturaleza y el espíritu, etc. Podríamos citar innumerables ejemplos que apoyan este lugar intermedio, quiasmático, de la imaginación. Lodi Nauta y Detlev Pätzold, sin ir más lejos, sostienen desde una perspectiva psicológica: «En tanto facultad del alma [la imaginación] se caracteriza en las teorías filosóficas, psicológicas y médicas por ser la mediadora entre los sentidos y la razón» (2004, p. ix). John Cocking, por su parte, escribe: «en la tradición filosófica que surge de Aristóteles, la fantasía es el nexo entre la sensación y el espíritu, y en la teología de la emanación es el nexo en el proceso contrario; el espíritu divino, creando, pasa de la pura inteligencia a la substancia sensible a través de la imaginación» (1991, p. 31). En una misma perspectiva, John Lyons se refiere a la imaginación como «la forma de pensamiento que media entre el cuerpo y el intelecto» (2005, p. xiii). Jan Veenstra expresa la misma idea: «Es una facultad intermedia entre los sentidos y la intelección, siguiendo a los primeros y precediendo a la última, una facultad entre lo corpóreo y lo incorpóreo» (2004, p. 14). Luigi Ambrosi también enfatiza la «extraña mezcolanza de su naturaleza a un tiempo material y espiritual» (1898, p. xxx). De la misma opinión es James Engell: «La idea de la imaginación dramatizó y articuló la dialéctica entre materia y espíritu, naturaleza y *psyché* interior; materialismo y trascendentalismo» (1981, p. viii). Giorgio Agamben, por último, refiere: «La imaginación recibe así un rango decisivo en todos los sentidos: en el vértice del alma individual, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento, representa el residuo último que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral de lo separado y de lo eterno» (2007, pp. 51-52); y también, un poco más tarde: «es en la imaginación donde tiene lugar la fractura entre lo individual y lo impersonal, lo múltiple y lo único, lo sensible y lo inteligible y, a la vez, la tarea de su dialéctica recomposición» (*ibid.*, p. 56). Sobre el problema de la imaginación en la historia de la filosofía, cfr. ENGELL 1981. Sobre la imaginación en el Romanticismo, cfr. BARTH 1977; LEADBETTER 2011; McNiece 1992, pp. 53-61. Sobre la imaginación (*phantasia*) en la Edad Media, cfr. AGAMBEN 2006, pp. 117-224; NAUTA y PÄTZOLD 2004. Sobre la lógica propia de la imaginación, cfr. SALLIS 2012.

En ninguna parte como en el alma y todavía más en el espíritu es esencialísimo para la comprensión retener firmemente la determinación de la *idealidad*, [a saber] que ésta es *negación* de lo real, pero que lo real está a la vez conservado, está *virtualiter* contenido, aunque no exista. Es la determinación que desde luego se nos presenta cuando atendemos a las representaciones o a la memoria. Todo individuo es una riqueza infinita de determinaciones de la sensibilidad, representaciones, conocimientos, pensamientos, etc.; pero *yo* soy por eso, sin embargo, algo enteramente *simple*: un pozo sin determinaciones [*bestimmungsloser Schacht*] en el que todo eso se conserva, sin EXISTIR. Sólo cuando *yo* me acuerdo de una representación, la extraigo de aquella interioridad a la EXISTENCIA, ante la conciencia. En las enfermedades sucede que reaparecen representaciones o conocimientos que se dicen olvidados desde muchos años, porque en todo ese largo tiempo no habían sido llevados a la conciencia (Hegel 1986, § 403, p. 122).

Hegel introduce el adverbio latino *virtualiter* para caracterizar los contenidos psíquicos que no existen de forma actual en o para la conciencia. La experiencia onírica, de este modo, no es sino el acceso privilegiado a este reino virtual, específicamente *ánimico* (no consciente) e imaginario que Hegel denomina «pozo sin determinaciones» (*bestimmungsloser Schacht*). Recordemos que en el § 453, Hegel habla de un «pozo oscuro [*nächtlichen Schacht*] en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia» (Hegel 1986, § 453, p. 260).²⁴ Al igual que en el § 403, Hegel utiliza el término latino *virtuell*. Como hemos mostrado, la dialéctica hegeliana logra asimilar fácilmente el sueño entendido como *Schlaf*, es decir como descanso y polaridad negativa de la vigilia. Sin embargo, lo que permanece impensado en el sistema tal como es presentado en la *Enzyklopädie*, es precisamente el ensueño, el *Traum*, las imágenes o los fantasmas que emergen en el pliegue entre la naturaleza y el espíritu. Pero si esto es así, si la *traümende Seele*, ubicada en el pliegue central de la «Anthropologie», pliegue a su vez de la *Enzyklopädie*, sintetiza de algún modo la noción de «alma» *tout court*, y si el «alma» es el objeto específico de la ciencia del hombre, entonces lo propio del hombre —y aquí ya nos alejamos, por supuesto, de Hegel— está en el *Traum* y

²⁴ Sobre la relación del pozo virtual o inconsciente con las imágenes y la imaginación, cfr. DERRIDA 1972, pp. 79-127. Sobre la noción de inconsciente en el pensamiento de Hegel, cfr. MILLS 2002. Mills considera que la teoría del inconsciente que Hegel esboza en la *Enzyklopädie* «es un aspecto indispensable de toda su filosofía» (2002, p. 1). Klaus Vieweg, por su parte, se refiere a este pozo virtual como un «poderoso reservorio de imágenes ocultas por la oscuridad nocturna, una oscura galería de pinturas de incommensurable magnitud, comparable al Louvre parisino sin luz» (2011, p. 94). Además, como hemos señalado, «las imágenes no existen, no están más en la conciencia o en el pasado. Existen sólo “inconscientemente”, puesto que es sólo a partir de su distinción, de la posibilidad de diferencia a la luz del presente, que el conocimiento puede proceder» (VIEWEG 2011, p. 94). De allí la importancia que posee para nosotros el ensueño, el *Traum*: él designa una experiencia de lo virtual que no está determinada por —y en consecuencia no se deja inscribir en la trama del— pensamiento consciente.

no en la conciencia, en la imaginación y no en el entendimiento²⁵. Aquí es necesario introducir nuevamente una aclaración: cuando decimos que la *fühlende Seele* sintetiza de algún modo la noción de alma *tout court* no estamos sugiriendo que la «Anthropologie» se agota en esta subsección. De hecho, podría mostrarse perfectamente que las subsecciones dedicadas a *Die natürliche Seele* y a *Die wirkliche Seele* son igualmente fundamentales. Nuestra reducción de la «Anthropologie» a la *fühlende Seele* merece, por eso, ciertas justificaciones. En líneas generales, este movimiento teórico-interpretativo obedece a dos motivos prioritarios:

- 1) Creemos que la función y la posición de la «Anthropologie», y por ende del alma, son las mismas que han caracterizado a la imaginación a lo largo de la historia de la filosofía, al menos en algunas de sus líneas centrales. Se trata en este caso de una identidad *funcional* (en tanto nexos conjuntivo o articulador) y *topológica* (en tanto lugar intermedio entre las polaridades metafísicas. Recuérdese además el rol que posee la imaginación, a través del esquematismo, en la filosofía de Kant, un autor cercano a Hegel, por cierto)²⁶.
- 2) Existe un motivo más preciso que nos permite identificar al alma en general con la imaginación, más allá de que Hegel reserve su tratamiento a la «Psychologie». Este motivo obedece a que los diferentes fenómenos abordados en el primer apartado de este artículo caen bajo la categoría, como ha mostrado Reid, de *Einbildungskraft* o *Phantasie*. Este punto, es verdad, nos habilitaría sólo a identificar a la *fühlende Seele* con la imaginación, pero no a la totalidad de la «Anthropologie». Sin embargo, este último movimiento resulta posible si identificamos a la imaginación según lo que expusimos en el ítem previo, es decir como nexo entre naturaleza y espíritu o, también, entre animalidad y conciencia (objeto de la «Phänomenologie»).

En resumen: la identificación de la *fühlende Seele* con la imaginación es posible desde el mismo Hegel y sobre bases textuales (el MS de 1794); la iden-

²⁵ Se objetará que la pura localización de la «Anthropologie» en la *Enzyklopädie* no prueba por sí misma el lugar central que posee el alma en el sistema general especulativo y en la concepción histórico-metafísica de Hegel. Sin embargo, justamente por tratarse de Hegel, un autor para quien la lógica es ya, desde siempre, ontología y para quien el orden del Sistema es el orden de lo Real, la ubicación de la «Anthropologie» al interior de la *Enzyklopädie* tiene un peso decisivo que no debe ser desestimado.

²⁶ En efecto, en la *Kritik der reinen Vernunft* Kant intenta mostrar cómo es posible que los fenómenos en general puedan ser subsumidos a los conceptos puros del entendimiento, es decir, cómo es que las categorías pueden ser aplicadas a las intuiciones empíricas. Para que esto sea posible, sostiene Kant, «tiene que haber un tercer término que debe ser homogéneo por una parte con la categoría y por otra parte con el fenómeno, y hacer posible la aplicación de la primera al último. Esa representación mediadora ha de ser pura (sin nada empírico) y sin embargo, por una parte, *intelectual* y por otra, *sensible*. Tal es el *esquema trascendental*» (1956, p. 197).

tificación de la «Anthropologie» y del alma *tout court* con la imaginación, en cambio, es posible si y sólo si entendemos a la imaginación en su sentido filosófico tradicional, es decir como nexo y mediación de las polaridades metafísicas, en este caso *Natur* y *Geist*. Es sólo en este último sentido que se puede considerar a la «Anthropologie», en su totalidad, como tránsito de —y articulación entre— la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. No es causal, por eso mismo, que en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Hegel le adjudique a Anaxímenes, en quien encuentra los términos alma (*psychē*), aire (*aer*) y espíritu (*pneuma*), centrales en su propio sistema, la misma posición estratégica en la historia de la filosofía que posee la «Anthropologie» en la estructura de la *Enzyklopädie*.

Anaxímenes señala muy bien la naturaleza de su esencia a la luz del alma, con lo que, en cierto modo, viene a poner de manifiesto el tránsito de la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la conciencia [*den Übergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewußtseins*] o la aparición de la modalidad objetiva de la esencia primigenia. La naturaleza de esta esencia primigenia se determinaba antes de un modo extraño y negativo desde el punto de vista de la conciencia; tanto su realidad, el agua o el aire, como lo infinito es algo que se halla más allá de la conciencia. Pero el alma (o sea el aire) es este medio general [*allgemeine Medium*], una multitud de representaciones que desaparecen y se manifiestan sin que cesen esta unidad y esta continuidad; es tanto activa como pasiva, hace que las representaciones se dispersen de su unidad y se levanten y se hagan presentes en su infinitud, de tal manera que el significado negativo y positivo coinciden (1986a, pp. 214-215).

Es precisamente a la luz del alma (*Seele*), como dice Hegel en este pasaje, que se vuelve posible comprender el tránsito de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu²⁷; y en la medida en que el alma, entendida por Hegel como medio general, es decir como instancia mediadora entre la naturaleza y la conciencia, a la vez activa y pasiva, negativa y positiva, es el objeto específico de la «Anthropologie», podemos concluir que la «Anthropologie» en su totalidad se identifica con la función mediadora que ha sido el rasgo característico de la imaginación a lo largo de la historia de la filosofía. Es más, Hegel lo dice explícitamente cuando compara a Anaxímenes con el alma (*psychē*) y a Anaxágoras, que lo sucede, con la conciencia (*nous*), es decir con la «Phänomenologie» de la *Enzyklopädie* (cfr. Hegel 1986a, pp. 214-215).

En *L'expérience intérieure*, Georges Bataille sostiene que en el sistema hegeliano existe una mancha ciega, un punto o un margen que no puede ser asimilado por la lógica dialéctica. En el caso de Bataille, esta mancha ciega se

²⁷ Silvia Benso, sin ir más lejos, en un interesante ensayo sobre Levinás y la influencia de los presocráticos en su pensamiento, hace referencia a Anaxímenes y confirma la posición singular que ocupa en la estructura de la filosofía hegeliana: «Marcando la transición de la naturaleza a la conciencia, Anaxímenes de hecho se sitúa a sí mismo en el punto de inflexión de la transición» (2008, p. 16).

identifica con ciertas experiencias límites que Hegel, por abordar la negatividad desde el punto de vista del trabajo y del esclavo, no logra pensar: «En el “sistema”, poesía, risa, éxtasis no son nada, Hegel se desembaraza rápidamente de ellos: él no conoce otro fin más que el saber. Su inmensa fatiga se liga a mis ojos al horror de la mancha ciega [*tache aveugle*]» (1973, V, p. 130)²⁸. En nuestro caso, esta *tache aveugle* no designa una negatividad absolutamente radical, sino el reino de las imágenes oníricas, el espacio específico de la imaginación²⁹. Creemos que Hegel, identificando al alma con el objeto propio de la antropología, acaso muy a su pesar, ha abierto un camino, oculto en la maleza del sistema, para pensar a la imaginación como la potencia específica del hombre. Lo propio del hombre, podríamos concluir leyendo en cierto sentido a Hegel contra Hegel pero también a partir de él, no es la conciencia clara y distinta de sí mismo y de su mundo, sino la virtualidad, ni actual ni potencial, ni natural ni espiritual, de las imágenes y de los fantasmas oníricos³⁰. Se esboza así, tal vez, la posibilidad de construir, frente a la fenomenología del espíritu, es decir frente a la ciencia de la experiencia de la conciencia que implica por necesidad una metafísica de la vigilia, una fenomenología de la imaginación, una ciencia de la experiencia del alma que implica, también por necesidad, una metafísica del ensueño. Aunque

²⁸ En el ensayo «De l'économie restreinte à l'économie générale: un hégélianisme sans réserve», recopilado en *L'écriture et la différence*, Jacques Derrida explica en qué consiste esta mancha ciega del sistema hegeliano: «La mancha ciega del hegelianismo, alrededor de la cual puede organizarse la representación del sentido, es este punto donde la destrucción, la supresión, la muerte, el sacrificio constituyen una pérdida tan irreversible, una negatividad tan radical —es preciso decir aquí sin reserva— que no se puede ya ni siquiera determinarla como negatividad en un proceso o sistema. En el discurso (unidad de proceso y de sistema), la negatividad es siempre el reverso y el cómplice de la positividad. No se puede hablar, no se ha hablado jamás de negatividad más que en este tejido de sentido. Ahora bien la operación soberana, el punto de no-reserva no es ni positivo ni negativo. No se puede inscribirlo en el discurso más que borrando los predicados o practicando una sobreimpresión contradictoria que excede entonces la lógica de la filosofía» (1967, p. 380).

²⁹ Una de las mejores formulaciones de esta experiencia paradójica, sin conciencia ni persona, se la debemos a Aristóteles. En efecto, en el *De generatione animalium*, Aristóteles presenta al sueño como un estado intermedio entre la existencia y la no-existencia, entre el vivir y el no-vivir: «la transición del no ser al ser se produce a través del estadio intermedio, y el sueño parece ser por naturaleza una cosa de este tipo, una especie de frontera entre el vivir y el no vivir, y el que duerme parece que ni existe del todo ni no existe» (V, 1, 778b28-33).

³⁰ No es casual que Rodolphe Gasché, comentando la «transgresión» que efectúa Bataille respecto al sistema de Hegel, concluya que «el recorrido por la *fenomenología* debe conducir a una *fantasmatología*» (2012, p. 25; el subrayado es de Gasché). Por otro lado, en *Spectres de Marx*, Derrida anunciaba ya la naturaleza fantasmática de la fenomenología hegeliana: «¿y qué es una *fenomenología* sino una lógica del *faineszai* y del *phantasma*, por consiguiente, del fantasma?» (1993, p. 139). Catherine Malabou, por su parte, muy en la línea de Derrida, ha sostenido que incluso el saber absoluto hegeliano posee su doble fantasmático o fantástico: «Hay un *imaginario espiritual* que es el doble fantástico del saber absoluto. [...] Lo fantástico es así el relevo especulativo de la figuración y de la representación. Creo que no se puede comprender la filosofía de Hegel si no se tiene en cuenta esta dimensión fantástica de lo absoluto» (2005, p. 68).

tal vez la preposición «frente» resulta inadecuada. Se trata más bien de una sub- o para-fenomenología, correlativa a una sub- o para-antropología, que atraviesa la historia de la metafísica desde sus inicios. Tal sub- o para-fenomenología revelaría probablemente que lo humano no puede ser explicado más que como «una relación que no es meramente corporal ni meramente espiritual, sino *psíquica*, es decir, del alma» (Hegel 1986, § 405, p. 125).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2006). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2007). *Ninfe*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ambrosi, L. (1898). *La psicologia della immaginazione nella storia della filosofia*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Aristóteles (1987). «Acerca de los ensueños», en *Acerca de la generación y la corrupción – Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, pp. 277-294.
- Aristóteles (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- Barth, R. J. (1977). *The Symbolic Imagination. Coleridge and the Romantic Tradition*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bataille, G. (1973). «L'expérience intérieure», en *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Tome V.
- Bates, J. A. (2004). *Hegel's Theory of Imagination*. Albany: State University of New York.
- Benso, S. (2008). «The Breathing of the Air: Presocratic Echoes in Levinas», en Schroeder, Brian & Benso, Silvia (eds.). *Levinas and the Ancients*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, pp. 9-23.
- Bergson, H. (1919). *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*. Paris: P.U.F.
- Berthold-Bond, D. (1991). «Hegel, Nietzsche, and Freud on Madness and the Unconscious», *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, Vol. 5, No. 3, pp. 193-213.
- Cappelletti, Á. J. (1987). *Las teorías del sueño en la Filosofía Antigua*. Caracas: Edic. del Centro de Estudios Pedagógicos «Ignacio Burk».
- Cavalletti, A. (2011). *Suggestione. Potenza e limiti del fascino politico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Coccia, E. (2005). *La trasparenza delle immagini: Averroè e l'averroismo*. Milano: Bruno Mondadori.
- Cocking, J. (1991). *Imagination: A Study in the History of Ideas*. London: Routledge.
- Darnton, R. (1968). *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Cambridge: Harvard University Press.
- Deleuze, J. P. F. (1850). *Instruction pratique sur le magnétisme animal*. Paris: Germer Baillière.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- DeVries, W. (1988). *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*. Ithaca and London: Cornell University Press.

- Düsing, K. (1991). «Hegels Theorie der Einbildungskraft», en Franz Hesse y Burckhardt Tuschling (eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, pp. 297-320.
- Engell, J. (1981). *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Eley, L. (ed.) (1990). *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Ferreiro, H. (2012). «La teoría hegeliana de la imaginación», *Estudios Hegelianos 1*, pp. 16-29.
- Fetscher, I. (1970). *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- Gasché, R. (2012). *Georges Bataille. Phenomenology and Phantasmatology*. Stanford: Stanford University Press.
- Greene, M. (1972). *Hegel on The Soul. A Speculative Anthropology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hegel, F. G. W. (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp, Band 10, Dritter Teil.
- Hegel, F. G. W. (1986a). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt: Suhrkamp, Band 18.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*, Band I. Deutschland: Neske.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Platons Lehre von der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hesse, F. y Tuschling, B. (eds.), (1991). *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- Hösle, V. (2012). *Il sistema di Hegel*. Napoli: La Scuola di Pitagora Editrice.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Kojève, A. (1979). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Leadbetter, G. (2011). *Coleridge and the Daemonic Imagination*. New York: Palgrave MacMillan.
- Loubert, J.-B. (1844). *Le magnétisme et le somnambulisme devant les corps savants, la cour de Rome et les théologiens*. Paris: Germer Baillière.
- Lyons, J. (2005). *Before Imagination: Embodied Thought from Montaigne to Rousseau*. California: Stanford University Press.
- Magee, G. A. (2013). «Hegel on Mesmerism, Madness, and Ganglia», en David S. Stern, ed., *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York, pp. 55-67.
- Malabou, C. (2005). *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*. Paris: Éditions Léo Sheer.
- Marmasse, G. (2006). «Hegel: les enjeux de l'anthropologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, (OCTOBRE-DÉCEMBRE), pp. 545-557.
- McNiece, G. (1992). *The Knowledge that Endures: Coleridge, German Philosophy, and the Logic of Romantic Thought*. New York: Palgrave MacMillan.

- Mowad, N. (2013). «Awakening to Madness and Habituation to Death in Hegel's "Anthropology"», en David S. Stern, ed., *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York, pp. 87-105.
- Nauta, L. y Pätzold, D. (eds), (2004). *Imagination in The Later Middle Ages and Early Modern Times*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters.
- Nuzzo, A. (2013). «Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation. The Systematic Beginning of Hegel's *Philosophy of Spirit*», en David S. Stern, ed., *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York, pp. 1-17.
- Potet de Sennevoy, J. (1882). *Traité complet du magnétisme animal: cours en douze leçons*. Paris: Germer Baillière. 4ª ed.
- Reid, J. (2013). «How the Dreaming Soul Became the Feeling Soul, Between the 1827 and 1830 Editions of Hegel's Philosophy of Subjective Spirit: Empirical Psychology and the late Enlightenment», en David S. Stern, ed., *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York, pp. 37-54.
- Rometsch, J. (2007). *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts: Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sallis, J. (1987). «Imagination and Presentation in Hegel's Philosophy of Spirit», en Peter G. Stillman (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit*. New York: State University of New York Press, pp. 66-88.
- Sallis, J. (2012). *The Logic of Imagination. The Expanse of the Elemental*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Sartre, J.-P. (1964). *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada. Traducido por Manuel Lamana.
- Siep, L. (2000). *Der Weg der «Phänomenologie des Geistes»: ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und zur «Phänomenologie des Geistes»*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stederoth, D. (2001). *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatistischer Kommentar*, Berlin: Akademie Verlag.
- Stern, D. (ed.) (2013). *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York.
- Veenstra, J. R. (2004). «The Subtle Knot», en Nauta, L. y Pätzold, D., eds, *Imagination in The Later Middle Ages and Early Modern Times*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters.
- Verene, D. (1982). «La imaginación en Hegel», *Revista de Filosofía* 20, pp. 23-35.
- Vieweg, K. (2011). «The Gentle Force over Pictures: Hegel's Philosophical Conception of Imagination», en Gray R. T et al. (eds.), *Inventions of the Imagination: Romanticism and Beyond*. Seattle – London: University of Washington Press, pp. 87-101.
- Watson, G. (1988). *Phantasia in Classical Thought*, Galway: Galway University Press.
- Wenning, M. (2013). «Awakening from Madness. The Relationship between Spirit and Nature in Light of Hegel's Account of Madness», en David S. Stern, ed., *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Albany: State University of New York, pp. 107-119.
- Wolff M. (1992). *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389. Frankfurt am Main: Klostermann.