

Saber absoluto, metafísica e historia

Víctor Duplancic ¹

Tesis

La doble reconciliación de moralidad y religión abre el espacio para la realización de la libertad y para el acceso a la verdad. Ella ilumina al estado y crea el elemento de la ciencia. A su vez esta ciencia es la transformación de metafísica en lógica. En esta transformación nace el concepto de espíritu al que le es inherente una historicidad propia.

Introducción

El texto que nos convoca, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, nos ofrece una multiplicidad de accesos e interpretaciones. Desde su quietud epocal donde nació, allá por 1806/7 sigue ofreciendo en la paz de sus hojas una serie de desafíos que obligan de a poco al lector a sumergirse en el movimiento que el método elegido por Hegel ordena, y más allá de ese movimiento que permite ir comprendiendo al texto mismo, se abren caminos, escapes, por donde han sabido crecer grandes interpretaciones pero también han sabido perderse otros.

En aquel tiempo Hegel está dispuesto a redactar definitivamente su Sistema de la Ciencia que debería contar con una

¹ Dr. Víctor Duplancic, Universidad Nacional de Cuyo, duplancic.victor@ffyl.uncu.edu.ar

Filosofía especulativa (Logica sive methapysica), una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu (HEGEL, 1988). Y como introducción a este sistema escribe la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* que devendrá *Fenomenología del espíritu*. La *Fenomenología* es, debía ser, una introducción al sistema que sin embargo no queda fuera del mismo. Y dicha introducción tiene por objeto conducir al saber natural hasta el “elemento” propio de la ciencia, es decir, conducir al saber natural hasta el saber científico o, como lo llama Hegel en la *Fenomenología*, el “saber absoluto”. Y esta tarea significa entre otras cosas resolver uno de los problemas centrales de la modernidad: la experiencia como instancia posible de construcción de un saber verdadero o científico. Se trata pues, como él mismo dice, de “fundamentar el saber” mediante una “preparación para la ciencia” pero desde un punto de vista que convierte a esta obra en algo nuevo, interesante y “la primera ciencia de la filosofía” (HEGEL, 1988). La *preparación* a la ciencia es por ella misma ya, un modo de ciencia: una ciencia de la experiencia de la conciencia. A lo largo de esta experiencia que la conciencia natural va haciendo en su camino hacia el saber puro podemos ver de un modo general, dos etapas: la primera que tiene que ver con experiencias entre la conciencia y su/s objeto/s y una segunda donde aparece el concepto de espíritu, una intersubjetividad racional que no sólo se desarrolla en relación dialéctica con sus objetos, sino también en relación dialéctica entre los individuos que la constituyen. Es decir, se incorporan dinámicas sociales históricas en el desarrollo hacia un saber puro. Y ello le da la novedad y la originalidad: no se trata solamente de un programa teórico puro de análisis del conocimiento, sino de una fundamentación del saber que incorpora en el conocer a figuras históricas, morales, literarias, religiosas, etc. cuyo rol no es meramente decorativo o ejemplificador, sino constitutivo justamente de instancias epistémicas incrementantes donde se condensan unidades de saber cada vez más complejas -aunque siempre provisionales respecto al momento que les sigue. Y como tal no son aleatorias ni sujetas a la

facticidad, sino que constituyen un conjunto con necesidad l3gica. Logicidad otorgada por el m3todo que Hegel llama “escepticismo que se consume” (HEGEL, 1988) y que consiste en que cada verdad provisional de la conciencia (que es su certeza) es contrastada y una vez demostrada su unilateralidad (es decir su falsa verdad, o la falta de adecuaci3n entre saber y realidad) no se agota el m3todo en la nueva certeza de la no verdad de la primera certeza, sino que justamente se vuelve a contrastar a esa no verdad para alcanzar un nuevo nivel de verdad provisional que surge como resultado de la experiencia de la no verdad de la primera certeza de la conciencia.

C3mo puede la conciencia avanzar en este camino dial3ctico que no deja de representar para ella un peligro (NEUMANN SOTO, 2010, p. 241-260) y c3mo puede mirar y comprender su propia experiencia sin desesperarse ante la constante disoluci3n de sus objetos y saberes, es algo que nos termina de iluminar el 3ltimo cap3tulo.

El car3cter absoluto del saber

Respecto a al terminus "saber absoluto" no s3lo encierra una compresi3n err3nea de la naturaleza del saber, ya que "saber" siempre es un saber "determinado", mediado, es decir, relativo, y nunca podr3a ser un "saber absoluto" (JAESCHKE, 2004, p. 194-214). A su vez, Heidegger ha considerado que Hegel “se sab3a en posesi3n del sistema absoluto del saber absoluto” (HEIDEGGER, 1988), con lo cual denunciar3a una hybris filos3fica (en este caso concreto contra su amigo Schelling). En este sentido habr3a que aclarar el car3cter preciso de la absolutez de este saber para desenmascarar de todo rasgo de “todopoderoso” saber a un saber que es, en realidad, *la auto-certeza de saber-se siendo sistema y desarrollo*.

El concepto de “saber absoluto” marca el punto m3s bien de unidad a partir del cual la realidad del esp3ritu en su totalidad debe ser comprendida. “Saber absoluto” es la f3rmula breve y

ciertamente provocadora para una teoría integral de la vida espiritual, cuyo resultado justamente se manifiesta en la realidad como saber absoluto. Éste une la autocerteza del espíritu – tanto en su conocimiento teórico como el de la filosofía jurídica y moral- con aquel saber que se presenta en la Religión bajo la forma de un supuesto conocimiento objetivo cuyo origen estaría más allá de la autocerteza del yo. De este modo el saber absoluto abarca la totalidad de las formas del espíritu.

Con la fórmula “saber absoluto” se designaría una teoría integral que tendría el carácter de una *Ciencia de los principios* - aunque esta interpretación está más bien implícita y sólo puede ser comprendida de un modo anticipatorio al Sistema. En todo caso esta ciencia de los principios encerrada en la fórmula “saber absoluto” expone los conceptos centrales de la ciencia, del derecho, de la moral, de la religión y de la historia. Y de este modo lleva a todas ellas a un sistema unificado en tanto las oposiciones supuestamente infranqueables de la teoría del conocimiento como también de la ontología, de la realidad histórica y aún de la religión pueden ser pensadas en su conjunto como una única una totalidad espiritual de la realidad con la forma de una auto-reflexión y auto-diferenciación gradual que no le es ajena al sujeto conoscente. Y por lo tanto éste último puede realizar el camino y tener acceso a esa totalidad integral del saber que es la ciencia.

La interpretación de Heidegger se apoya por una parte en comprender esta formulación hegeliana como respuesta a la búsqueda, suscitada por Descartes, de un saber que se halle exento de toda posible duda: ‘saber absoluto’, en este sentido, vendría a significar un saber que se fundamenta a sí mismo, un saber que no necesita de una ulterior justificación. Absoluto tendría entonces un sentido claramente etimológico: se trata de un saber que no depende a su vez de otro saber, que se halla suelto (*ab-solutum*), es decir, que, a la vez que constituye el fundamento de todo otro saber, él mismo es, en alguna forma, su propio fundamento. Este parece ser lo que mejor se ajusta a la mención del saber absoluto que nos

encontramos en la Introducci3n. Pero en realidad este car3cter presentado en la introducci3n s3lo puede ser correctamente entendido en tanto saber absoluto designa una teor3a integral fundada ciertamente en un an3lisis de la historia de la conciencia de la modernidad. Pero que en su camino se desarrolla como un an3lisis que involucra a la religi3n antigua y del medioevo ya la filosof3a moderna en su conjunto. De este modo el “saber absoluto” desempeña la funci3n de s3ntesis dial3ctica del esp3ritu y de la religi3n. El primero, el esp3ritu, dicho en t3rminos muy generales, corresponde al proceso de culturizaci3n (Bildung) de Europa a partir del mundo griego, y el segundo, al desarrollo de la religi3n como la autoconciencia propia de cada cultura, como la forma en que cada cultura plasma sus m3s elevados ideales. En esta perspectiva, el ‘saber absoluto’ corresponde a la puerta de entrada a la filosof3a, o al sistema filos3fico, que deber3a desarrollarse luego de la Fenomenolog3a, y al cual 3sta serv3a de introducci3n.

La exhaustividad de la figura de la conciencia

Si se trata o no de una nueva figura de la conciencia es una discusi3n que se ha presentado por ejemplo en el marco de las interpretaciones sobre todo de Ludwing Siep (SIEP, 2000) y Hans Fiedrich Fulda (FULDA, 2016, p. 313-337). Pero b3sicamente se trata de entender qu3 nueva experiencia puede ser la definitiva de este cap3tulo.

O como lo presenta Tufano: ¿Es posible considerar el saber absoluto una figura de pleno derecho? ¿O se trata de una figura peculiar, que, de suyo, desea abandonar el horizonte de la conciencia que la determina como tal? (TUFANO, 2009, p. 161-175)

Para Fulda los int3rpretes que se han concentrado en una interpretaci3n detallada del 3ltimo cap3tulo, tienden a concentrarse en su mayor3a en la primera parte del cap3tulo donde aparece el concepto de saber absoluto, dejando las otras partes sin un an3lisis correcto. Entre ellos se encuentra Ludwig Siep que afirma sin

tapujos que este capítulo se diferencia de los otros en cuanto no acontece ninguna historia de la conciencia. En los primeros párrafos se trataría de la superación de las fronteras del representar religioso, que pone una diferencia entre el espíritu de la comunidad y el espíritu divino y con ello “objetiviza” al espíritu divino. La prueba de la insostenibilidad de esta diferencia la realiza Hegel en tanto recurriría a experiencias ya realizadas en la Fenomenología, aunque poniendo el acento en aquellas en las que se trata ante todo de *la superación de la oposición* entre conciencia y lo que es verdadero-objetivo (realidad).

“Conciencia” es el carácter general de diferentes *figuras en las cuales se ve una diferencia ontológica* entre la realidad y el saber. Dos figuras superan mediante la reconciliación –y no mera supresión de uno de los polos- esta objetivación: “la reconciliación del espíritu –religioso- con su propia conciencia” –realizada por este espíritu y no por la conciencia finita del creyente; y la “buena conciencia” (Gewissen) que expresa un absoluto como un orden válido universalmente hecho concreto en el sí mismo inmediato y en la conciencia situacional. El concepto de un “orden válido universalmente” queda sin embargo por detrás de un espíritu que se diferencia en sí, se hace finito y retorna a la igualdad consigo – como lo ha desarrollado la conciencia religiosa en el cristianismo.

Las posiciones son acá encontradas y un desarrollo más extenso de esta polémica se hace en este momento imposible de presentar por el escaso tiempo disponible. Sólo quiero indicar acá que Fulda ha sido el que ha tomado el desafío de defender que el “saber absoluto” –de acuerdo al programa hegeliano de la Fenomenología – es un eslabón genuinamente necesario del saber que se manifiesta, más concretamente, el “saber absoluto” es el cierre en el cual aun se trata de una experiencia de la conciencia. No es un capítulo que recolecta la experiencia ya hecha y ordena las Figuras desde el “para nosotros” de modo de hacer accesible un paso a la lógica. Ya se trata aquí de “nuestro aporte” de juntar los “momentos del concepto” y de retenerlos en la forma propia y

unificada del concepto, ese aporte, esa tarea, ha sido asumida por el saber que se manifiesta. Pero en esa tarea la figura misma se auto anula por exhaución. Y exhaución nos remite al antiguo método griego. Se trata ciertamente de un agotamiento por plenitud de la aparición de figuras fenomenológicas, pero ese desaparecer por agotamiento no es entropía definitiva. Se trata de un nuevo comienzo, sin tiempo, en donde el concepto puro que ha nacido de la última figura deberá recorrer su camino de aproximación incrementante hacia su resultado buscado, su telos: el espíritu absoluto.

Las “historias” de la Fenomenología

La exhaución de las figuras de la conciencia en el camino de su experiencia, y el hecho de que el tiempo se implosione como efecto de la aparición de la ciencia en su elemento propio, nos remite a pensar en que ha sido de ese tiempo que debe interiorizarse como memoria del espíritu. Cuáles son las historias de la conciencia devenida autoconciencia, razón y espíritu y cuál es el futuro del espíritu sin tiempo. ¿Puede tener futuro, y si no es más el de las figuras propias del devenir de la formación de la conciencia hasta la ciencia, qué futuro, que tiempo, que historia le corresponde al espíritu en su camino hasta su ser cabe-sí, su ser espíritu absoluto?

En relación a las distintas formas de la historia que se encuentran en la Fenomenología se agrupan las diversas *interpretaciones* de las mismas en los siguientes grupos: a) Historia, como “historia de la conciencia” o de la “autoconciencia idealista”; b) La historia discursiva de la obra, desde las perspectivas de las recapitulaciones que Hegel hace a lo largo de la misma; c) Historia comprendida desde el significado y rol en la obra del concepto de “historicidad”; d) Historia comprendida desde la dilucidación de la estructura y el significado de “temporalidad”. A partir de la exposición de estas interpretaciones de las “historias” posibles de la Fenomenología, las “libertades” que le corresponderían en cada caso

(la historia debe ser una serie de incrementaciones de la libertad) serían: la de la conciencia natural en tanto la libertad del obstinamiento, la libertad especulativa en relación a la temporalidad del “sistema de las configuraciones de la conciencia” y las formas de libertad que son visibles en la exterioridad de la temporalidad del espíritu como “historia del mundo”. Por razones de tiempo me limitaré a presentar en mayor detalle solo dos formas de la historia y libertad en la Fen.

Libertad e historia de la conciencia

El significado de historia de que aquí se trata no es otro que el de la “historia de la *formación* de la conciencia hacia la ciencia” que aparece en la introducción de la Fenomenología. La libertad de esta conciencia se encontraría en el proceso de “desprendimiento” del “lado malo” de la ciencia. Así se configura esta historia como una “serie de las configuraciones” que la conciencia va tomando en su camino hacia el saber absoluto (GW 9.56).

Ya hace algunos años Klaus Düsing (DÜSING, 1993, p. 103-126, DÜSING, 1998, p. 143-162) y Wolfgang Bonsiepen (BONSIEPEN, 1988, p. IX-LXIII) han interpretado este significado de historia a partir de un modelo conceptual que no sólo incluiría a la Fenomenología de Hegel, sino también a algunas obras de Fichte y Schelling. Este modelo se expone como una “historia idealista de la autoconciencia”. Werner Marx o Ernst Behler completan esta visión. No sólo sería la Fenomenología una “teoría de la subjetividad” que introduciría en la “lógica especulativa” como afirma Düsing, sino que como señala Werner Marx mostraría la Fenomenología semejanzas estructurales con el *Sistema del idealismo transcendental* (MARX, 1977, p. 63-99) y según Behler se podría tratar la obra de Hegel como una “pre-historia de la historia de la conciencia” (BEHLER, 1972, p. 169-216).

“Historia” dentro de la Fenomenología significa, según esta interpretación, “la consideración genética de las distintas

capacidades y rendimientos de la autoconciencia vista en su secuencia sistemática. Secuencia que a su vez está determinada claramente por la estructura fundamental de la autoconciencia” (DÜSING, 1993, p. 103-126). Se trata por lo tanto de una interacción discursiva de dos formas de conciencia, que ya pueden encontrarse en los *Proyectos de sistema de Jena*: la conciencia “natural” y la conciencia “filosófica”. Las “capacidades y rendimientos” que señala Düsing serían aquellos/as que la conciencia pone en ejercicio al ir formando distintas configuraciones de la unidad de sus dos dimensiones (natural y filosófica).

La historia interior de la Fenomenología y la libertad especulativa

Un paso más en la comprensión de la dimensión histórica hacia el interior de la Fenomenología se puede dar en tanto se considera su historia “interior”, pero no desde el punto de vista de los avances de la conciencia, sino desde las recapitulaciones que hace Hegel de su exposición. Estas recapitulaciones pueden ordenarse en dos grupos: a) “globales” (comienzo del cap. VI (GW 9.239) y VII (GW 9.363-364) El cap. VIII vale como recapitulación general) y b) “locales” (comienzo del cap. II (GW 9.71), III (GW 9. 82), IV (GW 9.103), V (GW 9.132-133), VI (GW 9.239) y VII (GW 9.364)). Ambas recapitulaciones consisten en ordenar la historia de la conciencia desde el punto del “para nosotros”. Pero no se trata acá de ordenar pasos *sucesivos* de la conciencia ni *momentos de la historia del mundo*. Hegel ordena sistemáticamente tres elementos fundamentales de la historia interna de la Fenomenología: las “figuras” (Gestalten), las “configuraciones” (Gestaltungen) y los “momentos” (Momente).

En general se puede decir que la historia de la Fen. según esta visión consistiría en el paso de momentos a configuraciones (GW 9.15). “Momentos” son apoyos provisionales del pensar dialéctico. En el interior de su significado se encuentra la idea de un instante

del mirar especulativo, lo que en alemán se puede ver en la palabra “Augenblick”. Por ello no puede ser comprendido como el “nunc” de la consideración ordinaria del tiempo, sino como un “vistazo” en la temporalidad interior de la meta-conciencia. En tanto esta conciencia “mira” una región del ser, esta región se configura con una forma posible de significación. En tanto esta forma se incorpora a la sistemática del todo como forma de verdad, ingresa en la historia de la Fen. como momento. Estas “posibilidades conceptuales” se transforman en *conceptos* en la historia del espíritu en tanto allí, se “detiene lo negativo” y opera la dialéctica (GW 9.27-28). Sólo así devienen posiciones “estáticas” de la racionalidad histórica parte de la historia móvil del espíritu. En este proceso las “configuraciones” (Gestaltungen) son el modo como Hegel busca explicitar el casi inexpresable equilibrio entre el *suced*er y el *permanecer*, como se ve en el pasaje del Cap. IV cuando Hegel describe la “vida”. Cuando en ese proceso de “configuración” se alcanza un “momento” en el que el contenido conceptual alcanza un equilibrio de pensar y ser, entonces surge una “figura” (Gestalt). Las “configuraciones” serían así el elemento dinámico en el cual las formas de la conceptualidad aparecen como “figuras”. “Configuraciones” serían así “conciencia”, “autoconciencia”, “razón”, “espíritu en su mundo” y “autoconciencia del espíritu”, “Figuras” serían p.e. “conciencia sensible”, “percepción”, “entendimiento”. “Momentos” serían el “aquí” o el “ahora”, etc. Ahora bien, sólo porque el pensar, en cuanto meta-conciencia dialéctica no es otra cosa que la vida del espíritu, pueden las *configuraciones* de la Fen. llegar a ser *momentos* del espíritu. Esto sucede gracias a la puesta en ejercicio de la Mnemosyne (Memoria), que recapitula todo y le da sentido desde la perspectiva del “für uns”. Esta estructura histórica de la Fen. sería vertical, como una intensificación de la presencia del “Sí-mismo”. Se complementa con la otra estructura histórica – sostenida por las recapitulaciones “locales o parciales” – que le darían la dimensión horizontal al texto. Ambas estructuras configuran a su vez la “libertad especulativa” en

tanto libre conocimiento del absoluto en las dimensiones temporales de su interioridad y exterioridad. Con esto “historia” en la Fen. llegará a ser efectivamente “historia de la autoconciencia”. Pero no más en el sentido filosófico transcendental de un desarrollo genético de las capacidades del conocer, sino como historia *verdadera de la razón* (Ital. mías: (JAESCHKE, 1996, p. 363-373).

Historia e Historicidad

Desde el momento que la substancia deba ser comprendida, según Hegel, como sujeto, (puesto que ella, para ser ella, debe autofundarse mediante un proceso de saberse a sí misma), ingresa al interior del concepto de absoluto qua *espíritu*, la idea de historia. El absoluto, en tanto espíritu, es historia. Por ello he utilizado el término “historicidad” (Geschichtlichkeit), que dice el ser historia del espíritu. No hay algo así como el espíritu *y* su historia. Como si el ser histórico del espíritu fuera una mera característica entre otras de él.

Historicidad = espíritu deviniendo sí mismo, y en ese sabiéndose en el devenir, siendo él mismo. Esto mismo, en lenguaje de la *Fenomenología* se formula como “historia concebida” (HEGEL). Con ello Hegel quiere señalar los dos modos de *considerar* la unidad del proceso de la *Fenomenología*: Según el modo de su organización conceptual (lo lógico en tanto “escepticismo que se consume” o dialéctica de la experiencia) la *Fenomenología* es *Ciencia del saber que se manifiesta*; según el modo del ser libre que se manifiesta es *historia* (HEGEL). Esto podría rápidamente llevar a la siguiente conclusión: la parte formal conceptual correspondería a la *Lógica*, la parte histórica, a la *Historia de la Filosofía*. Esto no sólo parecería estar pre-anunciado en el final de la *Fenomenología*, sino que también la posterior aparición de las obras de Hegel podría confirmarlo.

Veamos entonces un poco más en detalle estas dos “partes” de la “historia concebida”. Ya he señalado que de lo que se trata es de

un proceso: el del despliegue de la realidad toda en su auto-comprenderse. La totalidad de la realidad deja de ser un objeto para transformarse en sujeto-objeto: el espíritu. Este proceso tiene, a lo largo de la *Fenomenología*, diversas características, que a mi entender forman parte de la propia maduración de las ideas que experimenta Hegel en el tiempo en que escribe esta obra.² En todo caso: en primer lugar el proceso se presenta como un camino que hace la conciencia para llegar a ser autoconciencia. Esto significa un proceso en el que se debe alcanzar la unidad entre saber y objeto, o un proceso en que la dualidad entre ser y pensar se mantiene por lo menos para uno de los “actores” de la fenomenología: la conciencia natural. También este proceso es un proceso de retorno a sí del espíritu, desde su más lejano extrañamiento (certeza sensible) a la serenidad de su estar en sí (saber absoluto). En el prólogo se hace referencia a este proceso como el movimiento de la “vida de la verdad”, en el que lo “falso” está integrado (HEGEL, p. 598 S.). Con ello se hace hincapié en la importancia del concepto de *negatividad* para la dialéctica de la experiencia. Tomando la caracterización del concepto de “vida” del capítulo IV, el proceso puede ser visto también como el desarrollarse del todo, el disolver su desarrollo y el mantenerse simplemente en este movimiento (HEGEL). El proceso puede considerarse también como la ordenación sistemática de *figuras* (de la conciencia) o *espíritus* (figuras de un mundo: unidad espiritual de muchos individuos que interactúan socialmente).

El proceso que es la *Fenomenología* podría seguirse describiendo a partir de otros pasajes de la obra misma. Ya he presentado sin embargo puntos fundamentales que permiten ver el

² Estas diferencias internas de la obra han abierto un debate –prolongado hasta nuestros días– sobre cuál sea la “idea” de la *Fenomenología*. La corriente de interpretaciones las abre Karl Rosenkranz con su *Hegels Leben* al señalar las dificultades que el estilo o la presunta falta de unidad crean (entre el proyecto presentado en la introducción y el llevado a cabo sobre todo a partir del capítulo de la razón). La bibliografía es en ese sentido es, por su cantidad, inadecuada para ser señalada aquí. Sólo hago mención pues, a algunas obras que a esta altura se han vuelto “clásicas” respecto a ese tema: (DÜSING, 1993, p. 103-126, FORSTER, 1998, FULDA and HENRICH, 1998, HAERING, 1934, p. 118-138, HAERING, 1963, NICOLIN, 1967, PÖGGELER, 1993, ROSENKRANZ, 1998)

núcleo de este proceso: a) es retorno a la unidad de una división auto-engendrada, b) los conceptos fundamentales son: conciencia, espíritu, c) tiene un ordenamiento sistemático dado por el método, d) tiene su propio *tiempo*³ o bien, una interpretación propia de él.

Este último punto crea especiales dificultades al distinguir *lógica* e *historia*. Puesto que ambos deben ser comprendidos en la unidad del proceso antes indicada, *¿cuál es la historicidad de la lógica y la logicidad de la historia?* Recurrir a las obras de Hegel arriba mencionadas no ayuda mucho si uno busca una respuesta directa a esta pregunta. En la *Fenomenología* se da la particularidad de que ambos elementos están presentes. Pero es una obra que no producirá un avance en esa dirección, pues los horizontes especulativos que se le presentan a Hegel a posteriori se muestran más bien en el *hacer concreto* en sus distintos “reinos” al *espíritu*⁴. La problemática se presenta pues del siguiente modo: el hecho de que la *Lógica* deba existir *sin tiempo* (o antes del tiempo), no anula sin embargo la temporalidad de los movimientos que la constituyen: la del ser-tiempo propio del saber absoluto⁵. Y la *Historia de la filosofía* tiene un contenido con las características de lo contingente y arbitrario por ser éste temporal. Sin embargo su científicidad le es otorgada por dejar salir a la luz la *toma de conciencia*⁶ de lo sujeto al tiempo, y puede ser así vista como un *progresivo* avance en la *conciencia* de libertad: dialéctica de la negatividad en el tiempo.

³ La manifestación del *concepto absoluto* como meta del proceso de la *Fenomenología*, es al mismo tiempo, el *tiempo propio* de ese concepto. Dicho al modo quasi de una fórmula: Manifestación = plenitud de la auto-transparencia del espíritu = concepto absoluto: la quietud traslúcida y simple.

⁴ En el intento – frustrado por la muerte – de reelaboración de la *Fenomenología*, Hegel escribirá en 1831 “*el absoluto abstracto* regía en aquel tiempo”. Para tener una visión del proceso de transformación del sistema visto desde la *Fenomenología*, cfr. (DUQUE, 1996, p. 135-152)

⁵ El tiempo sería así “el concepto existente mismo”. (HEGEL)

⁶ *Ser conciente* que no es otra cosa que un momento esencial al proceso antes señalado: “En el *todo* del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y tiene una existencia determinada, es conservado en tanto *se recuerda* y cuya existencia es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es una existencia inmediata.” En el recuerdo (*Mnemosyme*), que tiene un carácter ontológico, está también el “núcleo de la libertad pensante”, cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Ed. de los „Amigos“, 1º ed., Tomo 13, pág. 173.

El saber absoluto como Ciencia de los Principios

Mencionamos hace un momento que el saber absoluto permitiría la interpretación del mismo como un diseño programático de una ciencia de los principios que expone los conceptos centrales de la ciencia, del derecho, de la moral, de la religión y de la historia. Esta ciencia de los principios no sería ciertamente la continuación de la metafísica clásica ni la posibilidad científica de ella.

Hegel está situado en la historia de la filosofía clásica alemana, que debe su nacimiento a la filosofía de Kant. Es en este contexto que deben ser entendidas las lecciones que ofreciera de lógica y metafísica. Desde Kant, la metafísica general u ontología, habíase transformado de hecho en lógica trascendental, pues ésta es la ciencia que determina el origen, la cantidad y la validez objetiva de los conocimientos a priori (B 76-82). Si bien él nunca desarrolla su filosofía trascendental como el “sistema de todos los principios de la razón pura” (B25-27) (y en ese sentido nunca desarrolla la forma “trascendental” de una posible metafísica), deja el legado problemático a Fichte, Schelling y Hegel. Este sistema de principios del pensar con validez objetiva será, para Hegel, tarea de la Lógica. El problema heredado de Kant, de la imposibilidad de la objetividad de esta validez mediante la experiencia, es lo que resuelve o piensa debe resolver Hegel, en la introducción a su lógica: sólo la validez objetiva de la experiencia podrá garantizar la validez objetiva de los principios del pensar. Experiencia y pensar deben coincidir, esta es la tarea de la Fenomenología y, en otro sentido, de los prólogos de la Lógica y de las introducciones de la Enciclopedia. Esto es posible, si razón ha llegado a ser consciente de ser “todo ser”. Por ello la realización de la metafísica en la filosofía clásica alemana, particularmente para Hegel a partir del período de Jena, se resuelve en un desarrollo de la lógica como aquella ciencia que presente el sistema de todos los principios de la razón, que a su vez, son los

principios del ser. (GW 11.19), (JAESCHKE, 2003, p. 583). Esto lleva al resultado de que la ontología ha devenido l3gica. Es muy importante aqú tener presente que *no* es que la ontología antigua sigue presente como l3gica (tesis heideggeriana, por ejemplo, pero tambi3n presente en todo presupuesto que ve a la filosofa hegeliana, como metafisica). La l3gica que es sistema de los principios de la raz3n, raz3n que ha devenido todo ser, es una l3gica que se mueve en los presupuestos de la filosofa trascendental. Ahora bien ¿c3mo debe ser entendido el rol de la *Fenomenoloǵa del espírítu* si todo se mantiene en los presupuestos de la filosofa trascendental y no se abandonaría el terreno de una subjetividad cerrada? Esta pregunta puede re-formularse como la pregunta que exige dar cuentas a Hegel, de la validez objetiva de su l3gica, es decir, del inicio sistemático de su filosofa. Si esa l3gica se mantiene como la l3gica trascendental, no se explica c3mo puede haber conocimiento objetivo de conocimientos mediados por la experiencia, esto es, conocimiento del espírítu objetivo y absoluto. Si la experiencia se mantiene, por otro lado, dentro de los límites de la filosofa trascendental, no se explica como puede hablarse de experiencia, que justamente es una palabra que mienta la determinaci3n de lo otro del pensar y no s3lo del pensar. Pero es justamente Hegel el que desarrolla una experiencia que nunca se trata de salir del pensar, sino del movimiento por el cual lo otro determina al pensar y el pensar determina a lo otro. *La experiencia es por lo tanto el desarrollo gen3tico de las posibilidades de la conciencia respecto a lo otro que ella*, desarrollo que se descubre en la unidad de su diferencia y deviene autoconciencia, autoconciencia que se descubre siendo toda realidad y deviene raz3n. Esta raz3n que es toda realidad, es por qu3 no decirlo, *otra raz3n* que la raz3n pura, es *espírítu*. La ontología, como vemos, tambi3n es otra cosa, es l3gica especulativa, - especulativa mienta acá la reflexi3n de la conciencia en sí misma, reflexi3n mediada por lo otro, es decir, experiencia.

Hegel sigue a Kant y lo reconoce a éste como el transformador de la metafisica en l3gica, sin embargo lo critica, ya que le da a esa

lógica “por miedo al objeto de las determinaciones lógicas, un significado esencialmente subjetivo” (GW 11.22). Como está claro en la Introducción de la Lógica de 1812, la Fenomenología ha cumplido el rol justamente de llevar a cabo la superación del aspecto subjetivo de la lógica kantiana y de Fichte y Schelling. (GW 11.20, 21.32f.) Por ello se puede afirmar, que a pesar de la “afinidad material de la Lógica hegeliana con la lógica trascendental kantiana, su intención sistemática –y en consonancia con ello su concepción total– ha cambiado completamente: su tarea no es mostrar cómo, bajo las condiciones de las determinaciones del pensar, como capacidades de la subjetividad, se constituye objetividad y es posible la experiencia. Se trata únicamente del conocimiento de las determinaciones lógicas mismas, como son en y para sí, liberadas (acá por la Fenomenología) de lo otro que la conciencia. Se trata de la exposición de las formas del pensar que constituyen lo lógico, lo puramente racional. Y en tanto esto es lo verdadero puro, la lógica no es otra cosa que la exposición de ello, esto es, de la verdad y la realidad efectiva misma. Lógica es Metafísica, aunque esta metafísica no sea exactamente ni la ontología antigua ni la lógica trascendental desarrollada sistemáticamente.

Con lo dicho hemos presentado sucintamente la transformación de metafísica en lógica, que necesariamente lleva a una redefinición de ambos términos, como a la redefinición de las ideas de conciencia, entendimiento y razón. Esta redefinición la ha operado sistemáticamente Hegel en la Fenomenología del espíritu. Con ello no sólo se ha transformado la ontología en lógica – transformación presentada como la ciencia de la experiencia de la conciencia- sino que ha desaparecido finalmente la metafísica especial como ciencia primera y constitutiva de los fundamentos sistemáticos de la filosofía. Y esto a pesar de que Hegel lamenta su desaparición. De hecho, su filosofía del espíritu subjetivo no tiene nada que ver con la psicología racional, ni su filosofía de la naturaleza con la cosmología racional, ni su filosofía de la religión con la teología natural. Ninguna dará cuenta de lo propio de la

metafísica especial: el conocimiento de la personalidad divina y de la inmortalidad del alma (JAESCHKE, 2010, p. 151-191).

Conclusión

Esta ciencia de los principios se presenta, al final de la Fenomenología, en cuanto “saber absoluto” como una superación de la filosofía en su conjunto en cuanto la voluntad es el origen de la normatividad y la eticidad y se presenta como una superación de la metafísica antigua y Religión en tanto la referencia externa a una esencia absoluta se ha interiorizado en el saber del sujeto que es sustancia. Y allí donde radica la sede de la verdad se devela la libertad como su manifestarse en el tiempo. La Fenomenología es una gesta de liberación que culmina en las reconciliaciones de la pelea -de la filosofía- entre la conciencia finita y la conciencia absoluta.

Bibliografía

- BEHLER, E. Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines hegelschen Themas. In: *HS* 7. 1972.
- BONSIEPEN, W. Einleitung. In: WESSELS, H. F. and H. CLAIRMONT. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: 1988.
- DUQUE, F. Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs. In: FULDA, H. F. and R.-P. HORSTMANN. *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996.
- DÜSING, K. Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins. In: *Hegel Studien*, Bonn, 28. 1993.
- DÜSING, K. Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie. In: KÖHLER, D. and O. PÖGGELER. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie, 1998.
- FORSTER, M. N. *Hegel's idea of a Phenomenology of spirit*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

FULDA, H. F. Das absolute Wissen - sein Begriff, Erscheinen und Wirklichwerden. In: *Revue de Métaphysique et Morale* 20073: Hegel. Phénoménologie de L' Esprit. 2016.

FULDA, H. F. and HENRICH, D. (eds.), Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

HAERING, T. L. Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes. In: *Verhandlungen der dritten Hegelkongresses in Rom*. 1934.

HAERING, T. L. *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine Chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Darmstadt: 1963.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.

JAESCHKE, W. Die Geschichtlichkeit der Geschichte. In: *HJb*, Berlin, 1995. 1996.

JAESCHKE, W. *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2003.

JAESCHKE, W. Das absolute Wissen. In: ARNDT, A. and E. MÜLLER. *Hegels >Phänomenologie des Geistes< heute*. Berlin: Akademie, 2004.

JAESCHKE, W. Wer denkt metaphysisch? Oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik. In: KREUZER, J. *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit* München: Wilhelm Fink, 2010.

MARX, W. Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*. Freiburg, München: Alber, 1977.

- NEUMANN SOTO, H. Filosofía, experiencia y conciencia en la Fenomenología del Espíritu. Una reflexión en torno al modo de exposición de la verdad filosófica según Hegel. In: *Revista de Filosofía* 66, 2010. 2010.
- NICOLIN, F. Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. In: *Hegel Studien*, Bonn, 4. 1967.
- PÖGGELER, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg, München: Alber, 1993.
- ROSENKRANZ, K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- SIEP, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- TUFANO, G. El saber absoluto como problema en la Fenomenología del Espíritu de G.W.F. Hegel. In: *Pensamiento* 65, 243. 2009.

