

## **[DD.] El Saber Absoluto; VIII. El Saber Absoluto: un punto de vista introductorio**

VÍCTOR DUPLANCIC

### **Sumario**

- 1- Introducción
- 2- El saber absoluto
- 3- La “unificación de ambos lados”
- 4- Espíritu, tiempo y naturaleza
- 5- Conclusión

### **Resumen**

El artículo propone una mirada *introductoria* al capítulo del “Saber absoluto” de la *Fenomenología del espíritu* de G.W.F. Hegel. Luego de presentar en general diversas dificultades propias para la comprensión de este breve capítulo conclusivo de la obra, se ofrece la exposición de la interpretación que hace Ludwig Siep del mismo. Con ello se busca brindar a los estudiantes y primeros lectores de esta obra de Hegel, un acceso a los temas centrales como serían las “reconciliaciones” morales y religiosas de los capítulos previos y una explicación de la triple alienación del saber absoluto en la certeza sensible, en la naturaleza y en el tiempo.

### **1- Introducción**

La intención de estas páginas es acercar a los lectores nuevos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel una mirada al último capítulo de esta obra, de la mano de un experto en Filosofía clásica

alemana como es Ludwig Siep.<sup>1</sup> Se trata de una traducción resumida (e interpretativa) de las partes neurálgicas de dicho capítulo que permitirían a los estudiantes, por ejemplo, tener un acceso más franco a uno de los puntos más álgidos de los veintiún párrafos que comprenden el final de la obra prima de Hegel.

Si bien nos referimos al *último* capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel esto puede ser engañoso. Último es, ciertamente, en el sentido de la cronología del índice (o más estrictamente de *los* índices, que son dos). Sabemos que las últimas páginas de ese libro fueron, en realidad, el Prólogo de la obra - que es el enlace sistemático con la Ciencia de la Lógica.

Hans F. Fulda,<sup>2</sup> entre otros, sintetiza las dificultades propias de este capítulo. En primer lugar, el propio Hegel hace una propia autocrítica sobre la extensión y el desarrollo apropiado de este capítulo, sobre todo comparándolo con los dos capítulos que le anteceden. Indudablemente que la situación existencial de nuestro autor, bajo las bombas del ataque a Jena y teniendo que desalojar su casa con su familia, no eran el marco adecuado para la escritura tranquila del capítulo final de la obra. Pero la necesidad de entregar el manuscrito para poder cobrar su sueldo le exigía acabarlo como sea.<sup>3</sup> Para Fulda tampoco resultaría viable corregir las insuficiencias de la Religión y la Moralidad en un concepto del saber absoluto como presenta Hegel justamente en 1807.<sup>4</sup> Para este autor la solución sería la reescritura del capítulo, para su mejor comprensión e incluso para corregir elementos de contenido y forma de los tres últimos capítulos.

---

<sup>1</sup> Nos referimos al apartado dedicado al saber absoluto de la siguiente obra: Ludwig SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.

<sup>2</sup> Hans Friedrich FULDA, "Das absolute Wissen - sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden", *Revue de Métaphysique et Morale* 20073: Hegel. Phénoménologie de L' Esprit (2016).

<sup>3</sup> J. HOFFMEISTER (ed.), *Briefe von und an Hegel*, Meiner, Hamburg 1961, pp. 113-124, 161 y ss..

<sup>4</sup> Hans Friedrich FULDA, *Das absolute Wissen - sein Begriff...* p. 4.

Valls Plana acentúa estas dificultades y lo enmarca en una comprensión integral de la *Fenomenología* y de la lectura de este último capítulo como *telos* que constituye la clave de interpretación semántica/sistémica de todo el texto:

El capítulo dedicado al saber absoluto es oscuro. Su dificultades un tópico. Pero debemos afrontarlo porque es el capítulo de las conclusiones. En él se define la Fenomenología en relación con el sistema que queda por escribir y se describe el saber absoluto, meta de la Fenomenología, en relación con todo el camino recorrido.<sup>5</sup>

O como dice Jaeschke<sup>6</sup> sobre los textos de Hegel y en particular sobre el último capítulo de la *Fenomenología*:

Sus textos -como los pensamientos que ellos formulan- están dispuestos hacia un *Telos*: La *Fenomenología* hacia el saber absoluto, la *Ciencia de la Lógica* hacia la ‘idea absoluta’, la *Filosofía de la Naturaleza* hacia el concepto de vida, y la *Enciclopedia* hacia la sección ‘filosofía’. Allí, en el *telos*, radica su centro pensante -aún cuando de ningún modo el camino hacia allí deba ser entendido como un desvío o como prescindible.

Esto no descarta, por supuesto, la posibilidad de otras lecturas posibles de este último capítulo, como por ejemplo la de Cubo Ugarte que propone una “lectura débil del mismo, leyendo el final de la Fenomenología como una suerte de escepticismo consumado.”<sup>7</sup> O la interesantísima lectura de Zambrana, sobre todo del concepto de “historia conceptuante” y a la luz de la noción de herencia de Derrida.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Ramón VALLS PLANA, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, PPU, Barcelona 1994, p. 358.

<sup>6</sup> Walter JAESCHKE, “Das absolute Wissen”, en: Arndt and Müller (eds) *Hegels >Phänomenologie des Geistes< heute*, Akademie, Berlin 2004, p. 195.

<sup>7</sup> Óscar CUBO UGARTE, “Los dos lados del saber absoluto”, en: Universidad de Málaga (ed.) *Contrastes. Suplemento*, Dykinson, Málaga 2010, p. 255.

<sup>8</sup> Rocío ZAMBRANA, “El legado de Hegel”, *Universitas Philosophica* 29 (2012).

Pero para volver a centrarnos en la traducción propuesta *introdutoria* a una comprensión en general de este último capítulo, sin duda que la pregunta inicial es: ¿Qué se entiende por saber absoluto? Y con ello damos la palabra a L. Siep.

## 2- El saber absoluto

¿Qué es el saber absoluto al cual nos conduce la Fenomenología del espíritu? No es ciertamente una forma particular de un saber más allá del saber normal, no es un saber “místico” o en sentido general “especulativo” diferente del saber normal. Es más bien una ciencia de los principios que junta los principios fundamentales de las ciencias, del derecho, de la moral, de la religión y de la historia en un sistema único. Un sistema que se funda en que no hay antagonismos ontológicos imposibles de superar entre espíritu y naturaleza, materia y pensar, individuo y cultura, individualidad y universalidad. Estos conceptos y objetos se dejan aclarar más bien como una realidad única espiritual auto-diferenciada y auto-reflexiva que se organiza escalonadamente. La red, la interconexión necesariamente lógica de estos conceptos, *ponen o realizan la realidad de la naturaleza y la historia*, - inclusive aún a veces bajo la apariencia de lo casual o carente de concepto.

Esta *realidad* no es algo ajeno al individuo, no es algo fundamentalmente diferente de su obrar y pensar. Ya que en nuestro obrar están entretejidos modelos culturales y principios morales, cuyo sentido se explica mediante este obrar. Y nuestro conocimiento construye una estructura sobre todas las leyes reconocidas y principios, una estructura que es: nuestros propios espíritus. Esta estructura es un auto-diferenciarse y en ese auto-diferenciarse, comprenderse. Es la concreción o individuación de pensamientos universales e indeterminados. *Este llegar-a-ser-transparente de realidad y sí mismo –en el fondo idénticos- es el “saber absoluto”*.

El capítulo se diferencia de los otros en cuanto no acontece ninguna historia de la conciencia. En los primeros párrafos se trata 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 recurre a experiencias ya realizadas en la Fenomenología, aunque pone 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.

Mediante la demostración de la indiferenciación de las “reconciliaciones” religiosas y morales se alcanza el final de la “serie de figuras de la conciencia” en la Fen. Este final es para Hegel, por una parte, una “última figura del espíritu”, por otra parte, se halla –este final- ya en un “elemento” que no es ya el saber o el conocer de otro, sino la auto-explicación de un pensar que subyace a todo saber y todo lo conocido: en términos de Hegel: el elemento del “concepto”. La autoexplicación de la estructura<sup>9</sup> silogística de este pensar sería para Hegel la verdadera ciencia o lo que él llama la “ciencia de la lógica”.

---

<sup>9</sup> O “del conjunto” (Zusammenhang)

La última parte del saber absoluto trata de la relación de esta ciencia con la historia real, con la Fen. como la reconstrucción del surgimiento de esta ciencia en la historia de la cultura de la humanidad, así como en las restantes partes de la filosofía, ante todo de la filosofía de la naturaleza y su objeto espacio-temporal.

### 3- La “unificación de ambos lados”

Ahora bien, ¿qué significa la “unificación de ambos lados”, la “reconciliación” moral y religiosa entre conciencia individual y el espíritu “siendo en sí”, válido como universal y absoluto?

A lo que llega Hegel es a que en la experiencia de la conciencia moral se realiza un proceso “individual” igual al que realiza el objeto de la religión revelada (vollendete), esto es: la separación y alienación de una autoconciencia “originariamente” pura –que en la moralidad es al mismo tiempo ley universal y “conciencia colectiva”. Lo que se piensa o se cree en la doctrina trinitaria, en la dogmática de la historia de la creación y salvación, es el mismo proceso “espiritual” del actuar moral de la conciencia autónoma (comportándose como buena conciencia-Gewissen). También esta última conciencia de la “santidad”, esto es, de la completa adecuación de los pensamientos e intenciones del “alma bella” con las exigencias de la ley ética, se debe mover hacia una duplicación en la que el obrar individual (para los otros no del todo aceptable ni comprensible), se opone a la conciencia moral comunitaria.

Hegel acepta para el alma bella los atributos de lo divino que ya tenía en la filosofía de Jacobi y las propiedades de la autointuición intelectual que Kant había reservado para una razón infinita: el alma bella así es el saber del “ser en sí del espíritu” o bien la “autointuición” de lo divino. Desde esta “autointuición” de lo racional que se da en el alma bella, la cual ha sometido todos sus necesidades e intereses a un actuar puro racional, se debe llegar a una “alienación y avance” – del mismo modo que de la autointuición de lo divino se debe llegar a la concreción del

pensamiento divino en un mundo y a la conciencia de la unidad de ambos en “el hijo del hombre” (Jesucristo).

El individuo que obra moralmente realiza en su proceso de experiencia “la vida del espíritu absoluto”. Esto debe ser sólo comprendido y llegar a ser saber absoluto. El alma bella, la que “avanza” hacia el obrar y con ello a la separación de la comunidad, no es otra que “aquel concepto simple, el que empero abandona su *esencia* eterna, *es ahí* u obra”. Hegel ya había nombrado en esa época (en la filosofía del espíritu de 1805/6) a la comunidad ética (el Estado en su orden racional): el “Dasein” (existencia, ser ahí) del espíritu absoluto. Un Estado así entendido no puede ser sin embargo concebido como separado de los individuos en él actuantes, sino que debe ser comprendido como la manifestación y la formación de la conciencia ética en los individuos que lo componen.

A esta formación de la conciencia pertenece la oposición presentada en el capítulo de la moralidad, oposición que se da entre el “llegar a ser malo” del individuo que obra de acuerdo a lo que le dicta su buena conciencia, y el “permanecer bueno” de la conciencia ética general. Pero también pertenece a este capítulo el muto “renunciar” a esas posiciones, el reconocimiento de la parcialidad que muestran el individuo que actúa y la “abstracta universalidad” de las instituciones y de la conciencia “normal”. La voluntad general no es ajena a los individuos, sino que se realiza justamente mediante las “creaciones” de los individuos.

Hasta aquí el “saber absoluto” es en primera línea una auto-comprensión práctica. Él es el “saber del hacer del sí mismo en sí como de toda esencialidad y de toda existencia, el saber de *este sujeto* como [el saber] de la *sustancia* y [el saber] de la sustancia como el saber de su hacer”. El espíritu de la comunidad es una “sustancia subjetiva” que se refleja (es en tanto reflectándose) ciertamente en los individuos separados, pero que a su vez es totalmente independiente de las opiniones individuales de aquellos.

En la religión no se trata solamente de repetir la estructura de la separación del ser comunitario con los sujetos individuales y de comprender su reintegración sólo como conciencia obrante o actuante-moralmente. En la religión se comprende ya al orden del mundo como una manifestación del espíritu divino. La transpolación sin embargo del paralelismo entre ese espíritu y la conciencia que obra moralmente a una sociedad jurídica y moral moderan no tiene únicamente el sentido de bajar lo divino “a la tierra” hacia una conciencia ética (Handlungs bewusstsein). Esta estructura de la división de un Simple y su “llegar a ser para sí” (Fürsichwerden/s) mediante la retro-conducción de los opuestos a una totalidad, *esta estructura es más bien la estructura del “concepto”*. Esto significa que esta estructura también es el movimiento pensante de los principios que determinan todas las leyes de la naturaleza y del saber teórico.

Si el contenido de la religión ha “contenido la figura del sí mismo/mismidad/ Selbst”, entonces ese contenido puede ser reconocido como el desarrollo (Entfaltung) de los principios en el saber y actuar humanos. Incluso también como desarrollo de los principios “lógicos”, esto es de las relaciones de significación que yacen bajo todos los posibles contextos racionales y silogísticos. En tanto como tales principios lógicos, ese contenido de la religión no es más algo ajeno a la conciencia humana. No es un reino de los pensamientos o un tercer mundo que estaría separado o fuera diferente a la autoconciencia humana. Su estructura es la estructura del sí mismo, y así cuando el ser humano comprende la “lógica” de las cosas, del mismo modo se está comprendiendo a sí mismo. El “espíritu” de las legalidades (Gesetzmässigkeiten) lógicas, naturales y culturales es el propio espíritu humano. Con ello Hegel ha seguido desarrollando un pensamiento que estaba en el fondo de la construcción de la Gran Enciclopedia de la ilustración francesa.

Pero ¿cómo se comporta ese espíritu y cómo se comporta la explicación de sus contenidos en los procesos reales y casuales del tiempo, espacio y materia, naturaleza e historia? Esto es el tema de los últimos párrafos del capítulo.

#### 4- Espíritu, tiempo y naturaleza

Que el desarrollo del concepto hacia una ciencia en su propio “elemento”, esto es, un pensar que no reconoce más la diferencia entre conciencia y objeto, entendimiento individual y entendimiento infinito, que esto fuera una “lógica o filosofía especulativa”, esto no es dicho claramente en este último capítulo de la Fen., pero sí en el Prólogo, de redacción inmediatamente posterior a este capítulo. En el “elemento del saber” en el cual está superada la “oposición del ser y del saber”, existen aún una “diferenciación de los contenidos”, a saber, de conceptos lógico-formales, ontológicos en general y, para determinadas ontologías, fundantes. Para Siep estos contenidos se desarrollan en la Ciencia de la Lógica grosso modo de la siguiente forma: el contenido de la “doctrina del ser” corresponde a la “metafísica general” tradicional o a la ontología en general; la “doctrina del concepto” por el contrario a la “metafísica especial” (cosmología, psicología, teología). Las leyes de la lógica formal y los principios de la lógica trascendental (que desarrollaron primeramente Kant y Fichte) se encuentran ante todo en la Doctrina de la esencia y en la primera parte de la lógica del concepto (doctrina del concepto, juicio e inferencia).

Todos ellos serán tratados como “auto-organización” de la estructura pensante de la realidad, no como formas del pensar separadas o diferentes de los contenidos de la realidad y de las ciencias. El despliegue sistemático de ese contenido como un proceso “subjetivo” de la diferenciación y enriquecimiento del concepto “Ser” es objeto de la Lógica: “Su movimiento (de los conceptos) que se organiza en ese elemento hacia su totalidad, es la lógica o *filosofía especulativa*” (Prólogo). Sobre esta ciencia de la “auto-organización” de los contenidos se trata justamente en este último capítulo -cuando Hegel dice:

En cuanto el espíritu ha ganado/llegado el concepto, entonces desarrolla él su ser ahí / existencia y movimiento en ese éter de su

vida y es *ciencia*. Los momentos de su movimiento ya no se presentan más como determinadas *figuras de la conciencia*, sino en cuanto la diferencia de ellas se ha retrotraído al sí mismo, [esos momentos se presentan] como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico auto- fundante de los mismos.<sup>10</sup>

La validez de estos momentos lógicos o conceptos es para Hegel *atemporal*, así como en la tradición de la lógica formal como en la doctrina de los principios ontológicos. Hasta dónde llega su validez, qué significan realmente estos conceptos y cómo se comportan entre ellos es algo que recién puede ser conocido en la ciencia de los conceptos, esto es, la lógica. Hegel llama “concepto” al pensar que en la lógica se autodesarrolla y se autodiferencia, así como llama concepto también a los “momentos” de ese desarrollo, a los pensamientos determinados (ser, ser para sí, esencia, realidad, etc.) Y bajo ellos se encuentra otro subnivel que también se llama “concepto”, esto es, la lógica del concepto que se diferencia de la lógica del ser o de la esencia. Mediante el análisis sistemático del concepto serán definitivamente aclarados para la “conciencia” o para el pensar humano los complejos conceptuales lógicos y semánticos- y mediante esto el tiempo será superado – *el tiempo de su descubrimiento y su formulación pierde su significado*. Hegel llama la “supresión del tiempo” (*Tilgung der Zeit*) a que el espíritu “ha aprehendido /erfasst/ su concepto puro”.

Pero el desarrollo del conocimiento del espíritu y de su estructura pura en el tiempo no carece de significado, no es algo casual. Hegel entiende al tiempo no como forma sola de la intuición, sino como forma de la autoreflexión del concepto mismo –sin embargo, como una forma no conceptuante, como una mera forma externa intuitiva.

El tiempo que debe ser comprendido bajo las diversas formas del tiempo de la naturaleza, el tiempo histórico o la forma temporal

---

<sup>10</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, p. 589.

de determinadas “historias” (historia política, historia del arte o la religión), es para Hegel, como el sí mismo o el concepto, ante todo, negatividad. El tiempo es el diferenciarse de momentos que sólo es determinado mediante relaciones (al mismo tiempo, a continuación, antes-después) y *no en sí mismo*. Este “diferenciarse” no es el hacer de otro (del que está pensando), sino más bien la propiedad de una estructura. Así como el diferenciarse de los pensamientos (Identidad, diferencia, algo-otro, etc.) no surge primeramente mediante “nuestro” pensar, sino que su significado surge de ellos y es comprendido por nosotros. Un “diferenciarse a sí a partir de sí” es para Hegel la estructura de todo orden conceptual.

A pesar de que el tiempo es considerado la forma objetiva-externa (y con ello propia) del concepto, todo acto del entender está sometido al tiempo – siempre que no se circunscriba al desarrollo de validez puramente racional (como la lógica, matemática, o también para Hegel la ontología). Incluso el autoconocimiento del espíritu necesita el tiempo y, en tanto cual, también la experiencia. Hegel reconoce la necesidad de la experiencia para cada escalón del espíritu que está viendo todo contemplativamente, es decir, para las formas que no son “aún plenas en sí” o no son aún sus estructuras puras racionales. El reconocimiento al significado de la experiencia en este último capítulo tiene poca relación con el empirismo clásico y más bien se orienta a Jacobi o a sus contemporáneos, para los cuales justamente las cosas esenciales se le manifiestan al hombre inmediatamente y se le presentan sólo en el sentir y el creer. También para Hegel hay en el sentimiento moral o religioso una inmediata presencia del fundamento espiritual de toda realidad. Y la historia de esas experiencias es parte de la historia de la experiencia de la verdad. Pero estas experiencias se deben “completar” (vollenden) en una presentación válida del espíritu, presentación ésta que es conceptual, reflexionante y carente de tiempo.

Pero Hegel no sólo se refiere a Jacobi en el contexto de la explicación de las relaciones entre espíritu e historia. También

dirige su mirada al debate sobre el espinosismo que se dio en su juventud. Él intenta reconducir los dos atributos del pensar y de la extensión (que para Spinoza no eran otra cosa que las propiedades esenciales de la sustancia divina) a la estructura común del “movimiento que se refleja por él mismo en él mismo” (sich in sich selbst reflektierende Bewegung). Las propiedades de esta estructura-moviente autónoma ya las habría visto Fichte en su teoría del Yo, Fichte, el radical anti espinosista.

Para poder reconciliar a Spinoza con la filosofía de la subjetividad, hay que entender para Hegel a la extensión, al tiempo y al Yo como una estructura que se desarrolla de un modo cada vez más complejo y al mismo tiempo “estable”. La filosofía del Yo, como Hegel dice recurriendo una vez más a su antigua crítica a Fichte, esa filosofía permanece “vacía”, como el auto diferenciarse de un auto saber inmediato, y no puede ser comprendida como una estructura lógico-ontológica de la realidad. En la crítica a la substancia como un “percibir sin contenido” (in halts leeren Anschauens) está referido Schelling.

Tiempo y espacio, naturaleza e historia no son para Hegel cosas ajenas al espíritu. Son ellas mismas estructuras análogas al autoconocimiento del espíritu y, en las formas superiores del espíritu, son conocidas en tanto tal. Y son las condiciones de ese conocimiento como un auto-descubrimiento témporo-histórico.

Quien afirma la existencia de un saber “absoluto” debe mostrar asimismo por qué es que junto al orden puro conceptual que se presenta en una ciencia “lógica”, además hay estas formas del espíritu “externas”. Hegel ha utilizado para responder a esta pregunta los conceptos muchas veces mal entendidos de alienación (Entäusserung) y del libre auto despojarse (freie Sich-Entlassen).

En los últimos párrafos se habla de tres formas de alienación:

a) De la alienación en la certeza sensible, cuya comprensión del objeto y de la verdad constituyen el inicio de la Fen.

b) De la alienación en la naturaleza, en la cual el espíritu contempla “su ser como espacio”,

c) De la alienación en la historia, en la cual el espíritu contempla su “sí mismo como el tiempo fuera de él” (Selbst, als die Zeitausserihm). Esta alienación en la historia tiene dos formas: como un proceso casual de sucesión de culturas y como una “organización conceptual” de esta sucesión en tanto es la historia de la formación del saber del espíritu de sí mismo, o del auto-saberse del espíritu. Esta última es la “ciencia del saber que aparece o fenoménico” en su aspecto histórico.

Hegel ha tipificado la relación del espíritu con sus alienaciones con conceptos epistemológicos, de teorías prácticas del actuar y de filosofía moral. Él comprende a la alienación como la “máxima libertad y seguridad de su saber de sí”. Y esto es así porque aquello que aparece ser el contrario más lejano del espíritu (certeza sensible), se manifiesta como una forma de su autoconocimiento. Sólo entonces el espíritu da cuenta de ser “el *puro* autoconocerse en el ser-otro absoluto” (prefacio).

La *certeza sensible* es un absoluto ser otro, porque ella es, del mismo modo que el saber absoluto, “igualdad inmediata consigo mismo”, aún en su autocerteza carente de reflexión. Y esto a pesar de que ella afirma ser un tomar simple sin interpretación de un contenido sensible. Pero también la *Naturaleza* es un ser otro absoluto, porque ella presenta por un lado orden y auto-diferenciación, y por otro lado se determina como lo contrario a la necesidad. Su “elemento” (el de la naturaleza) es el espacio como un ser uno junto al otro de puntos iguales sin relación, y la diferenciación interna del espacio no es de absoluta necesidad, más bien se turnan necesidad y casualidad. Ya se ha demostrado en el capítulo sobre la razón, que en la naturaleza se dan, junto al orden y a procesos lógicos necesarios, también multiplicidades casuales. Por lo menos en el orden de la vida el orden puede ser

comprendido como un orden no determinado de múltiples aspectos.

Finalmente es también la *Historia* una alienación en otro absoluto. Todo su *sentido* es comprensible a partir de interpretarla a la historia como el autoconocimiento del espíritu. Pero también en la historia hay “acontecimientos casuales”. Y también la historia de la formación del espíritu se caracteriza por momentos de olvido y momentos de memoria – exactamente lo contrario del analizar orgánico del concepto determinado en la Ciencia de la Lógica. También hay en la historia nuevos “niveles” del espíritu en los cuales muchos desarrollos de las culturas anteriores son “olvidados” o simplemente “opacados” por una fuerte afirmación de lo nuevo – como en el caso de la autonomía individual en la eticidad moderna.

Pero tampoco se da un olvido definitivo de aquellos desarrollos que son importantes para el camino del autoconocimiento del espíritu. Más bien existe un modo de inconsciente colectivo en el cual esas “conquistas” de las culturas anteriores se conservan y ante signos de cambio vuelven a ser redescubiertas. Como en el caso del individuo de la Enciclopedia, Hegel llama a este inconsciente la “noche de su autoconciencia”. El hecho de que el desarrollo del espíritu a pesar de su aparente auto olvido no se pierda en esa noche es un signo de su “seguridad”.

El hecho de que pueblos y culturas desaparezcan y se pierdan sus productos no detiene –para Hegel- el proceso de autoconocimiento del espíritu. En la Fen. se muestra el proceso completo de la realización de este autoconocimiento. De este modo se “aliena” nuevamente la propia alienación de lo lógicamente necesario en el tiempo. La Fen. quiere traer al desarrollo meramente histórico hacia un orden conceptual diferente. Ella muestra que detrás de las experiencias de épocas históricas *ya* está presente el actuar de momentos conceptuales. Este conocimiento, en la independencia de su desarrollo histórico- es el “saber absoluto” del espíritu.

## 5- Conclusión

Desde la perspectiva sugerida de la lectura que hace Ludwing Siep, el saber absoluto se configura como una ciencia de los principios que junta los principios fundamentales de las ciencias, del derecho, de la moral, de la religión y de la historia en un sistema único. Un sistema que se funda en que no hay antagonismos ontológicos imposibles de superar entre espíritu y naturaleza, materia y pensar, individuo y cultura, individualidad y universalidad.

A lo que llega Hegel en este último capítulo es a que en la experiencia de la conciencia moral se realiza un proceso “individual” igual al que realiza el objeto de la religión revelada. Lo que se piensa o se cree en la doctrina trinitaria, en la dogmática de la historia de la creación y salvación, es el mismo proceso “espiritual” del actuar moral de la conciencia autónoma. También para Hegel hay en el sentimiento moral o religioso una inmediata presencia del fundamento espiritual de toda realidad. Y la historia de esas experiencias es parte de la historia de la experiencia de la verdad. Pero estas experiencias se deben “completar” (vollenden) en una presentación válida del espíritu, presentación ésta que es conceptual, reflexionante y carente de tiempo. Ese será el enlace sistemático con la Ciencia de la Lógica. Pero aún antes de terminar la Fenomenología, Hegel presenta una triple enajenación del espíritu: la alienación en la certeza sensible, en la naturaleza y en la historia. De este modo, tiempo y espacio, naturaleza e historia no son para Hegel cosas ajenas al espíritu. Son ellas mismas estructuras análogas al autoconocimiento del espíritu y, en las formas superiores del espíritu, son conocidas en tanto tal. Y son las condiciones de ese conocimiento como un auto-descubrimiento temporal e histórico.

*Víctor Duplancic es Licenciado y Profesor en Filosofía (U. del Salvador/UNCuyo) y Doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität Bochum (Hegel-Archiv). Se desempeña como profesor auxiliar en la Cátedra de Historia de la Filosofía moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo.  
E-mail: [duplancic.victor@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:duplancic.victor@ffyl.uncu.edu.ar)*