

Stoa

Vol. 12, no. 23, 2021, pp. 16–35

ISSN 2007-1868

LO ABSOLUTO HEGELIANO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD
DEL PENSAMIENTO PURO. LIBERTAD, AUTOCONCIENCIA Y
EXPERIENCIA EN HEGEL

The hegelian absolute as condition of possibility of pure thought.
Freedom, self-consciousness and experience in Hegel

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO
Universidad de Sevilla
agpozo@us.es
ORCID: 0000-0003-4143-1854

RESUMEN: Este artículo muestra cómo el pensar que se piensa a sí mismo de Aristóteles se realiza plenamente en la idea hegeliana del espíritu como absoluto. La conciencia es autoconciencia si el sujeto de esa conciencia es un sujeto absoluto, el pensamiento puro del espíritu que disuelve toda oscuridad. Sólo este pensar puro es libre, absolutamente independiente. La experiencia de la conciencia como manifestación del espíritu es su movimiento de autoconocimiento y autorrealización. Esta fenomenología del espíritu es el ser del espíritu y el despliegue de lo absoluto. El verdadero ser del espíritu se realiza en su saberse a sí mismo. Por eso lo absoluto y el saber de lo absoluto es lo mismo. El absoluto no es un ser trascendente sino que sólo existen en nosotros, en la autoconciencia intersubjetiva.

PALABRAS CLAVE: Hegel · absoluto · autoconciencia · libertad · experiencia · pensamiento puro.

ABSTRACT: This article shows how the Aristotelian thinking that thinks itself is fully realized in the Hegelian idea of the spirit as absolute. Consciousness is self-consciousness if the subject of that consciousness is an absolute subject, the pure thought of spirit that dissolves all darkness. Only this pure thought is free, absolutely independent. The experience of consciousness as a manifestation of the spirit is its movement of self-knowledge and self-realization. This phenomenology of spirit

Recibido 30 de septiembre
Aceptado 22 de octubre

is the being of spirit and the unfolding of the absolute. The true being of the spirit is realized in its self-knowledge. That is why the absolute and the knowledge of the absolute is the same. The absolute is not transcendent being but only exists in us, in the intersubjective self-consciousness.

KEYWORDS: Hegel · absolute · self-consciousness · liberty · experience · pure thought

1. Introducción

El interés principal de este estudio es mostrar que para Hegel el νόησις νοησεως aristotélico, esto es, el pensamiento de pensamiento, el pensar que se piensa a sí mismo, sólo es posible fundado sobre la idea de lo absoluto representada por la autoconciencia del espíritu. Hegel enseña que sólo el espíritu como saber absoluto puede ser fundamento del pensamiento puro de Aristóteles. Para lograr este objetivo será necesario esclarecer y conectar los conceptos de libertad, autoconciencia y experiencia como piezas constitutivas clave de la idea hegeliana de absoluto, esto es, de saber absoluto, el saber que corresponde al espíritu en tanto sujeto cuya meta es el ser consigo mismo. Los profundos comentarios que en diversos textos expuso Heidegger sobre Hegel nos servirán de inestimable ayuda. Heidegger encontró en la idea hegeliana de espíritu un antecedente de su comprensión de la idea del ser. Aunque no es objeto de este trabajo, resulta evidente el parentesco entre ambos conceptos (Cf. Lotz 1972, pp. 227-232; Williams 1989, pp. 135-157; Sinnerbrink 2008, pp. 185-204).

2. Aristóteles y el pensamiento puro

Una extensa cita del libro Λ de la *Metafísica* aristotélica cierra la *Enzyklopädie* de Hegel y, más concretamente, su exposición del espíritu absoluto, dividida en tres secciones dedicadas respectivamente al arte, la religión y la filosofía, ámbito del puro pensar conceptual donde el espíritu se realiza autoconociéndose (Hegel 1817-31, III, p. 395). Aristóteles afirma en ese texto que “el pensar (νόησις) es un puro para sí”, que “se piensa a sí captando lo pensado (νοησιου)” por lo que entonces “el pensar y lo pensado se identifican” (Aristóteles 1998, 1072a 18-30, pp. 622ss). La cita termina con la afirmación aristotélica de que todo esto es dios, lo que se puede traducir sin dificultad en lenguaje hegeliano advirtiendo que todo eso es lo absoluto. Aristóteles precisa esas tesis poco después en *Metafísica* al preguntarse “qué piensa el pensar” y responder que, aunque puede pensar algo otro, “se piensa a sí mismo pues es lo más elevado que existe y su pensamiento es pensamiento de pensamiento (νόησις νοησεως νόησις)” (Aristóteles 1998, 1074b21-34, pp. 636ss). Para entender adecuadamente el papel que juega esta cita de Aristóteles en la filosofía de Hegel debemos esclarecer su comprensión de la historia de la filosofía. Para Hegel, en toda la historia del pensamiento verdaderamente “sólo ha habido una filosofía” de modo que las aparentemente diferentes filosofías que la componen no son sino “diversas etapas de constitución (*Ausbildungsstufen*)” de esa única filosofía, la cual consiste en el progreso de la autoconciencia del espíritu (Hegel 1805-31, III, p. 461; 1817-31, I, § 13, p. 58). Tengamos

presente que para Hegel la autoconciencia es la sustancia del espíritu, su meta y lo que dirige su comportamiento: “Este ser consigo (*Beisichsein*) del espíritu, este volver a sí mismo (*Zusichselbstkommen*) de él, es la meta (*Ziel*) suprema y absoluta del espíritu” (Hegel 1805-31, I, p. 41). Todo lo que acontece, la realidad toda, tiene el objetivo de que el espíritu vuelva a sí extrañándose, haciéndose objeto de sí mismo, o sea, que esté consigo haciéndose otro para volver a sí. Por tanto, dado que “el espíritu es el pensamiento (*Denken*)” y no meramente una cosa que piensa (Hegel 1821, § 4, p. 46), la historia de la filosofía es el progreso de la conciencia de sí del propio pensar. Aristóteles en principio no es más que un peldaño más de la lógica evolutiva de este proceso alejado de todo capricho.

Pero evidentemente el hecho de que Hegel lo cite como colofón de su *Enzyklopädie* significa que para él representa algo más. En efecto, Hegel subraya que “en Aristóteles aparece (*auftritt*) el concepto, libre, puro, sin prejuicios (*unbefangen*), como pensamiento comprensivo (*begreifendes Denken*)”, hasta el extremo de que “es el que primero que dice que el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es el pensar del pensar (*Denken des Denkens*)” (Hegel 1805-31, III, pp. 457, 455). Aristóteles representa para Hegel un momento privilegiado de conciencia de aquel emergente espíritu pensante que realmente sólo en la modernidad, y sobre todo en el propio Hegel, no alcanzará su plena autoconciencia y con ello su total realización. La historia de la filosofía progresa hasta que la modernidad capta la idea que venía pensando la filosofía desde el principio —y que en Aristóteles ha encontrado una expresión ejemplar— “como espíritu, como idea que se sabe a sí misma (*sich wissende Idee*)”, de manera que “toda la historia universal anterior y particularmente la historia de la filosofía representa (*darstellt*) la lucha (*Kampf*) —que parece haber llegado ahora a su meta— en la que el espíritu es real (*wirklich*) como espíritu” (Hegel 1805-31, III, pp. 458, 460). Ahora bien, “el espíritu es real en tanto se sabe como espíritu absoluto, pero esto sólo lo sabe en la ciencia (*Wissenschaft*) y sólo este saber (*Wissen*) es su verdadera existencia (*wahrhafte Existenz*)” (Hegel 1805-31, III, p. 460). La verdad no está en la apariencia sino en la filosofía. Para Hegel, ha escrito Marcuse, “el mundo no es realmente como aparece (*appears*) sino como es comprendido (*comprehended*) por la filosofía” (Marcuse 1941, p. 93). El espíritu es en su aparecer, pero la verdad de esa apariencia reside en el concepto filosófico. Esta ciencia en la que el espíritu o, lo que da igual, el pensar, se saben plenamente a sí mismos y se complimentan totalmente, lógicamente no puede ser otra que la *última filosofía*, la que compendia todo el progreso de autoconciencia del espíritu que representa la única filosofía que se reparte entre las diferentes filosofías aparecidas en la historia: “La última filosofía (*letzte Philosophie*) contiene (*enthält*) a las anteriores (*vorhergehenden*), comprende (*faßt*) todas las etapas en sí, es el producto (*Produkt*) y el resultado (*Resultat*) de todas las que le preceden” (Hegel 1805-31, III, p. 461). Cuando esto ocurre, sentencia Hegel (1805-31, III, p. 461), “queda cerrada (*beschlossen*) la historia de la filosofía”. No presenta dificultad deducir que esta postrera filosofía que cierra la historia del pensamiento es la hegeliana (Peperzak 1987, p. 174; Fulda 2012, pp. 96ss).

Aristóteles es el primero, el que abre esa única filosofía en la que el pensar toma conciencia de sí como pensamiento del pensamiento. Y Hegel es el último, el que la cierra, interpretándose a sí mismo como la culminación de la idea que surge en el origen de la metafísica con Aristóteles. Con el *nóesis noéseos* aristotélico, el pensar es consciente por primera vez de que es la sustancia de lo real y de que, por tanto, al pensar lo otro se piensa a sí mismo. Decir que el pensamiento y lo pensado son lo mismo es decir que el pensar es pensar del pensar. Si la actitud ingenua e irreflexiva nos enseña que una cosa es el pensar y otra lo pensado, ahora el propio pensamiento llega a la conciencia de que cuando piensa algo, lo pensado, se está pensando en verdad a sí mismo. Por tanto para Hegel toda conciencia de algo es autoconciencia (Gadamer 1966, p. 29; Rauch, Sherman 1999, pp. 55ss): “La verdad de la conciencia (*Bewußtsein*) es la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) y ésta el fundamento de aquélla de manera que en la existencia (*Existenz*) toda conciencia de un objeto otro (*anderen Gegenstandes*) es autonciencia; yo sé del objeto como algo mío (*meinigen*) —él es mi representación (*Vorstellung*)—, yo sé de mí en él” (Hegel 1817-31, III, § 424, p. 213). Aunque “la afirmación (*Behauptung*) de que la conciencia es autoconciencia es una doctrina central (*zentrale Lehre*) del pensamiento moderno desde Descartes” (Gadamer 1966, p. 29), realmente sólo en Hegel llega esa tesis a realizarse plenamente. Todavía en Kant la existencia de la cosa en sí prueba que el pensamiento no es idéntico a su objeto, que el ser excede al pensar. Es evidente que, en actitud natural, cuando tengo conciencia de algo estoy volcado hacia ese objeto otro y no hay ninguna autoconciencia. Pienso lo pensado, pero lo pensado no es mi pensar. Entonces, cómo puede Hegel afirmar que la conciencia es autoconciencia. Esto sólo es posible si el sujeto de esa conciencia o pensamiento es el espíritu, un sujeto absoluto que será capaz de transparentar el ser eliminando todos sus residuos e identificándolo con el pensar. Esta supresión de la cosa en sí supondrá que el objeto ya no supera a la conciencia sino que se igualan, puesto que realmente será la misma conciencia su objeto. Esto significa que el propio sujeto espiritual es la verdad del objeto. Sólo este sujeto será plenamente libre porque representa un *pensamiento puro, que es puro pensamiento*, es decir, pensamiento de pensamiento, un pensar que se liberado de toda atadura, en especial de la cosa en sí, hasta el extremo de devenir él mismo en su objeto. El camino de la autoconciencia del espíritu como absoluto equivale al establecimiento de un pensar que es pensamiento de pensamiento, un pensar en el que lo pensado y el pensar se identifican.

3. Libertad es autosuficiencia

Hallamos en Hegel dos notas fundamentales que definen al espíritu en su lucha por el autoconocimiento, es decir, por la autorrealización: la libertad y la experiencia. Veremos que aunque pueda parecer en principio que estos dos conceptos se contraponen, la síntesis de los mismos que plantea Hegel nos abre el camino para penetrar en la idea de lo absoluto. Para recorrer dicho camino habrá que analizar las dos nociones. La idea de libertad será nuestro primer objeto de estudio. La libertad para Hegel, lejos

de ser una cualidad más del espíritu, es su atributo definitorio esencial: “La sustancia (*Substanz*) del espíritu es la libertad (*Freiheit*)” (Hegel 1830, p. 64). ¿En qué consiste esta libertad del espíritu? El espíritu será libre cuando el pensamiento en que consiste sea libre. Y el pensamiento sólo puede ser libre cuando no está sometido a ningún objeto, cuando se convierte en mediación universal. Según Hegel, “sólo es libre lo que no se refiere (*bezieht*) a ninguna otra cosa ni depende (*abhängig*) de ella”, algo que evidentemente no puede ocurrir en el ámbito material sino sólo en el pensamiento: “Sólo en el pensamiento accede (*kommt*) el espíritu a esta libertad” (Hegel 1805-31, I, p. 42). Efectivamente, “sólo en el pensamiento se hace transparente (*durchsichtig*) y desaparece (*verschwunden*) toda extrañeza (*Fremdheit*), sólo en el pensamiento es el espíritu absolutamente libre” (Hegel 1805-31, I, p. 42). Entonces, el espíritu sólo es libre cuando es autónomo, cuando no hay un extraño del que dependa. Si está referido a un otro del que no se apropia, que afirma su extrañeza y resiste en su irreducible alteridad, entonces no es libre porque sería un sujeto relativo a ese objeto, que dependería de ese objeto insubordinado, autónomo e independiente. Sólo es libre cuando es puro pensar. La relación sujeto/objeto presupuesta por el idealismo moderno es incompatible con la libertad del espíritu hegeliano. Según Marcuse, en Hegel “la libertad consiste la total autosuficiencia (*self-sufficiency*), si todo lo que no es enteramente mío o yo mismo restringe mi libertad, entonces la libertad sólo puede ser realizada en el pensamiento (*thinking*)” (Marcuse 1941, p. 119).

Pero además esta condición de absoluta independencia sólo la cumple el espíritu, porque sólo él es pensamiento puro. Sólo el espíritu es libre según Hegel porque sólo él es absoluto e irrelativo, es decir, porque media todo lo existente mediante el poder de su pensamiento y transparenta el ser, convirtiendo entonces la metafísica en la fenomenología de sí mismo, en su propia manifestación, ya que —como absoluto— nada lo trasciende y todo lo ente se reduce a fenómeno espiritual. En Hegel el espíritu es libre porque su referencia al objeto no es definitiva, no supone una dependencia insuperable, ya que puede reconocerse en él y volver a sí mismo: “El espíritu es el ser consigo mismo (*Bei-sich-selbst-Sein*). Esto es la libertad, pues si soy dependiente me refiero (*beziehe*) a otra cosa (*ein Anderes*) que no soy yo y no puedo ser sin una cosa exterior (*ein Äußeres*); soy libre si estoy en mí mismo (*bei mir selbst*)” (Hegel 1822-1831, p. 30). La libertad es ‘estar consigo’ porque si me relaciono con algo sin lo cual no puedo existir, soy dependiente y no libre. Hegel comprende la libertad como “una continua negación de lo que amenaza con anular su libertad” (Hegel 1830, p. 55). Si la libertad del ser finito se despliega como conflicto trágico, irresoluble, contra resistentes fatalidades que no se dejan absorber, la libertad hegeliana es ausencia de resistencias y oscuridades. Por esto sólo puede ser libre el espíritu, porque todo lo media su autoconciencia, que todo se lo apropia y lo convierte en su hogar. Libertad equivale a transparencia, a familiaridad, porque sólo entonces puede estar absolutamente el espíritu consigo mismo. El espíritu hegeliano sale de sí hacia lo otro, se extraña, pero para reencontrarse a sí mismo en esa alteridad, para volver a sí. Por tanto, este salir de sí equivale a estar consigo mismo, a autoconocerse, puesto que lo extraño en Hegel no se afirma absolutamente sino que sólo es medio para el autorreconocimiento del

espíritu. La autoconciencia en la alteridad es el *experimentum crucis* de la libertad del espíritu hegeliano, ya que prueba que realmente está sólo consigo mismo. No puede haber libertad sin autoconciencia. Como pensamiento, el espíritu es para sí, pues sale de sí para volver a él mismo, y este ser para sí o ser autoconciencia es, según Kojève, “acción libre (*action libre*)” (Kojève 1933-39, p. 494). La tendencia hacia la libertad que define al espíritu equivale a su tendencia a autoconocerse, pues si sólo está consigo ninguna otra cosa puede conocer sino a sí mismo (Cf. Villacañas 2001, p. 262). Sólo puede ser libre aquel ente cuya autoconciencia equivale a la metafísica toda, el espíritu, de modo que la descripción de dicha autoconciencia, la fenomenología del espíritu —la narración de todas sus experiencias—, vale tanto como la descripción de todo lo ente.

4. Libertad versus cosa en sí

Por definición, la *cosa en sí* queda más allá del alcance del poder del pensar, que se limita a los fenómenos, o sea, a la *cosa para mí*, la cosa tal y como se me aparece. Esto quiere decir que las categorías del pensamiento no tienen validez para el objeto en sí sino que sólo tienen valor subjetivo. Son cosas del sujeto y no de la cosa en sí. Ahora bien, Hegel considera que lo que lleva a la filosofía crítica y en general al idealismo a defender esta relación entre el espíritu y la cosa en sí, y a darle a “las determinaciones lógicas (*logischen Bestimmungen*) un significado (*Bedeutung*) esencialmente subjetivo”, no es tanto la falta de fe en la capacidad del pensar como su “miedo al objeto (*Angst vor dem Objekt*)” (Hegel 1812-16, I, p. 45). Además, la cosa en sí pone en serio peligro la libertad espiritual. El espíritu sólo es libre cuando, mediado totalmente lo otro por él mismo, se reconoce a sí en esa alteridad y es autoconsciente. La cosa en sí impide la mediación, la autoconciencia y por tanto la libertad del espíritu, que queda subordinado a ella. Mientras haya cosa en sí, el espíritu —el pensamiento— no puede ser libre porque, afirmándose como un resto de oscuridad insalvable, no se deja mediar por él e impide al espíritu estar consigo mismo. La cosa en sí kantiana es el enemigo metafísico principal de la libertad del espíritu pensante en tanto se resiste a convertirse en fenómeno y a incorporarse a la fenomenología del espíritu. Al trascender la fenomenología del espíritu, al situarse más allá de ella, la cosa en sí se constituye en un poder ajeno al espíritu, que entonces siempre estaría referido a ella y de ella dependería. El espíritu no podría ser libre ni erigirse en absoluto. Liberarse de la esclavitud de la cosa en sí es un paso definitivo según Hegel en el progreso hacia la libertad. Al acabar con ella, Hegel considera que está realizando verdaderamente la idea de libertad como autonomía que Kant defendió pero que no pudo llevar a término por su insistente defensa de la cosa en sí.¹ Pero Hegel la niega porque considera que

¹ Kant sostiene que “la autonomía de la voluntad (*Autonomie des Willens*)” o “independencia (*Unabhängigkeit*)” es realmente “libertad (*Freiheit*)”, de modo que “la ley moral (*moralische Gesetz*) no expresa (*ausdrückt*) sino la autonomía (*Autonomie*) de la razón pura práctica, o sea, la libertad” (Kant 1788, p. 33). Más adelante confirma que “la ley moral se funda (*gründet*) sobre la autonomía de su voluntad como voluntad libre (*freien Willens*)” (Kant 1788, p. 132; cf. Prauss 1983, pp. 12-18, 60ss, 89)

el pensar la supera. Esta superación —negación— de la cosa en sí por el pensamiento reside en el mismo hecho de pensarla. Ser consciente de la cosa en sí implica ya según Hegel haberla superado. Hegel piensa esta superación por dos vías.

La primera se refiere al carácter de límite que supuestamente posee la cosa en sí. Así, cuando Kant advierte que el entendimiento (*Verstand*) sólo conoce fenómenos (*Erscheinungen*) y que el conocer no puede ir más allá porque esos fenómenos son el límite del conocimiento humano, no es consciente de que “algo se sabe (*gewußt*) o incluso se siente (*empfinden*) como límite o deficiencia (*Mangel*), sólo cuando uno, al mismo tiempo, está más allá (*darüber hinaus*)” (Hegel 1817-31, I, § 60, p. 144). Kant se ha equivocado al creer que la cosa en sí representa una delimitación de la cosa al pensamiento porque, según Hegel, realmente es el pensar el que se autodelimita. Tiene razón por tanto Kroner al sostener que para Hegel “la esencia del pensa, su peculiaridad (*Eigenart*), es no dejarse limitar (*beschränken zu lassen*) desde fuera por una cosa (*Ding*) sino limitarse a sí mismo” (Kroner 1921-24, p. 100). Pero olvida que esa autodelimitación es contradictoria en sí puesto que el pensar, al limitarse, ya se está colocando más allá del límite que él mismo establece. Kant afirma los límites del pensamiento y sostiene que no se puede ir más allá, pero esa afirmación según Hegel prueba “la falta de conciencia de que algo determinado como límite (*Schranke*) está ya por ello mismo superado (*hinausgegangen*). Pues una determinación, un límite (*Grenze*), sólo está determinado como límite (*Schranke*) en oposición (*Gegensatz*) a su otro (*Anderes*) en general, a su no-ilimitado (*Unbeschränktes*); lo otro de un límite es el más allá (*Hinaus*) de él mismo” (Hegel 1812-16, I, p. 145). Pensar el límite implica pensar lo que no está ya limitado, o sea, implica superarlo. La cosa en sí desde que es pensada como límite del conocimiento está ya superada por el propio pensamiento que la pensó como límite de él mismo.

La segunda argumentación hegeliana contra la cosa en sí se refiere al hecho de que el ‘en sí’ es sólo ‘en sí’ para la conciencia, lo cual es paradójico y contradictorio porque implica que, en tanto es pensado, ya no es ‘en sí’ sino ‘en la conciencia’, ‘para la conciencia’. No tiene sentido pensar el ‘en sí’ pues en cuanto es pensado sólo existe relativamente a la conciencia, ‘para la conciencia’. En efecto, “el objeto es para la conciencia tal y como ella lo sabe”, de manera que “la conciencia no puede ir por detrás (*dahinterkommen*) para ver cómo es en sí y no para ella” (Hegel 1807, p. 78). En cuanto pretende hacerlo, ya ese supuesto ‘en sí’ no es tal sino ‘para la conciencia’. Esto significa que Hegel considera carente de sentido la distinción entre la cosa en sí y la cosa para la conciencia. Ciertamente, Hegel insiste en que la conciencia tendrá dos objetos, “uno es el primer en sí (*Ansich*) y el otro es el ser para la conciencia de este en sí. Este último sólo parece ser la reflexión de la conciencia”, esto es, “su saber de aquel primer objeto”, pero lo que importa es que “aquel primer objeto se convierte en la conciencia en un objeto que es sólo en sí para ella, o sea, que lo verdadero (*Wahre*) es el ser para la conciencia de este en sí” (Hegel 1807, p. 79). Y es que en cuanto la conciencia se refiere al ‘en sí’ del objeto, ya es para la conciencia. El objeto entonces ya no es en sí sino que deviene saber, ‘ser para la conciencia’. El ‘en sí’ es una contradicción, un sinsentido, pues lo pone la conciencia. Sólo existe en relación

con la conciencia que lo piensa. No puede ser entonces ‘en sí’. En palabras de Wahl, el absurdo que comete Kant consiste en que “ponemos las cosas en nuestra reflexión (*reflexion*), y lo quisiéramos hacer es alcanzar lo que es puesto con independencia de nuestra reflexión. Indudablemente, nunca lo alcanzaremos porque para apreciar que algo es puesto fuera de nuestra reflexión, hace falta también nuestra reflexión” (Wahl 1959, pp. 10s). Por esto mismo Marcuse ha escrito que “la idea tradicional de una cosa en sí detrás de los fenómenos (*phenomena*), de un mundo exterior (*outer world*) separado del interno (*inner*), una esencia permanentemente apartada (*removed*), se ha vuelto absurda en esta concepción” (Marcuse 1941, p. 132). Dado que el ‘en sí’ se reduce a la conciencia, resulta patente que en Hegel la cosa en sí es la propia autoconciencia, convertida ya en la esencia de todo lo real. La filosofía hegeliana, ya sin miedo a la objeto, ha encontrado un sujeto, el espíritu, cuyo pensamiento no es algo meramente subjetivo frente a la supuesta objetividad independiente. Contra la subjetivización de las categorías de la razón, la filosofía del espíritu afirma la objetividad de la lógica del espíritu, convertida ya en la verdadera metafísica. No hay ya ‘en sí’, pues no hay pura inmediatez, no hay cosa al margen del espíritu, que es lo único absoluto: “El ser es absolutamente mediado (*absolut vermittelt*)” (Hegel 1807, p. 39).

5. La experiencia en Hegel

5.1. Fenomenología del espíritu y ciencia de la experiencia de la conciencia

La segunda nota fundamental que caracteriza la autorrealización del espíritu hegeliano es la experiencia. El término ‘experiencia’ tiene una relevancia especial en la metafísica hegeliana del espíritu. Sólo tenemos que recordar que Hegel tituló primero *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del espíritu*) como *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* (*Ciencia de la experiencia de la conciencia*). Hegel modificó el título en el mismo proceso de impresión de la obra por lo que sólo algunos ejemplares de la primera edición de 1807 vieron la luz con aquel primer título (cf. Heidegger 1942, pp. 74 s; 1942-43, pp. 198ss; Nicolin 1967, pp. 113-123). La expresión del título original, *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*, quedó reducida a una sola aparición en la obra (Hegel 1807, p. 80). De un título a otro no se repite ni una sola de las palabras, pues eliminó los términos ciencia, experiencia y conciencia del primero, y las sustituyó por fenomenología y espíritu en el segundo y definitivo. Y sin embargo veremos que la tesis de fondo del título no cambia sino que más bien se radicaliza. Para justificar esta afirmación tendremos que analizar los dos títulos y los conceptos que intervienen en ellos, especialmente el de experiencia, en torno al cual se anuda el resto. Llamamos ‘experiencia’ al hecho de salir de sí un sujeto para pasar a través de algo otro, para atravesar entes extraños y volver a sí con una enseñanza. Así, Heidegger afirma que “la experiencia (*Erfahrung*) es un viajar (*Fahren*) (*pervagari*) que recorre (*durchmißt*) un camino (*Weg*)”, o sea, “un ‘pasar por’ (*Durchmachen*) en el sentido de un sufrir (*Ertragens*) y padecer (*Erleidens*)” (Heidegger 1942, pp. 101s). La experiencia es un vagar fuera de uno mismo entre los entes que me encuentro al

caminar, y al hacerlo se extrae algo del camino, se aprende. El poeta Matthias Claudius escribió en 1786 que “si alguien hace un viaje (*Reise*), puede contar algo (*was erzählen*)” (Claudius 1786, p. 345). La consecuencia habitual de todo experimentar es una nueva objetividad, una ampliación del mundo del sujeto experimentante. Ahora bien, esta idea de experiencia entra en conflicto con la noción de libertad que define esencialmente al espíritu como un ser o estar consigo, como autoconciencia. Pero si el espíritu hegeliano, en tanto sujeto experimentante, tiene que pasar por lo otro, entonces cómo puede definirse como aquello que es consigo mismo. O está consigo o *experiencia* lo otro. Evidentemente esta contradicción es aparente. Mostrarlo nos permitirá entender la radicalización del título y, con ello, penetrar en la idea de lo absoluto que expone Hegel.

Para ver que esa contraposición irresoluble entre experiencia y libertad es sólo apariencia tenemos que profundizar en el concepto hegeliano de experiencia. Veamos. Heidegger diferencia dos modos de entender la noción de experiencia. Según el primero, de corte fenomenológico/husserliano, la experiencia es la comprobación intuitiva (*anschaulich*) de la verdad de una tesis. Así, en la filosofía empirista, la experiencia es un método o modo de conocimiento. Según el segundo, hacer una experiencia es dejar que se compruebe (*bewahrheiten lassen*) la verdad de una cosa (*Sache*) (Heidegger 1930-31, p. 28). Heidegger advierte que “hacer (*machen*) una experiencia con algo de tal modo que así ese algo se confirme en su verdad (*sich bewahrheitet*)”, es lo que Hegel llama ‘experiencia’ (Heidegger 1930-31, p. 30). Lejos de ser un mero percibir (*Vernehmen*) o un tipo de conocimiento, la experiencia en Hegel es algo de naturaleza ontológica, el centro de su metafísica, pues la experiencia es el ser del propio espíritu, el manifestarse de lo absoluto (Heidegger 1942, p. 103). Hay que tener presente que “el espíritu es conciencia” (Hegel 1817-31, III, § 549 p. 352), o sea, el espíritu *es* (se manifiesta) como conciencia, como saber. Sólo así existe. Esto significa que la conciencia es según Hegel el “espíritu como algo que se manifiesta (*erscheinende Geist*)”, esto es, como “saber concreto (*konkretes Wissen*)” (Hegel 1812-16, I, p. 17). La conciencia es el espíritu en tanto que aparece. En este sentido, Hegel afirma que “la conciencia está comprendida (*begriffen*) en la experiencia misma” (Hegel 1807, p. 80). Su verdad está en la experiencia. Heidegger confirma que “la experiencia de la conciencia (*Erfahrung des Bewußtseins*) es el ser (*Sein*) de la propia conciencia” (Heidegger 1942-43, p. 201). La experiencia es la esencia de la conciencia (*Bewußtsein*), pues la experiencia no es sino el llegar a ‘ser consciente’ (*Bewußt-sein*). No puedo experimentar algo sin hacerme consciente de ello. Además, puesto que no hay saber en abstracto, en la nada, sino que sólo cabe en una conciencia, puede afirmarse que la conciencia es

saber, un saber manifiesto. Entonces, dado que “la conciencia es el saber que aparece (*erscheinende Wissen*)” según Heidegger (1942, p. 128), la experiencia, como ser consciente, implica saber. La conciencia consiste en manifestarse, esto es, no hay conciencia que no aparezca. Hegel considera entonces que la experiencia es la esencia de la conciencia porque es el manifestarse mismo de la conciencia.

Pero en qué sentido la experiencia puede ser el ser del espíritu hegeliano y en qué consiste. El espíritu según Hegel no *es* ya, no es una cosa ya dada, sino que consiste en “producirse (*produzieren*), hacerse (*machen*) su propio objeto (*Gegenstand*), saberse (*sich zu wissen*)” (Hegel 1830, p. 55), de manera que para ser él tiene que manifestarse (*manifestieren*), es decir, tiene que “devenir otro (*Anderes werden*)”, tiene que salir de sí o extrañarse (Hegel 1821-31, p. 52 ; 1827, p. 85). Todo este movimiento de autorrealización que incluye el extrañamiento, el salir de sí para convertirse en objeto de sí mismo y saberse, o sea, en ser conciencia, esta actividad en suma es la experiencia misma en que consiste el espíritu. Por tanto, el espíritu *es* —se hace— manifestándose y no se manifiesta sino como conciencia, saber. Heidegger confirma que en Hegel “la experiencia de la conciencia es el presentarse (*Sichdarstellen*) del saber en su aparecer (*Erscheinen*)” (Heidegger 1942, p. 104). Por ello pudo titular Hegel el estudio de estas experiencias de la conciencia que constituyen el ser del espíritu como *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Como estas experiencias de la conciencia son el ser del espíritu, su vida, y consisten en su manifestarse, aquella experiencia de la conciencia equivale al aparecer del espíritu, a su fenomenología, de modo que aquel primer título se podía sustituir perfectamente por *Fenomenología del espíritu*. Hegel afirma que “la exposición (*Darstellung*) de la conciencia coincide con la auténtica ciencia del espíritu” (Hegel 1807, p. 81). La fenomenología del espíritu, es decir, su manifestarse o aparecer en diversidad de formas, equivale a las distintas experiencias por las que pasa el espíritu en su manifestarse como conciencia y que constituyen en último término su existencia. En tanto la conciencia en Hegel es el espíritu manifestándose, según Heidegger, “en la experiencia, como movimiento de la conciencia —que es el devenir otro como retorno a sí mismo (*Sichanderswerden als Zusichselbstkommen*)— tiene lugar el llegar a la manifestación (*Erscheinung*) del espíritu, la *fenomenología del espíritu*” (Heidegger 1930-31, p. 33). Por esto para Hegel, escribe Heidegger (1942, p. 129; cf. Beiser 1993, p. 20), “la fenomenología del espíritu es la experiencia

de la conciencia”, o sea, sus apareceres o fenómenos, y de ahí que la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’ equivale a la ‘fenomenología del espíritu’.

Con esto queda claro además que el espíritu es el sujeto de esa fenomenología y no su objeto. Hegel entiende en sentido subjetivo el genitivo del título, de manera que no es una fenomenología ‘sobre’ el espíritu, no es una investigación sobre el espíritu, convertido entonces en objeto de la fenomenología, sino que “la fenomenología es el modo y la manera como es el espíritu mismo. Fenomenología del espíritu significa el presentarse (*Auftreten*) total y propiamente dicho del espíritu ante él mismo” (Hegel 1807, p. 34). Ya anticipamos que el espíritu sólo es manifestándose. Por tanto, sensu stricto es la fenomenología ‘del’ espíritu, el aparecer ‘del’ espíritu, la descripción de las manifestaciones o experiencias que ejecuta el propio espíritu como sujeto de las mismas y en las que se constituye. Dado que el manifestarse es la esencia del espíritu, la verdad del espíritu es su propia fenomenología. La ‘fenomenología del espíritu’ no es un saber ‘sobre’ la experiencia, sino el relato de los fenómenos o experiencias del espíritu en primera persona. Esta fenomenología hegeliana no es exterior al espíritu, ajena a él, no es un análisis fenomenológico del espíritu. Lo fenomenológico en Hegel es el propio espíritu, que en su autorrealizarse se va constituyendo en una serie de fenómenos o apareceres que él protagoniza como sujeto. Justo al final de *Phänomenologie*, Hegel (1807, p. 591) declara que la obra presenta “el calvario (*Schädelstätte*) del espíritu absoluto”.²

Lo mismo cabe decir respecto del otro título. No es una ciencia ‘sobre’ la experiencia de la conciencia, sino la ciencia ‘de’ la experiencia de la conciencia, esto es, la ciencia o el saber que produce o representa la experiencia de la conciencia. La experiencia de la conciencia es el caminar de la conciencia por los entes en que se ha extrañado. Pues bien, Hegel afirma que “la ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia” (Hegel 1807, p. 38). Igual que el espíritu es el sujeto de la ‘fenomenología del espíritu’, la conciencia lo es de la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’. La “experiencia de la conciencia”, sentencia Hegel (1807, p. 80), “es la experiencia que la conciencia hace sobre sí (*über sich macht*)”. Heidegger confirma que

² Ya Royce aseguró que *Phänomenologie des Geistes*, tras compararla con *Wilhelm Meister* de Goethe, era como una novela de formación (*Bildungsroman*), sólo que en vez de describir la formación de una persona y el autoaprendizaje de su verdad individual, presenta la experiencia educativa del *Geist* mediante la cual descubre su propia identidad, su autoconciencia en definitiva, de modo que la obra de Hegel sería “una biografía del mundo del espíritu (*world-spirit*)” que contiene “las comedias y tragedias de la vida interior (*inner life*)” (Royce 1906, p. 149).

“la ciencia no trata (*handelt*) sólo acerca de la experiencia de la conciencia, sino que tiene la conciencia como su sujeto (*Subjekt*)” (Heidegger 1942, p. 105). Así, según Heidegger (1930-31, p. 30), “la ‘experiencia de la conciencia’ no significa que las experiencias se hagan sobre (*über*) la conciencia, sino que la conciencia misma hace las experiencias”. En este momento podemos enfrentarnos con alguna posibilidad de éxito a esta pregunta: ¿por qué Hegel cambió el título *Ciencia de la experiencia de la conciencia a Fenomenología del espíritu*? No lo sabemos, asegura Heidegger (1942, p. 136). Tal vez tenga razón. Basándome en la voluntad hegeliana de certificar el genitivo subjetivo y que la conciencia/espíritu es el sujeto, planteo la hipótesis de que el segundo título puede ser más acertado porque el primero parece alejarse de la subjetividad de la conciencia al presentarse como un estudio sobre las experiencias o vida de la conciencia. El libro sería la ciencia que estudia la experiencia de la conciencia, pero no la conciencia de la experiencia en primera persona. Con *Fenomenología del espíritu* parece que ya no hay distancias: es el propio espíritu el que escribe el libro como autor de sus experiencias o manifestaciones. Desaparece la ‘ciencia sobre’ o acerca de’, que representa exterioridad respecto de aquello que estudia, y en su lugar tenemos directamente la fenomenología del espíritu, o sea, las experiencias o fenómenos mismos del espíritu que aquella ciencia pretendía analizar. También desaparecen la experiencia y la conciencia y las reemplaza la fenomenología del espíritu. De acuerdo con la misma voluntad de dejar presentarse al sujeto protagonista en primera persona y de abolir las distancias, la conciencia no es sino el espíritu manifestándose, experimentando. La ‘fenomenología del espíritu’ dice lo mismo que la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’ sólo que más radicalmente, sin la distancia que ‘habla de’ sino con el espíritu mismo en su fenomenalidad, en su experimentar. La fenomenología hegeliana incluye las experiencias que eran objeto de la ciencia de la experiencia de la conciencia, pero ahora expuestas por el propio sujeto que las ejecuta, sin la distancia de la representación científica.

5.2. La experiencia como inversión de la conciencia

Ahora bien, y esto es fundamental, Hegel asegura que “realmente lo que llamamos ‘experiencia’ (*Erfahrung*) es el movimiento dialéctico (*dialektische Bewegung*) que practica (*ausübt*) la conciencia en ella misma (*an ihm selbst*)” (Hegel 1807, p. 78). Hegel aplica esta misma tesis al primer título cuando sostiene que “la ciencia de la experiencia de la conciencia” es “la experiencia

que la conciencia hace sobre sí misma” (Hegel 1807, p. 80). La conciencia, el espíritu en definitiva, hace la experiencia ‘en’ y ‘con’ ella misma. Pero entonces la conciencia es sujeto y objeto al mismo tiempo. Esto era evidente si reparamos en que la experiencia o movimiento del espíritu consiste según Hegel en que el espíritu/sujeto sale de sí, se extraña, para volver a sí y saberse, de donde se desprende que aquello otro que experimenta es finalmente él mismo: “Se llama ‘experiencia’ justo a ese movimiento en el que lo inmediato (*Unmittelbare*), lo no experimentado (*Unerfahrene*), lo abstracto, se extraña (*entfremdet*) para luego retornar a sí desde ese extrañamiento (*Entfremdung*) y así es expuesto (*dargestellt*) en su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y verdad como propiedad (*Eigentum*) de la conciencia” (Hegel 1807, pp. 38s). Hegel confirma que “el movimiento de la conciencia (*Bewegung des Bewußtseins*)” es un “extrañamiento (*Entäußerung*) en que se pone (*setzt*) como objeto (*Gegenstand*) o pone al objeto como sí mismo” hasta que “supera (*aufgehoben*) este extrañamiento y retorna (*zurückgenommen*) a sí y está consigo (*bei sich*) en su ser otro (*Anderssein*)” (Hegel 1807, p. 575). La experiencia es el desgarrarse de la conciencia que sale de sí, se extraña, para volver a sí, de modo que sólo se experimenta a ella misma porque sólo experimenta en ella. Esto es lo que llama Hegel (1807, p. 128) “mundo invertido (*verkehrte Welt*)”.

El salir de sí del espíritu hacia lo otro en la experiencia hegeliana es para verse a sí mismo, lo que implica que se ha producido una inversión. Por tanto aquel manifestarse de la conciencia, es decir, la experiencia que constituye la esencia misma de la conciencia, consiste en esta inversión. Heidegger advierte que en Hegel, “como ser de la conciencia, la experiencia es la inversión (*Umkehrung*) mediante la cual la conciencia se representa (*darstellt*) en su aparecer (*Erscheinen*)” (Heidegger 1942-43, p. 197). En la filosofía hegeliana según Gadamer “la experiencia tiene la estructura (*Struktur*) de una inversión de la conciencia”, la inversión de “reconocerse (*zu erkennen*) a sí misma en lo extraño (*Fremden*), en lo otro (*Anderen*)” (Gadamer 1960, pp. 360s). El espíritu no es sólo el sujeto sino también el objeto de la experiencia. Heidegger enseña que la conciencia, el espíritu en suma, “es el sujeto (*Subjekt*) de la experiencia” para Hegel, y que “la conciencia no es solo conciencia de algo (*Bewußtsein von etwas*) y tiene su objeto (*Objekt*), sino que ella misma es objeto para sí”, de manera que la experiencia que hace y padece la conciencia como sujeto es también “la experiencia que ella hace consigo misma como objeto” (Heidegger 1942, p. 104). El espíritu (conciencia) es el objeto de la experiencia que él hace como sujeto. En su salida hacia lo otro, en la

experiencia en suma, el espíritu no deja de estar consigo mismo. En la experiencia (de lo otro), el espíritu hegeliano se experimenta a sí mismo. Ahora, al ver que en la experiencia hegeliana de la conciencia ésta es sujeto y objeto de la misma, se puede entender mejor la tesis que ya expusimos de que toda conciencia es autoconciencia. Hegel llama ‘experiencia’ al movimiento dialéctico del espíritu según el cual él mismo deviene objeto —otro— de sí y, al hacerlo, supera ese extrañamiento. Este movimiento que hace la conciencia (el espíritu) consigo misma es la experiencia según Hegel (1807, p. 39), y consiste en salir de sí convirtiéndose en otra, alterándose, para reconocerse en eso otro y superar el extrañamiento. Si un objeto nuevo es el fruto normal en todo experimentar, para Hegel “el nuevo objeto (*neue Gegenstand*) llega a ser mediante una inversión (*Umkehrung*) de la conciencia” (Hegel 1807, p. 79). Esto significa que no es nuevo. El objeto *nuevo* resulta ser realmente una repetición tautológica del propio sujeto experimentante. En la experiencia hegeliana ni hay novedad, ni hay extrañeza, ni sorpresa. Lo que hay es la propia conciencia espiritual que se pone y se reconoce a sí misma fuera de ella. Pero entonces, ¿puede haber realmente experiencia?

Así descubrimos que no había realmente contraposición entre la experiencia y la libertad en Hegel. Pero esto sólo puede lograrlo al precio de desvirtuar y sacrificar la propia experiencia, porque ¿puede decirse que el espíritu experimenta algo cuando es sujeto y objeto de la experiencia?, ¿hay realmente experiencia cuando el sujeto de la misma está sólo realmente consigo mismo? Nuestra respuesta es no. Salir de sí para contactar con lo extraño y dilatar nuestro sí mismo es condición de posibilidad de la experiencia. Sin trato con la extrañeza radical no hay experiencia. Hegel ha desnaturalizado el concepto de experiencia. No puede hablarse en Hegel de experiencia en sentido habitual. Así lo considera también Gadamer. Al entender Hegel la experiencia desde la superación de la cosa en sí, la anulación de la alteridad radical y la comprensión de la existencia del espíritu como autorreconocimiento en lo otro, “la esencia de la experiencia es pensada aquí desde aquello en lo que la experiencia está superada (*überschritten*)”, subraya Gadamer (1960, p. 361). Contra lo que debe ser la experiencia, probar verdaderamente lo otro en su alteridad, Gadamer asegura que “el camino de la experiencia de la conciencia conduce a un saberse (*Sichwissen*) que no tenga ningún otro ni nada extraño”, y por tanto “para Hegel, la consumación (*Vollendung*) de la experiencia es la certeza (*Gewißheit*) de sí en el saber”, de modo que entonces “la dialéctica de la experiencia debe terminar (*enden*) con la superación (*Überwindung*)

de toda experiencia, lo que se logra en el saber absoluto, en la concluyente identidad (*vollständigen Identität*) de conciencia y objeto” (Gadamer 1960, p. 361). Ciertamente, llamar ‘experiencia’ a lo que hace un sujeto (espíritu) con él mismo como objeto supone negar la verdad de la experiencia. Pero cómo es posible que el sujeto sea objeto. La única respuesta es que dicho sujeto sea lo absoluto, el espíritu, el sujeto cuyo pensamiento se piensa a sí mismo, con lo cual volvemos al *nóesis noéseos* aristotélico. Cuando hay experiencia en sentido radical, esto es, cuando un sujeto se abre a la alteridad incondicional e indisoluble del objeto, no cabe lo absoluto. Sólo puede haber absoluto si no hay esencialmente experiencia. Cuando hay absoluto, y sujeto y objeto son lo mismo, no puede haber experiencia. De ahí que no quepa la idea de lo absoluto en una “filosofía de la experiencia (*philosophy of experience*)” como la hermenéutica gadameriana (Davey 2006, pp. 5s, 34, 107, 214, 248ss; cf. Di Cesare 2009, pp. 131-135; Gama 2006, pp. 9-41).

6. Lo absoluto como identidad del pensar y lo pensado

La fenomenología hegeliana del espíritu es la exposición del hacerse y autorreconocerse del espíritu mediante la narración de todas sus experiencias. En tanto autoconciencia del espíritu, que es sujeto y objeto de la misma, esta fenomenología equivale a lo absoluto y es por tanto la metafísica para Hegel, la verdad total de lo ente. Algo absoluto es algo que es y está en él solamente, sin necesidad de nada más y que se identifica con la verdad: “Sólo lo absoluto es verdadero (*wahr*) y sólo lo verdadero (*Wahre*) es absoluto” (Hegel 1807, p. 70). Estas condiciones sólo las cumple el espíritu, cuya fenomenología o autoconciencia contiene todo lo real. Por eso puede escribir Hegel que “el espíritu que se sabe a sí desarrollado (*entwickelt*) como espíritu es la ciencia. Ella es su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y el reino (*Reich*) que él se edifica (*erbaut*)” (Hegel 1807, p. 29). Esa ciencia es la fenomenología y consiste en la autoconciencia del espíritu, el cual, a su vez, se reduce a esa ciencia fenomenológica. La fenomenología hegeliana del espíritu, como “ciencia del saber que se aparece” (Hegel 1807, p. 591), es el despliegue del absoluto, cuyo elemento vital no puede ser otro que la experiencia de la conciencia que es el espíritu. No podía ser de otra forma puesto que según Hegel “el absoluto (*das Absolute*) es el espíritu: esta es la suprema definición (*höchste Definition*) del absoluto” (Hegel 1817-31, III, § 384, p. 29. Cf. Heidegger 1942-43, p. 129; 1942, p. 72). Ahora bien, “el espíritu es el saber absoluto (*absolute Wissen*)”, o dicho de otro modo, “el saber absoluto es el espíritu que se sa-

be a sí mismo como espíritu (*sich als Geist wissende Geist*)” (Hegel 1807, pp. 582, 591. Cf. Heidegger 1942, pp. 73, 104). Al final de *Phänomenologie des Geistes* se caracteriza el cumplimiento del sujeto protagonista del libro diciendo que “la perfección (*Vollendung*) del espíritu consiste en saber totalmente (*vollkommen*) lo que él es, su sustancia” (Hegel 1807, p. 590). Si el espíritu es el absoluto, es decir, algo totalmente irrelativo e independiente, el propio espíritu, en tanto consiste en saberse, es saber absoluto. El espíritu es el único sujeto posible de un saber absoluto, que no depende de ningún otro saber, porque sólo él como absoluto que es, al saberse a sí mismo, equivale al despliegue de la verdad total. Esto significa que lo absoluto y el saber absoluto coinciden. El absoluto sólo está en el saber absoluto, que no es por tanto una representación exterior de aquél, sino el propio absoluto, que es el verdadero ente. El saber absoluto es el absoluto, pero además “el espíritu es el saber absoluto de sí” según Heidegger (1942, 128), y Kojève aclara que “el saber absoluto (*Savoir absolu*), término final de toda investigación filosófica, es el saber del espíritu sobre sí mismo” (Kojève 1933-39, p. 145). El saber absoluto lo es cuando no hay brecha entre la conciencia o saber y su objeto, esto es, cuando la conciencia es su propio objeto, cuando es sujeto y objeto al mismo tiempo, y el pensar y lo pensado son idénticos. El saber es absoluto cuando el saber en suma es su propio objeto y nada queda fuera del conocer, lo que supone la supresión de toda cosa en sí. La anatomía sabe lo que es, pero no es ese su objeto. Saber lo que es sí es el objeto del espíritu y esta autoconciencia del espíritu es el saber absoluto, lo absoluto en suma. Entonces, la conciencia del espíritu como saber que se manifiesta es la verdad total, lo absoluto e incondicionado, y nada hay más allá. No puede subordinarse a ningún concepto de algo otro, nada la condiciona sino ella misma. Por esto puede decir Hegel que “la conciencia es para sí misma su concepto (*Begriff*)”, o sea, que “se da a sí misma su regla de medida (*Maßstab*)” (H Phänom p. 76), pues, negada la cosa en sí, no se mide con nada exterior salvo con ella misma: “La conciencia se examina (*prüft*) a sí misma” (Hegel 1807, p. 77).

Dado que el espíritu es conciencia, que la conciencia no es sino el espíritu manifestándose, podemos añadir que en Hegel nada hay fuera del espíritu o de la conciencia. Con esto, Hegel ha superado la conciencia idealista moderna, muy subjetivizada frente al objeto, una conciencia que presuponía el esquema sujeto/ objeto. Ahora la conciencia sólo puede pensarse a sí misma y ser autoconciencia, sujeto y objeto, el pensar y lo pensado, porque ya que ella es su pauta no puede ser conciencia sino de sí misma. El saber absoluto, es

decir, el absoluto mismo, es la autoconciencia del espíritu, compendio del ser de todo lo real, la verdadera metafísica hegeliana. El saber absoluto no puede tener otro objeto que él mismo, pues de lo contrario dejaría de serlo. Sólo así se realiza el sueño idealista que no pudieron cumplimentar Descartes ni Kant, esclavos todavía de la cosa en sí. Por eso Descartes no podía estar seguro de que lo cierto, lo que la conciencia sabe con certeza, fuese verdadero, porque seguía creyendo en el más allá de la autoconciencia de la conciencia. Sólo con Hegel, cuando esta autoconciencia es la verdad absoluta —lo absoluto— y nada hay fuera de ella, sólo entonces lo cierto es lo verdadero y lo verdadero lo absoluto: “Con la autoconciencia entramos en el reino natal (*einheimische Reich*) de la verdad” (Hegel 1807, p. 138). Con el saber absoluto de la autoconciencia del espíritu que es en suma el absoluto nada está ya fuera del saber, ni es opaco a la luz del pensar. Por eso es la patria de la verdad. El espíritu se sabe y es el único ser que es en toda su presencia, sin reservas ni restos, eso que sabe de él mismo. El pensar y lo pensado se identifican, y esta identidad en que consiste el espíritu es lo absoluto. Por tanto, esto absoluto que es el espíritu hegeliano debe ser entendido como, afirma Heidegger (1942-43, p. 129), “lo que en la certeza del saberse incondicionado está presente (*Anwesen*) en sí mismo”.

Pero para Hegel esto absoluto, lejos de ser una trascendencia inalcanzable, ya está aquí y ahora “con nosotros (*bei uns*)” (Hegel 1807, p. 69). Ya en 1801 Hegel había escrito que “el absoluto ya está presente (*vorhanden*), pues de no ser así, ¿cómo podría ser buscado?” (Hegel 1801, p. 24). El espíritu hegeliano es la esencia de lo real, lo que gobierna a todos los entes, la sustancia de la historia, pero sin los entes y sobre todo sin el ser humano no es nada. El espíritu sólo existe en los seres concretos, especialmente en el ser humano. Según Wood (1993, p. 427), “Hegel no entiende el espíritu como algo distinto de la actividad humana en el mundo objetivo”. Beiser destaca que “el espíritu no existe sino a través de la actividad de todos los agentes finitos (*finite agents*)”, y que concretamente está constituido por la “autoconciencia intersubjetiva (*intersubjective self-consciousness*)” de los seres humanos (Beiser 1993, pp. 292s). Sin lo real concreto, el espíritu es una abstracción. De ahí que pueda afirmarse que el absoluto está ya en nosotros, aquí, como conciencia o saber manifestado, como autoconciencia general intersubjetiva. Nada hay más antihegeliano que creer que el absoluto es una trascendencia. El absoluto hegeliano no puede ser nunca algo a lo que sólo se puede llegar valiéndose de un método o una facultad cognoscitiva, como si no estuviera con nosotros y

luego accediésemos a él desde fuera. De hecho, Hegel considera que esa tesis es absurda puesto que “el absoluto se burlaría (*spotten*) de la astucia (*List*) de pretender captarlo mediante un instrumento (*Werkzeug*) si en sí y para sí él no estuviera y quisiera estar con nosotros (*bei uns wäre und sein wollte*)” (Hegel 1807, p. 69). Si no estuviéramos ya en el absoluto, sería imposible captarlo y por eso, según Heidegger, para Hegel “el conocer no es un medio (*Medium*) entre nosotros y el absoluto”, sino más bien “el curso (*Gang*) del absoluto que aparece (*erscheinenden Absoluten*)”, o sea, que no es un instrumento, algo que está fuera del absoluto sino “que es como conciencia el elemento de su aparecer” (Heidegger 1942, p. 80, 83). Sólo puede pensarse el absoluto a partir del propio absoluto. Por tanto Heidegger asegura que según Hegel “no se puede comprender (*verstehen*) nada si ya desde el comienzo no sabemos en el modo del saber absoluto” (Heidegger 1930-31, p. 48). Solomon advierte que “los que toman literalmente la palabra de Hegel y buscan una ‘escalera’ (*ladder*) o un sendero o un camino de ladrillos amarillos (*yellow brick road*) hacia el absoluto están destinados a ser decepcionados (*disappointed*)” (Solomon 1983, p. 236). Por supuesto, Hegel no podía entender entonces su propia filosofía como si fuese una vía de acceso a lo absoluto, pues según él mismo ya estamos en él y sólo por eso podemos conocerlo, porque nuestro conocer es palabra del espíritu, o sea, el absoluto en su presencia.

7. Conclusión

El absoluto sólo es tal si ya está en nosotros y está como saber y lo sabido, como sujeto y objeto al tiempo del conocimiento. Esto significa que el absoluto está exclusivamente en el propio saber del absoluto, que sólo puede ser un saber absoluto. Con el saber absoluto que es el propio absoluto, o sea, el espíritu, Hegel ha pensado finalmente la verdad de lo que pensó Aristóteles en su *Metafísica* con el pensar que, por ser pensamiento del pensamiento, se identifica con lo pensado. El camino de la autoconciencia del espíritu como absoluto equivale al establecimiento de un pensar que es pensamiento de pensamiento, un pensar en el que lo pensado y el pensar se identifican. Sólo un sujeto absoluto como el espíritu puede legitimar un pensar que se piensa a sí mismo, que es sujeto y objeto de sí mismo sin residuos.

Bibliografía

Aristóteles, (1998), *Metafísica*, (ed.) de V. García Yebra, Gredos, Madrid.

- Beiser, F. C., (1993), "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics", Disponible en: F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, pp. 1-24, Cambridge Reino Unido.
- Claudius, M., (1786), "Urians Reise um die Welt", *Sämtliche Werke*, J. Perfahl Hg., 1984, München, Winkler.
- Davey, N., (2006), *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, State University of Nueva York Press, Albany.
- Di Cesare, D., (2009), *Gadamer - Ein philosophisches Porträt*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Fulda, H. F., (2012), "La philosophie de Hegel-avec métaphysique et sans elle", Disponible en: J. F. Kervégan et B. Mabilie eds., *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS, Paris.
- Gadamer, H-G., (1960), *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Band 1, Tübingen, 1990, Mohr Siebeck.
- , (1966), "Die verkehrte Welt", *GW*, Band 3, 1987, pp. 29-46.
- Gama, L. E., (2006), *Erfahrung, Erinnerung und Text. Über das Gespräch zwischen Gadamer und Hegel und die Grenzen zwischen Dialektik und Hermeneutik*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Hegel, G. W. F., (1801), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *Werke*, Band 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- , (1805-31), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I-III*, *Werke*, Band, pp. 18-20.
- , (1807), *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, Band 3.
- , (1812-16), *Wissenschaft der Logik, I-II*, *Werke*, Band 5-6.
- , (1817-31), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, I-III*, *Werke*, Band 8-10.
- , (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke*, Band 7.
- , (1821-31), "Vorlesungen über die Philosophie der Religion" I, *Werke*, Band 16.
- , (1822-31), Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, *Werke*, Band 12.
- , (1827), *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*, Meiner, Hamburg.
- , (1830), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, M., (1930-31), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, *Gesamtausgabe*, Band 32, Frankfurt a. M., Klostermann.
- , (1942), *Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, *Ga*, Band 68.
- , (1942-43), "Hegels Begriff der Erfahrung", *Holzwege*, *Ga*, Band 5, 1977, pp. 115-208.
- Kant, I., (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kant's gesammelte Schriften*, Band V, *Akademie-Ausgabe*, 1913, G. Reimer, Berlin.
- Kojève, A., (1933-39), *Introduction à la lecture de Hegel* Gallimard, Paris.

- Kroner, R., (1921-24), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr (Siebeck).
- Lotz, J. B., (1972), *Die Identität von Geist und Sein: eine historisch-systematische Untersuchung*, Università Gregoriana Editrice, Roma.
- Marcuse, H., (1941), *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Nicolin F., (1967), "Zum Titelproblem der *Phänomenologie des Geistes*", *Hegel-Studien* 4, pp. 113-123.
- Peperzak, A. T., (1987), *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- Prauss, G., (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Rauch, L., Sherman, D. (1999), *Hegel's Phenomenology os Self-Consciousness: Text and Commentary*, State University of Nueva York Press, Albany.
- Royce, J., (1906), "Hegel's *Phänomenologie des Geistes*", *Lectures on Modern Idealism*, Yale University Press, pp. 147-156, New Haven.
- Sinnerbrink, R., (2008), "Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology", Disponible en: P. Ashton et al. (eds.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking*, pp. 185-204, Re.press, Melbourne.
- Solomon, R. C., (1983), *In the Spirit of Hegel. A Study of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, Oxford University Press, Nueva York.
- Villacañás, J. L., (2001), *La filosofía del idealismo alemán II. La hegemonía del pensamiento de Hegel*, Síntesis, Madrid.
- Wahl, J., (1959), *La logique de Hegel comme phénoménologie*, Les Cours de la Sorbonne, Paris.
- Williams, R. R., (1989), "Hegel und Heidegger", Disponible en: W. Desmond (ed.), *Hegel and his Critics*, Albany, State University of Nueva York.
- Wood, A. W., (1993), "Hegel and marxism", Disponible en: F. C. Beiser (Ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*.