



EL SABER ABSOLUTO EN LA FENOMENOLOGIA DE HEGEL

Luis Lara S.

1.— La verdad es siempre momento culminante de un silencioso y tácito proceso de emergencia, de manifestación (1). Es evidencia (ex—videor), irradiación e incidencia sobre un plano de inmediata disponibilidad atencional. Es la claridad a que llega desde sí misma una esencia y ofrece su figura: *es reverberancia*.

2.— Paradójicamente, esta manifestación implica un cierto despliegue, introversión, reflexión de la esencia (2). La esencia llega a su verdad después de un largo proceso de independización de la gama sensible y sus múltiples determinaciones. Necesita prescindir de la ilimitada gama de alusiones a la objetividad externa para lograr manifestarse a la conciencia pura. Sin embargo, desde Kant, el conocimiento procede creadoramente desde la máxima intimidad racional del yo trascendental que acompaña a todas nuestras percepciones. Desde ese centro virtual de la racionalidad se manifiestan, se exteriorizan y trascienden las esencias de lo *real pensado* (3).

3.— Esta trascendencia, que es impulso creador hacia la evidencia o verdad del objeto, obliga a la esencia a tomar contacto con su propio trasfondo primordial. Trascender no es un proceso de acercamiento a una exterioridad real, sino, por el contrario, un progreso hacia un más allá inscrito en la mismidad de la esencia (4). Es búsqueda de un trasfondo de *concreción, integración, independencia y dominio jerárquico* de notas o determinaciones originarias de lo real.

4.— Esta indagación inexorable de la conciencia (5) (teleología del Espíritu) implica una ambigüedad, una dualidad elemental que escinde categorialmente el surgimiento mismo del origen de la racionalidad. Es imperfección y deficiencia que subyacen en la fuerza productiva de la inteligencia. La razón es, fundamentalmente y aun en el nivel de

(1) “En su virtud el ser se ve forzado a salir de sí mismo; no es reposo sino proceso, devenir. La razón se ve forzada a continuar la concepción; tiene que concebir el ser como algo; esto es, en su devenir, el ser adquiere sus preciosas notas o determinaciones cuantitativas y cualitativas” (Zubiri: *Sobre la Esencia*, p. 38).

(2) Ibid. p.38.

(3) Heidegger, comentando la clave de todo idealismo desde Kant, dice: “La representación de esta unidad permanente (síntesis de imaginación trascendental, entendimiento y sensibilidad) como identidad del conjunto de reglas de afinidad constituye el rasgo fundamental de la objetivación de... En este orientar—se—hacia..., que funciona como un representar, el ser queda implícito en el orientar—hacia... o sea en el *se*. De esta manera el ‘yo represento’ acompaña toda representación”. (*Kant y el problema de la metafísica*, No. 29; pág. 129).

(4) Zubiri, *Op. Cit.* p. 41.

(5) Hegel, *Fenomenología*, pág. 55

su absoluta condición de saber omnímodo, pretensión, ambición, afán de superar la tensión y exterioridad endógenas con que se despliegan desde su origen la forma y el contenido, el logos y la elocuencia, la Idea y la palabra. *La materia* es principio de exterioridad, de diferencia y desarmonía, de disgregación, de singularización y progresivo aislamiento, de carencia de sentido, de carencia de razón suficiente para ser ingrediente del universo. *La forma* es lo absoluto, la resonancia del todo en las partes, dosis suficiente, fundamental, que tiene cada ente para enlazar su entidad a las regiones de más alta jerarquía ontológica. Forma es dominio que ejerce lo absoluto (6) en toda cosa para infundirle su universalidad.

5.— En la esfera del saber absoluto encontramos aún esta contradicción elemental que es la causalidad eficiente de toda tensión dialéctica entre una meta ideal y el proyecto que se tiene en busca de las soluciones últimas. La religión, por ejemplo, como modo que tiene la razón de evidenciar y justificar su propia verdad, se mueve en el ámbito de lo absoluto. El objeto de la religión es lo absoluto. Pero es lo absoluto como: 1º Representación (7) (un modo deficiente de pensar la Idea absoluta), 2º Como símbolo y, por tanto, esencia consciencial que no remite a sí misma, sino a otra realidad, de la cual es su manifestación. En este nivel lo absoluto no remite a su esencia última (concepto) sino que tiene una alusión a la Divinidad como totalidad de lo real. Es lo absoluto en tanto que remite a la subjetividad y aún no llega al lujo supremo de la reflexión y del concepto.

Podemos distinguir dos planos que se superponen en el saber absoluto: el plano de la concreción de la conciencia y el plano de la autoconciencia. La autoconciencia, además, se nos ofrece en dos niveles: 1º Como un trasfondo de simplicidad última (yo puro, trascendental), 2º objetivación concreta que este yo ejecuta en la conciencia a nivel de plenitud y madurez. Estos dos momentos de la conciencia se mantienen separados en la religión (8), y por eso su contenido no logra la desobjetivación máxima, requisito ineludible para que los dos niveles de la conciencia produzcan la *autarquía* del concepto. La simple autoconciencia, despojada de la concreción cognoscitiva, sólo sería apta para captar una absoluta carencia de cualidades, un eje vacío de determinaciones. Si el contenido de la religión no llega a la madurez e integridad del concepto es sólo porque la conciencia aún se encuentra bajo la dependencia de una *tensión* que obstaculiza la verdadera *libertad* de sus intelecciones. Tensión implica cierto grado de abstracción y de objetivismo, separación de niveles de realidad.

La autoconciencia vacía no tiene la suficiente concreción esencial para darle integridad y verdad definitivas a su objeto, quien de esta manera mantiene una referencia a la alteridad real que obstruye la vía franca de la *intelección genética* (concepción) que supere los restos enajenantes que aún padece el Espíritu. El nivel metafórico, simbólico, representativo, tiene su último reducto causal en el resto de objetividad externa que impregna el ámbito de la espiritualidad, impidiendo la síntesis de niveles.

Mientras existe una referencia tácita y central de nuestros actos de conciencia a la noción de objeto en general, el intelecto tendrá que pasar de un extremo de absoluta simplicidad noética a un correlativo término de noemática simplicidad. Será un estéril proceso de la subjetualidad neutral a la objetividad indiferenciada. Porque lo cierto es que

(6) Acerca de esta resonancia del Todo y las partes, unidad y multiplicidad, infinito y finitud, dice Hegel: "La unidad de lo Finito y de lo Infinito (Absoluto) no es resultado de la simple yuxtaposición exterior del uno y del otro... la Finitud no es sino superación de sí mismo; contiene la Infinitud como su otro; del mismo modo, la Infinitud no es sino superación de la Finitud. *Lo Finito no es eliminado por lo Infinito como por una fuerza exterior, sino que es su propia Infinitud lo que hace que se elimine a sí mismo*" (*Lógica*, I; p. 186).

(7) A este respecto son decisivas las palabras con que Hegel empieza la sección del Saber Absoluto: *Fenomenología*, pág. 461.

(8) Hegel, haciendo uso crucial del viejo juego aristotélico de la materia y forma dice:

hay una radical compenetración entre la realidad real y la realidad eidética que le es correlativa. Todas aquellas deficiencias o virtudes, estabilidades o metamorfosis que podamos observar en la conciencia tienen un doble valor, racional y real. Si la conciencia llega a descubrir la absoluta condición de lo real será porque ha logrado descubrirse a sí misma. Pero se habrá patentizado a sí misma en su integridad de poderes facultativos y no simplemente como autoconciencia objetivante.

El saber debe ser (tiene como ideal llegar a ser) intelección de la esencia como de una *integración primaria, radical, genética, de determinaciones*, de tal manera que a través de su última afinidad racional se pueda pasar de una propiedad a otra, y que en tal paso haya una continuidad transparente hacia el trasfondo del origen total de las mismas. Esta *totalidad originaria* no es otra cosa que la sustancia espiritual entendida como concretez absoluta (9).

* * *

Uno de los conceptos más importantes que deben ser dilucidados para entender el proceso de crecimiento y perfección del espíritu es el concepto de *reconciliación* (10). Su función en el proceso teleológico podemos caracterizarla como confluencia de tendencias, eliminación de tensiones, supresión de exterioridades, superación de la dispersión elemental, penetración en la sustancia primordial, *filiación radical y afinidad máxima*. Sin estas cualidades del devenir espiritual no hay aproximación a la integridad.

La afinidad y fusión central, de la cual penden las demás formas de la síntesis, la ejecuta la conciencia interiorizando sus diversos niveles. Esta referencia a la intimidad debe cuidarse mucho de caer en un grado de abstracción y formalismo aislacionista mayor que el que se propone aniquilar. Se busca la intimidad concreta y esencial, la sustancia impregnada de poderes y facultades, de posibilidades y vertientes efectivas, de sus propiedades prístinas. La intimidad simple y abstracta, la mera autoconciencia, es precisamente una de las más graves deficiencias que tratan de resolverse a través del espíritu absoluto.

El espíritu religioso es producto de una alta reconciliación de la conciencia consigo misma, es creación de formas puras que ya son en sí mismas una relativa cercanía al saber. No obstante, hay dualidad de momentos y ocasiones. La autoconciencia abstracta aún no ha logrado *ponerse, manifestarse y permanecer* a nivel de la esencia. De ahí que en la religión (11) el *ser para sí* de la verdadera conciencia no tenta una conexión sustancial con el *ser en sí* de lo absoluto que se representa.

"El espíritu absoluto, una vez superada la inmediatidad y la sensibilidad de la figura y del saber, es *respecto al contenido*, el espíritu en sí y por sí de la naturaleza y del espíritu; *Respecto a la forma*, está *primeramente por el saber subjetivo de la representación* (...). En esta separación, la forma se separa del contenido; y en la forma, los momentos distintos del concepto se dividen en esferas particulares o en elementos, en cada uno de los cuales el contenido absoluto se *representa*". (*Enciclopedia III*, No. 565-66).

(9) Sobre esta integración radical y originaria que realiza el Saber Absoluto dice Hegel: "La conciencia tiene que comportarse también hacia el objeto en cuanto a la totalidad de sus determinaciones y haberlo captado con arreglo a cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones hace de él, en sí, una esencia espiritual, y para la conciencia llega a ser esto, en verdad, mediante la aprehensión de *cada una* de sus determinaciones singulares por separado *como de sí mismo*, o por medio de aquel comportamiento espiritual a que acabamos de referirnos" (*Fenomenología* pág. 461).

(10) Hegel habla muy concretamente sobre esta integración que la religión logra sin llegar aún a la luz absoluta del concepto, cf. *Fenomenología* p. 464.

(11) El célebre concepto de reflexión de Hegel no es sino esta función esencial de *reconciliar* que posee el espíritu. De ella depende la verdad y certeza de toda representación. En

La unificación y depuración de las esencias y las estructuras es aún parcial a pesar de encontrarse en la esfera de lo absoluto pues la *remisión de la representación a la intimidad autoconsciente* no consiste en un movimiento de congregaciones originarias, es decir, no es un impulso creador de las cualidades sino, más bien, un contacto trascendental, formalista con el *en sí* de la realidad. Y este en sí inhibe el movimiento progrediente y cualificado de la verdadera autoconciencia. El devenir no debe ser considerado nunca como simple traslación entre formas o términos de una relación. La perfección en que consiste el devenir implica supresión de la categoría de relacionalidad. La máxima ambición del Espíritu estriba en transformar todo correlato y todo elemento en ingrediente de un *proyecto* en que cada momento es el logro de formas más esencialmente determinativas, más definitorias del origen (12) y, por lo tanto, más alejadas de las determinaciones singularizantes.

Sólo las formas tienen el *poder ontológico de la síntesis*, de la unificación. La forma nos indica un grado de concentración de la esencia y un nivel de mayor elocuencia espiritual, de más profunda verdad. La verdad es el momento culminante de la forma, la actualidad de lo inteligible en la inteligencia. En los períodos relativamente primarios, lo inteligido y la inteligencia no se poseen en un medio elemental de unidad primaria. El conocimiento es el producto de una relación, una mediación instrumental que entorpece la unificación intelectual y hace turbia la claridad lógica de lo pensado (13). A medida que la verdad va alcanzando las ulteriores concreciones va siendo expresión más *auténtica, genuina, originaria* de la forma como manifestación del contenido de la esencia. *La forma es el surgimiento originario* con que las propiedades ofrecen al entendimiento su *epifanía*. Forma y apropiación son dos momentos de un mismo proceso en que la esencia busca la madurez suficiente para autoposeerse lógicamente. El espíritu absoluto, en su etapa de

Holzwege, pág. 124, hace Heidegger un comentario sobre la Introducción de la Fenomenología: "Seit dem die neuere Philosophie das, was ihr das feste Land ist, betreten hat, waltet die Wahrheit als Gewisseit. Das Wahre ist das unbedingte Sich-selbst-wissen Gewusste. Die Wahrheit galt vordem als die Uebereinstimmung des Vorstellens mit dem Seienden. Die ist ein Charakter des Vorstellens Selbst, isofern es sich selbst nicht zustellt und sich seiner als die Representation versichert".

(12) Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica* dice que "originario" significa "hacer surgir" y que, por tanto, el origen de una cosa es un *salto originario*, primordial por medio del cual la cosa se *pone* en su orden primero, esto es, inicia su procedencia. Algo análogo dice en *Holzwege* al principio del ensayo "Der Ursprung des Kunstwerkes": "Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist das, was ist, wie es ist, nennen wir sein Wesen. Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens. Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerkes fragt nach seiner Wesensherkunft" (*Holzwege*, p. 7). No hemos de olvidar que el devenir en Hegel (Werden) es un proceso cualificado genéticamente: es una *génesis*. Su visión de la realidad es *ontobiológica*. E. Cassirer, dice que la génesis del devenir, como búsqueda de su propia totalidad originaria, desplegada y concreta, sólo puede captarse a través de un órgano intelectual absoluto, no un "intellectus ectypus" sino un "intellectus archeypus". "Y, en realidad para penetrar en el meollo del método dialéctico, no hay más remedio que remontarse históricamente a las tesis fundamentales en las que Kant contraponen la peculiaridad del intellectus archetypus y la del intellectus ectypus, o sea el entendimiento intuitivo y el entendimiento discursivo. El segundo tiene ante sí el panorama de lo múltiple transmitido por los sentidos, que puede, sin duda, ir determinando progresivamente por medio de las unidades puras del pensamiento, pero sin llegar nunca a superarlo del todo; el primero en cambio sólo conoce la pluralidad toda como despliegue y determinación cada vez más precisa de una *unidad originaria* que él mismo es" (E. Cassirer: *El problema del conocimiento*, tomo III, p. 435).

(13) La propiedad absoluta de las formas no la logra aún la religión y es patrimonio de la filosofía. Dice Zubiri: "Captar en su eternidad al espíritu absoluto, patrimonio de la filosofía. Dice Zubiri: "Captar en su eternidad al espíritu absoluto, saber el absoluto, pero además de una manera absoluta, en eso, y no en otra cosa, consiste para Hegel la Filosofía. "(Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*; capítulo sobre Hegel, p. 236. Ver Hegel, *Fenomenología*, pág. 467.

religiosidad (14), aún no ha escalado la cúspide de sus formas más propias. Su contenido carece de radicalidad apriórica (originaria), y, por consiguiente su forma padece de ineptitud expresiva, de inadecuación con lo mismo que expresa. Lo que dice no tiene la autenticidad formal del saber absoluto.

La totalidad esencial, que es contenido del proceso gnoseológico absoluto, alcanza su propio cumplimiento o plenificación, su máximo grado de concentración y de concreción en dos dimensiones. Por una de ellas obtiene la condición representativa y es contenido que aún no tiene en sí mismo la forma y la encuentra *fuera de sí*, en un medio expresivo extraño. Por la otra dimensión lo absoluto *forja* su propia conceptividad. Y se convierte (llega a ser) en la figura que es la estructura misma del espíritu en tanto consciente de su propia *operación*. Desde este momento la operación deja de tener una alusión (connotación) a la actividad sensible y manipulativa y llega a ser *pro-ducción*, esto es, *educación* desde sí de la forma. La *actividad* interna de lo real hace que la forma sea mensajera de la esencia. La educación esencial se realiza *desde* la mismidad de la cosa, entendida ésta como cúspide o momento de intimidad última de la autoconciencia. Y esta afirmación tiene un valor tanto gnoseológico como ontológico. Todo ente (real o ideal), como Leibniz pensaba de las mónadas, debe ser considerado como un crisol de intelecciones jerárquicas, como una auto-conciencia que se estructura en diversos ciclos concéntricos, cuya totalidad es la vida misma de lo real, su Espíritu. En esta vitalidad espiritual de todas y cada una de las cosas incide la autoconciencia como simplicidad formal, racional, que debe ser superada y concretada a través de las condiciones, "circunstancias" o propiedades de la cosa. Ahora bien, la simplicidad, momento abstracto del ser sólo puede ser superada a través de la *negatividad*. Los momentos *negativos* se disuelven (sintetizan) en los procesos *negacionales*, pues negación es particularidad, abstracción y *negatividad*, en cambio, es fundamental *necesidad*. Hay una universal presencia virtual de la totalidad en cada ente como *singularidad indiferenciada*. La esencia de cada ente vive de su integridad y esta vida íntegra y concreta, que es lo que concebimos como Espíritu, es el *escindirse contradictorio* de su propio concepto. La llamamos concepto porque como objeto de conocimiento será lo que de la cosa logra traducir la intelección. Sólo porque lo real está cifrado en una originaria dualidad, es el concepto contradictorio en su desarrollo de lo inteligible. Esta contradicción, real e inteligible del concepto debe ser interpretada como la inquietud misma de las esencias de las cosas, como angustia ontológica, nostalgia del Todo universal en el cual se inscribe como en su unidad primordial de propiedades. Esta nostalgia es un morbo congénito de los entes finitos. Por ello dice Hegel que el llegar a ser para sí, es el mal, la inseguridad, la apetencia consciente de la perfección, la conciencia que tiene cada cosa de su insuficiencia, debido precisamente a la presencia virtual de lo absoluto en ella. El en sí es, por el contrario, un momento de paradisíaca felicidad y bondad, carencia de esa preocupación trascendental que religa cada entidad a la potenciación ilimitada.

La resonancia de lo Absoluto como causa eficiente de la inquietud que las cosas tienen de sostener en su referencia a la perfección ilimitada podría ser erróneamente entendida como origen de la deficiencia ontológica de los entes finitos. Es justamente lo contrario: la finitud entitativa es causa y no efecto de la nostalgia ontológica. Este juego dialéctico de la universalidad y la singularidad explica la necesidad energética de la esencia. Desde el Infinito hasta el centro virtual de cada cosa hay un proceso inexorable de acercamiento a la mismidad y, correlativamente, hay desde ésta un progresivo debilitamiento óptico que tiene su momento culminante en el Infinito. La mismidad es ese momento de singularización absoluta en el cual la cosa se posee de una manera rotunda pero inicial, como mera posibilidad abstracta, vacía de potencialidad según Hegel.

(14) Para señalar la diferencia hegeliana entre *mera posibilidad* y *potencialidad* son importantes dos textos de Hegel, *Fenomenología*, pág. 78, *Enciclopedia*, pág. 235, tomo I.

La cosa, despojada de su esteidad genérica y aún de su esteidad sensible universal, ofrece al análisis un simple núcleo de posibles concreciones (15). La potencialidad no es el dominio de la cosa, sino de la condición esencial. Sólo la esencia es contradictoria, necesaria, negativa. La negatividad es el proceso de coincidencia de la dimensión de exterioridad que conduce al Absoluto del Universo y la dimensión de interioridad que culmina en el reducto vacío de la mera posibilidad. El concepto evidencia el proceso de absoluta necesidad esencial, siendo momentos abstractos del mismo las nociones de ser, ente, singularidad, cosa, universalidad. La evidencia conceptual se constituye en el momento intelectual en que el Espíritu no elabora elementos extraños, ni construye a base de síntesis externos datos heterogéneos o categorialmente separados, sino que es síntesis apriórica.

Ahora la autoconciencia no sigue una franca trayectoria descualificada hacia una exterioridad objetiva sin determinaciones, sino que *es ahí*, en su propia conciencialidad sustancial. “Así pues, lo que en la religión —dice Hegel— era contenido o forma de la representación de algo ajeno propia de la mismidad; el concepto unifica esto que es el contenido del propio hacer del sí—mismo, pues, como vemos, este concepto es el saber de la labor del sí—mismo en sí como de toda esencialidad y de todo ser ahí, el saber de este sujeto como de la sustancia y de la sustancia como este saber de su laborar”. (*Fenom.*, p. 466 ed. esp.; 556 ed. alem.).

La última figura del Espíritu contiene plenitud, verdad como evidencia, realización como exteriorización que lleva el contenido esencial del *ahí* del saber conceptual. La manifestación apodíctica, correspondiente únicamente a la esencia conceptual, une los tres momentos de la certeza (ajuste o adecuación con el objeto), la evidencia (afinidad máxima entre objeto y poder intelectual) y la verdad (legítima integración de la objetividad desde sus notas primordiales).

Para comprender el tipo de operación intelectual que adviene con el saber absoluto, creemos de utilidad distinguir cuatro grados de *intelección*: 1^o *intuición sensible* (simple aprehensión de una individualidad genérica externa); 2^o *intuición analítica*, fenomenológica, que explicita una *esencia cualquiera* (que está en un nivel cualquiera de la conciencia muy alejado, “enajenado”); 3^o *intelección simple*: cualquier acto en que la mente dilucida una vivencia, toma de posición acerca de algo asumiendo su sentido general sin desintegrarlo en sus ingredientes más profundos; 4^o *intelección genética* donde yo inteliyo una esencia creada por mi propio acto de entenderla. No es un contenido recibido desde fuera, desde otra inteligencia, sino que es una visión que domina el trasfondo originario de la Idea y asiste a la figura del surgimiento de la Idea, cuyo desarrollo es el concepto. En este sentido sólo hay conocimiento apodíctico en el acto intelectual creador de su objetividad, en el cual no es lícito distinguir entre la intelección y lo que resulta inteligido. Aquí *resultado* tiene el sentido biológico de *producto*, engendro, y no simplemente un momento culminante abstracto a que se llega en virtud de un proceso.

A lo sumo podríamos conceder que se adquiere la forma que expresa la inteligibilidad y la evidencia. En el proceso genético en que la ciencia consiste es suprimido el “a través de” que connota cierta exterioridad objetivista. Desde el *medio* extrínseco del *a través de* pasa el Espíritu a la mediación intrínseca de *ir dentro de sí* que sólo puede corresponder al concepto. El *ser para sí* no debe, pues, entenderse como

(15) Las páginas referentes a la conexión entre el Saber Absoluto y la génesis conceptual de la espacio-temporalidad, *son comentario y exégesis* de toda la pág. 468, edic. española, p. 558 ed. alem. de la *Fenomenología* y, además, remiten concretamente a los epígrafes 254, 255, 256, 258 y 259 de la Filosofía de la Naturaleza, II Tomo de la *Enciclopedia*.

remisión a la simple auto-conciencia, sino que la supresión definitiva de toda alusión extrínseca. Y la consecuencia de esta manera de interpretar el último grado del saber sería la exigencia, acaso excesiva, de que el saber científico sólo se logra en el genio que es capaz de crearlo. La ciencia en quienes la reciben sin ser genios o incluso en otros espíritus geniales en tanto que no han sido autores de la Idea, deja de ser intelección genética y debiene simple intelección, esto es, deja de ser ciencia.

Este saber de la integridad y concreción de lo real no conduce a la *cosa* sino a la *realidad* como *fuerza de manifestaciones* esenciales. A través del análisis podemos distinguir en el saber su condición estructural de su condición procesual y la congregación que en tal proceso ejercen las esencias. La estructura nos indica la naturaleza del saber como simple *tensión relacional* que se tiende entre una inicial subjetualidad y una objetividad terminal: ambos términos y su correlación son disposiciones abstractas del conocimiento. Ninguno de esos momentos *por sí mismos* sería apto para descubrir nada. Constituyen momentos aislados de una actitud neutral de la mente y no ingredientes de una aptitud porque ciertamente toda aptitud es *poder que faculta* a alguien para apetecer u ambicionar una realidad digna, lejana, difícil. Es la realidad misma en su absoluta congregación de leyes y propiedades universales el objeto de la aptitud como *fuerza del intelecto*. Es la apetencia y la vocación que hace apta a la sustancia pensante para buscar la forma originaria de sustancializar racionalmente la naturaleza. El yo necesita superar su propia actitud y superar las posibilidades simples. El saber conduce a la autoconciencia a esta fuente de condiciones que es la realidad. El contenido originario de la realidad es concebido como congregación desde el inicio. Concreción es la unidad primaria de notas que fundan la esencia desde su primordial epifanía. Precisamente busca el Espíritu ese orden primario en que quedó la cosa al manifestarse por primera vez su esencia.

De esta manera el yo transcendental (autoconciencia) logra superar su trascendencia objetivante y, al propio tiempo, sintetizar sus momentos abstractos de relacionalidad egótica, subjetualidad inicial y objetualidad correlativa. Su trascendencia ya no es un ceder ante la realidad ni concederle el derecho a imponer sus apariencias como estímulos de los malos hábitos perceptivos. Su trascender es ahora proceso racional puro que no cede, ni siquiera ante su propia estructura, que tanto recuerda la relación aparente de los objetos sensibles y que repercute en la estructura proposicional del lenguaje cotidiano (15).

Este *no ceder* es la negatividad con que la autoconciencia agrede a la dimensión concreta de la conciencia para enriquecerse con esencias.

El Espíritu (16), en su proceso de superación de obstáculos y deficiencias, va prescindiendo paulatinamente de la objetividad exterior. Al llegar a su plenitud y madurez, sin embargo, no vierte su libertad creadora exclusivamente en su propio ámbito.

(16) Algunos autores, por ejemplo *M. Hyppolite*, al tomar demasiado radicalmente estos momentos de *diferenciación y desdoblamiento*, conducen a la exageración, y por ende, deformación del modo ontológico genuino que según Hegel tiene la esencia al devenir. De ahí que, confundiendo un tanto los conceptos, nos hable Hyppolite de una "*ambigüedad fundamental en el pensamiento de Hegel*" (*Lógica y existencia*, p. 245).

Para Roger Garaudy, en su obra sobre Hegel, *Dios ha muerto*, ese tipo de absurdos exegéticos se debe a la excesiva e inadecuada aplicación de la fenomenología de Husserl a la filosofía de Hegel. Ciertamente: el método husserliano es de observación y análisis sobre datos de conciencia. La intuición hegeliana, en cambio *hace surgir* las esencias en un acto de creación pura, de intervención primordial. Por eso puede afirmar Hegel, una y otra vez, que el espíritu se desarrolla desde sí, creando la historia de sus manifestaciones. "Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la *Historia*, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la *historia concebida*, forman el recuerdo y el calvario del Espíritu Absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el Espíritu Absoluto sería la soledad sin vida". (último párrafo de la Fenomenología del Espíritu).

Si esto ocurriera sería inepto para conocer lo otro que él. En su máxima posesión concreta de sí, el Saber Absoluto conserva su referencia a la realidad exterior, su objetivación del espacio—tiempo como imprescindible recurso que la Inteligencia ejerce sobre sí, anclada en la *empirie*.

2º La íntima evidencia de lo eterno —la sustantividad— que, como grado supremo de superación y síntesis es excluyente del espacio—tiempo, tiene una *esencial, conceptual* referencia a lo corpóreo. El conocimiento, mientras sostiene su verdad, conserva su conexión con lo real como agujero que es de sus dilucidaciones. Marginar la realidad exterior y concebirla en aislamiento radical del Espíritu es aniquilar a éste en su más esencial potencialidad.

3º El Espíritu absoluto es poder facultado para inteligir todos los grados, estratos, capas y niveles ontológicos que estructuran la *integridad absoluta* de la naturaleza. La primera referencia que el entendimiento tiene a lo real aprehende a éste en su condición temporal. Esta referencia es para Hegel —igual que para Kant— una simple forma de la sensibilidad, la intuición de una arcana pero vacía propiedad de lo corpóreo. Ahora bien, la intención, aunque es un grado deficiente del saber, es apriórica y constituye un período de inicial subjetividad del concepto. Este surgimiento conceptual intuitivo de la temporalidad no es sino el Espíritu en inicial manifestación auto—consciente. Hegel dice que el tiempo “es la mismidad pura externa que el sí mismo intuye y no aprehende, la cual es puro concepto intuitivo” (p.558 ed. al y p.468 esp.). Hay, pues, una clara distinción entre aprehender (*erfassen*) como un coger y asir definidos, precisos, e intuir, que conduce a una visión vaga e indecisa del objeto. Por eso la intuición debe caracterizarse como visión inicial que inaugura el concepto. Por otra parte, hay en la frase citada una cierta ambigüedad entre el sí—mismo como momento inicial de la subjetividad (autoconciencia) y el sí—mismo como momento de pura exterioridad de lo real. Sin embargo, no se trata de una ambigüedad, sino de la imprescindible *proyección* de lo subjetivo en lo objetivo como base elemental de la estructura gnoseológica. “El tiempo es el principio mismo del *yo=yo* de la pura autoconciencia, pero es aquél principio o el simple concepto aún, en su completa exterioridad y abstracción, como el mero *devenir intuitivo*, el puro ser en sí en cuanto es simplemente un salir de sí “ (*Enciclop.*, No. 258). El tiempo es una noción que *traduce* el *ir siendo*, el devenir en su móvil caparazón inculificado y no el devenir como metamorfosis: capta un proceso y no un progreso de notas esenciales. Es “*devenir intuitivo*”. Según Hegel el tiempo es el correlato mental de la máxima abstracción posible que se inflige al proceso de la realidad. El tiempo intuye no una procesualidad en sí mismo sino el *mientras de un ser y un no ser*: se las ha con instantes. Es punto inicial de la intuición, el en sí simple abstracto, estéril de la subjetividad, es decir, de la autoconciencia (No. 258).

El espacio, por su parte, sería el engendro inmediato de la intuición del tiempo que *proyecta* su vaciedad hacia la objetividad. El espacio debe ser concebido como el plano *inmediato, exterior, objetivo* donde se *refleja* el plano último inmediato de la subjetividad en su momento inicial, transcendencia simple. Pero esta exteriorización del espacio está sujeta a una fundamental dialéctica que es preciso recorrer para poder justificarlo en su *adyacencia* al tiempo y en su religación al saber absoluto. Podemos intentar la reconstrucción de su proceso genético de la siguiente manera: 1) donde hay un punto no hay espacio. Es decir: no hay espacio para otro punto; 2) El punto—su esencia, la puntualidad— es la alteridad absoluta, así como la alteridad relativa es la que hay entre un punto y otro. 3) Toda relación vive de una previa separación que no se supera (en el sentido de que no se suprime, interioriza, sintetiza) sino que se *soluciona* y a la vez se mantiene como tensión o referencia externa entre los correlatos. 4) *Si suprimimos imaginativamente todo correlato posible* y nos quedamos con un único ente, éste debe ser considerado por nosotros como una relación absoluta. Ahora bien: una relación absoluta es un concepto contradictorio. Lo absoluto es, por definición, la supresión de lo relativo.

Pero lo relativo a su vez es la negación de lo absoluto. Ambos son negaciones de la interna cualidad en que consiste el proceso de la esencia, ya que lo externo es estático, según enseñó muy bien Bergson, 5), Como, por otra parte, lo absoluto y lo relativo son recíprocamente el uno la negación del otro y 6), la negación de la negación es una simple *positividad*. es preciso concluir que ambos, a la vez, son la positividad misma. 7) *Poner* un ente implica *quitar*, *negar* el resto de los entes que desatendemos desde el momento en que objetivamos uno de ellos. Inversamente, podemos considerar la totalidad de los entes *menos* el que ya habíamos objetivado, trasladando así la negación al otro extremo. Podemos, en fin, atender al mismo tiempo al ente y al resto de los entes, en cuyo caso tenemos dos posiciones que viven la una de la negación de la otra. Por consiguiente, es siempre positividad la negación de una negación. "El punto, el ser por sí, es la *negación* del espacio *puesta* en el espacio mismo" (*Fil. nat.*; No. 254). 8) El único ente que imaginativamente habríamos obtenido suprimiendo la posibilidad misma de un correlato, se nos convierte, en virtud de su positividad (puntualidad) *absoluta* y *negacional*, en la espacialidad misma. Pero como el espacio es fundamentalmente negación y exterioridad en su origen, esta tara congénita prolifera en virtud de infinita posibilidad de localización de la materia, de tal manera que aunque la *espacialidad* sea una exteriorización de la esencia, es preciso reconocer que ella misma tiene su esencia. Y la esencia del espacio no es la puntualidad sino la exterioridad relativa que hay entre uno y otro ente o entre uno y otro momentos del ente. Por consiguiente la esencia o concepto del espacio es la *relacionalidad*. Y en última instancia como la relación se mantiene entre momentos del ente, esta momentualidad entitativa nos evidencia que el trasfondo gnoseológico de la relacionalidad *entre punto* es la relacionalidad entre horas, instantes, esto es, puntos de tiempo.

Una manera muy importante de caracterizar Hegel lo absoluto es la que nos lo presenta como experiencia. En sentido estricto experiencia designa un comportamiento inmediato, trascendente, externo de la conciencia: una relación con las cosas materiales y singulares o, simplemente dicho, con lo real por antonomasia. Es un procedimiento empírico y, por tanto, de escasa racionalidad y remite a las apariciones diversas que de su exterioridad— y no de su esencia— hagan las cosas, acompañando a éstas *a través de* su presentación en la sensorialidad. Sin embargo, el sentido que Hegel da a la experiencia es fundamentalmente distinto y designa, ante todo, la labor interna del Espíritu realizándose desde su originario fundamento. No es un conducirse exterior y enajenante sino un progresivo movimiento de *reducción* de su radio trascendente en favor de una mayor intensidad de la fuerza inmanente que indaga su propia esencia para evidenciarla desde sus condiciones eternas, por encima del espacio y el tiempo. Según hemos aludido en otro momento, esta *reducción*, paradójicamente, es una manifestación, un *despliegue* de notas que constituyen un plano primario de evidencia. La verdad *reduce* la realidad a su constitución primordial y al mismo tiempo *educa* (ex—duco) su forma inteligible. Esta *explicitación* que ejecuta la experiencia es una labor de exteriorización dentro de la conciencia misma y constituye un verdadero empirismo de intimidad, puesto que las esencias, se *exponen* en un plano inmediato de la esfera de la razón y no es un plano sensorial. Desde la simple aprehensión a las intenciones puras del Espíritu Absoluto hay un mismo proceso de sustantividad apriórica. Experiencia sería para Hegel la más vasta peripecia que realiza la conciencia recorriendo los eslabones de la realidad universal hasta *hacer surgir* su código originario. En su grado culminante es el proceso que desarrolla la esencia de toda realidad hacia la periferia de la propia autoconciencia. Esta trayectoria es omnimoda e integral, desde las figuras más adscritas a la arbitraria variación material hasta las más profundas y autárquicas del saber. Hegel lo dice con palabras que recuerdan el viejo apotegma de Aristóteles según el cual nada hay en el intelecto que no haya estado en alguna manera en los sentidos. "Desde esta base —dice Hegel— debe decirse que nada es

sabido que no esté en la experiencia o, expresando también lo mismo que no exista como *verdad* sentida como eternidad íntimamente patente, como *santidad* en que se cree" (*Fenomenología del Espíritu*, ed. alem. p. 558, cfr. español p. 468). En la fase del saber absoluto, no obstante, esta experiencia es el movimiento que conoce y el contenido mismo de este conocimiento. Es acto cognoscitivo de la sustancia que se piensa a sí misma y no admite otro objeto que su propio contenido espiritual. La sustancia, que es sujeto, tiene la necesidad de explicitarse a sí misma como Espíritu.

El objeto de la conciencia es, 1), superado en su objetividad y fundido con ella misma. 2) Esa objetividad consciente (superada y fundida) que es la conciencia misma pasa a ser objeto del último grado de racionalidad, y es el momento en que se ha alcanzado el nivel de la espiritualidad absoluta. No es que el objeto de la conciencia pase a ser objeto de la auto-conciencia (autoconciencia tácita la hay en todo acto de conocimiento) sino, más bien, que la conciencia deviene objetividad para la autoconciencia, en virtud de la ingénita avidez que ésta tiene de indagar su propia originariedad. Por supuesto esta avidez y esta originariedad *subyacen* en la conciencia misma y sólo llegan a sintetizarse, satisfacerse en ese momento de plenitud que llamamos saber absoluto y que es la *coincidencia superior*.

El Espíritu, una vez que ha logrado su integración, madurez y evidencia originarias, concluye su gestión configuradora de síntesis parciales. Ya superadas las diferencias y los óbices objetivistas, y poseída al menos la primera elementalidad pura del concepto con la cual éste dilucida su propia libertad ontológica y su poder genesiaco dando exterioridad y existencia racionales a las raíces últimas de la naturaleza, logra el saber forjar la *necesaria* contradicción íntima de materia y forma en que consiste toda creación conceptual. Esta necesidad ya no es una escisión de elementos categorialmente externos entre sí, sino ante todo una pugna de principios categoriales constituyentes de la inquietud vital de toda verdadera esencia. La forma se opone a la materia en una misma dimensión.

En este nivel es la realidad misma del concepto que ya no admite figuras, ni estructuras, ni modos como maneras de manifestarse en una síntesis superior. Hegel, al explicitar su teoría del saber absoluto, procura dar una gran precisión significativa a ciertas palabras claves como la forma y su divergencia connotativa respecto a la figura, de tal manera que nos es imprescindible, para interpretar esta teoría, hacer un análisis de las mismas. *Forma* (*form o befreite Gestalt*) es proceso, manifestación de las determinaciones esenciales y categoriales de una cosa, manifestación de una fuerza, el surgir mismo de la fuerza, funcionalidad. Se opone a la materia en tanto que ésta es potencialidad, origen posible de las formas. Ambos principios se oponen y se complementan por pertenecer a una misma dimensión metafísica. La forma es expresión fundamental. Se *forja*. Nos da el concepto de unidad de ingredientes. *Figura* (*Gestalt=estructura*), es discontinuidad, separación, composición, estatismo, relacionalidad: *estructura es ostentación de un estado de tensión externa entre términos*. Es determinación accidental, externa: edifica con elementos que, aún siendo homogéneos, nunca son despojados de su condición individuante. Da idea de una relación, una yuxtaposición en la que no se ha superado la exterioridad recíproca (enajenación mutua de sus miembros).

El saber Absoluto *no construye*, no configura, sino que crea su contenido, y la manifestación de éste es la *forma* de la verdad, no la *figura* de una síntesis transitoria. La metodología del saber es un proceso de liberación de las figuras.

En cada síntesis superior se elimina parcialmente el resto de objetivismo de que adolece la expresión cuando aún está supeditada a las formas sensibles. Como entre lo sensible y lo eidético hay una escisión categorial, su unión en la obra artística opaca considerablemente la pureza de la expresión racional. Aún en la suprema de las artes (que para Hegel sería la poética) hay inadecuación y exterioridad entre la Idea y su forma de manifestarse.

Está integrado por un elemento sensible (el signo o la imagen acústica) y el

concepto. Lo racional, universal, necesario ha de expresarse materialmente. No se expresa la Idea por sí misma. Aún prescindiendo de toda imagen acústica que acompañe nuestros pensamientos, queda el problema de los diversos grados imaginativos y la dialéctica de sus respectivas superaciones, la relativa lejanía en que se hallan las significaciones del lenguaje, de las Ideas primordiales. En el nivel cotidiano del lenguaje las representaciones se explican las unas a través de las otras en recíproca y viciosa relacionalidad. Retrocediendo desde este nivel y superando incluso las formas poéticas y religiosas nos encontramos con los *conceptos*, que son las únicas formas cuya autonomía es el surgimiento mismo de la esencia que se traduce por sí mismo y *en sí*.

El concepto es la Idea cuya alusión primordial es a la vez, unitariamente, su contenido y su forma o, lo que es lo mismo, forma y contenido son *ingredientes* (in-gradior) de una unidad *concreta*.

Para esta ocasión las palabras de Hegel, si bien no en la Fenomenología, son diáfanos. Dice en el No. 213 de la *Enciclopedia*: "La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en las determinaciones del concepto. Su contenido real es sólo la exposición que el concepto se da a sí mismo en la forma de la existencia exterior; y esta forma, incluida en la idealidad del mismo es su poder; por tal modo se mantiene en sí misma".

En efecto, hay una necesaria conexión entre el concepto de *explicabilidad*, la representación de *exterioridad* y la idea de inteligibilidad. Para aclarar y explicar algo es necesario hacerlo inteligible. Por otra parte, para que algo pueda ser entendido, debe ser evidente y saltar o surgir ante la visión intelectual. Pero el fundamento de todo este proceso es la *alusión primordial* a algo tácito, oculto en la esencia de una cosa y que es susceptible de exteriorizarse. Por simple transferencia —proceso esencial al lenguaje y su pensamiento— desde lo real sensible a la mente, concebimos la exteriorización como el movimiento que toda idea realiza en la conciencia para ofrecer a ésta su ser—ahí racional en la explicitación adecuada de sus esenciales determinaciones.

- 1.—Adorno, Teodoro: *Tres estudios sobre Hegel*, Ed. Guadarrama. Madrid 1963.
- 2.—Cassirer, Ernst: *El problema del conocimiento*, Tomo III, sección sobre Hegel (Fondo de Cultura Económica, México 1957. Trad. W. Roces).
- 3.—Garaudy, R.: *Dios ha muerto. Tratado sobre Hegel* (Edic. La Habana, 1966. Trad. Matilde Alemán).
- 4.—Hegel, F.W.: *Fenomenología del Espíritu* (Fondo C. Económica, México, 1966; trad. Wenceslao Roces), Edic. alemana "Felix Meiner Verlag", Darmstadt, 1952 (6^o edic.).
—*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Edic. Victoriano Suárez, Madrid 1958 trad. Eduardo Ovejero y Maury).
—*Die Vernunft in der Geschichte* (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1955).
—*Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (Felix Meiner Verlag; Hamburg 1957).
- 5.—Heidegger, Martin: *Holzwege* (Vittorio Klostermann; Frankfurt am Main 1950). Sección *Hegels Begriff der Erfahrung*.
—*Kant y el problema de la Metafísica* (Fondo de Cultura Económica, México 1954, trad. Gred Ibscher R.).
- 6.—Hirschberger, Johannes: *Historia de la Filosofía* (Edit. Herder, Barcelona 1961, trad. Luis Martínez G.).
- 7.—Hyppolite: *Logique et existence* (Epimété, Paris 1962).
- 8.—Maréchal, Joseph: *El punto de partida de la Metafísica*, tomo 4: *El Sistema idealista en Kant y en los postkantianos* (Ed. Gredos, Madrid 1957, trad. Antonio Millán Puelles).

- 9.— Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional* (Ed. Joaquín Mortiz, México 1964, trad. Juan García Ponce).
— *Ontología de Hegel* (Ed. Martínez Roca, S. A. Barcelona 1972. Trad. Manuel Sacristán).
- 10.— Wahl, Jean: *La lógica de Hegel como fenomenología* (Ed. La Pléyade. Buenos Aires, 1973; trad. Alfredo Llanos).
- 11.— Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios, Sección Hegel y el problema metafísico* (Editora Nacional, Madrid 1963).
— *Sobre la esencia. Sección sobre Hegel: La esencia como concepto formal* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962).