

Los dos lados del saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu de Hegel

ÓSCAR CUBO UGARTE

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

El último capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, dedicado al “Saber absoluto” es, sin lugar a dudas, uno de los textos más complejos y polémicos de la entera producción hegeliana. Lo decisivo de este último capítulo de la *Fenomenología* es que en él se juega el sentido global de la obra. Nosotros en este trabajo lo que pretendemos es ensayar una suerte de *lectura débil* del “Saber absoluto”, sobre todo, con la idea de deconstruir algunas falsas precomprensiones de lo que podemos denominar *interpretaciones fuertes* del “Saber absoluto”, que ven en este último apartado de la *Fenomenología* una especie de respuesta «*universal y completa*» al problema del saber, desde un punto de vista *dogmático y ahistórico*. Cabe hacer, pues, dos lecturas bien distintas del “Saber absoluto”, y nosotros a pesar de los riesgos que ello conlleva queremos decantarnos por una *lectura débil* del mismo, leyendo el final de la *Fenomenología* como una suerte de *escepticismo consumado*.

Como es sabido, el “Saber absoluto” constituye la última figura de la conciencia dentro de la *Fenomenología* y trae consigo un resultado aparentemente paradójico por lo que respecta al papel que ocupa la conciencia dentro del sistema. La descalificación de la conciencia para adentrarse en el verdadero elemento de la ciencia implica lo que podemos llamar una des-absolutización del “Saber absoluto”. A este respecto conviene señalar desde el principio que el “Saber absoluto” no es absoluto, si por absoluto se entiende algo «*no relativo*». El “Saber absoluto” mantiene una indisoluble relación con la conciencia, y esto nos obliga a limitar sus pretensiones de verdad. El “Saber absoluto” no mienta un saber al que no le falta nada por saber, ni tampoco un saber de *todo* lo que es susceptible de ser sabido. Es decir, el “Saber absoluto” no es *todo el saber*. Lo que se llega a saber con el “Saber absoluto” es algo muy concreto y determinado: la necesidad de ir más allá del marco abierto e instaurado por la conciencia para adentrarse aún más en el elemento de la verdad. El “Saber absoluto” trae consigo una posibilidad: la de plantear el problema de la verdad más allá de las oposiciones y dicotomías en las que habita la conciencia.

El “Saber absoluto” es el lugar en el que se cruzan las dos grandes líneas de fuerza que recorren la *Fenomenología*, en tanto que «*ciencia de la experiencia de la conciencia*» y en tanto que «*ciencia del espíritu*». Pero lo que caracteriza fundamentalmente al “Saber absoluto” es que con él se corona el ascenso fenomenológico de la conciencia hasta la ciencia, y que en él convergen por primera y única vez en toda la obra la perspectiva de la conciencia natural y la perspectiva del *nosotros fenomenológico*, que desde el comienzo de la obra se halla instalado en el punto de vista del “Saber absoluto”. El “Saber absoluto” es la *aparición* (*Erscheinung*), y sólo eso, de la ciencia para la conciencia, pero no es la exposición de dicha ciencia tal y como es *en y para sí misma*.

Este es el motivo fundamental, por el que la *Fenomenología* y su final le parecen a Hegel poco antes de morir algo abstracto, y subjetivo, puesto que en ella todo queda atrapado *en el espacio abierto por la propia conciencia*. De hecho y como ha señalado O. Pöggeler a propósito del “Prólogo” de la *Fenomenología del Espíritu* (véase: O. Pöggeler 1973, p. 332), ante las presiones de tener que reeditar de nuevo la *Fenomenología*, Hegel escribió una breve nota antes de morir:

«*Característico trabajo de antaño, / no reelaborar: su redacción, relativa a aquél entonces / -en Prólogo: el absoluto abstracto- / regía entonces*» (Hegel, GW 9, 448).

Este “absoluto abstracto” parece referirse al marco abierto por la conciencia en el que se mueve toda la obra, un marco en sí mismo injustificado, pero que requiere de una justificación ulterior dentro del propio Sistema, y que no se halla presente en la *Fenomenología del Espíritu* en cuanto tal.

La conciencia constituye, pues, el marco de la entera obra en su conjunto. Sobre este marco se erige el entero proyecto de una «*ciencia de la experiencia de la conciencia*», incluido también el capítulo dedicado al “Saber absoluto”. Este último capítulo de la *Fenomenología* no sólo es fundamental para entender la unidad interna de la esta obra, sino también para entender el posterior proyecto de una *Ciencia de la Lógica*. Estas dos funciones remiten a lo que en el título de nuestro trabajo hemos denominado: «*los dos lados del saber absoluto*». La bidireccionalidad del “Saber absoluto” apunta, como ahora veremos, a dos cuestiones bien distintas, pero que están íntimamente relacionadas entre sí.

Por un lado, el “Saber absoluto” remite al marco en el que se mueve el entero proyecto fenomenológico. El “Saber absoluto” permite a la conciencia, algo que hasta ese momento le quedaba siempre a sus espaldas, a saber, mirar hacia atrás, hacia todo lo acaecido, y captar la fragilidad y relativa verdad en la que se presentaba en cada una de sus distintas figuras a lo largo de todo su camino hacia la ciencia. Con el “Saber absoluto” la conciencia consigue por primera y última vez interiorizar todo lo acaecido a lo largo de la obra y suprimir el enorme

escepticismo que lleva consigo la contemplación de semejante experiencia. Es decir, en el “Saber absoluto” la conciencia accede a una *rememoración* (*Andenken*) propiamente filosófica y por medio de esta rememoración la conciencia confía esta su última figura de la *Fenomenología* al *recuerdo* (*Erinnerung*), y en virtud de este recuerdo, puede captar no sólo la relativa verdad y falsedad de cada una de sus figuras, sino tematizarse y problematizarse a sí misma como marco adecuado para dejar aparecer a la verdad.

Por otro lado, el “Saber absoluto” ofrece indicaciones muy importantes para entender la relación que guarda la *Fenomenología* con la “Lógica”, porque funciona como una suerte de bisagra entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*. A esta última cuestión dedicaremos las últimas reflexiones de nuestro trabajo.

I. CONCIENCIA Y “SABER ABSOLUTO”.

Como acabamos de señalar, al “Saber absoluto” sólo accede la conciencia a través de una larga experiencia. Este es el motivo de que Hegel también ofrezca en el “Saber absoluto” una densa recapitulación de todas las figuras recorridas a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*. Por medio de esta recapitulación lo que se hace ver es que todas las figuras de la “Conciencia”, la “Autoconciencia” y la “Razón”, así como las propias figuras del “Espíritu” y de la “Religión” están teñidas por la diferencia fundamental de la conciencia, esto es, por la diferencia entre *saber* y *verdad*. Esta diferencia recorre por entero la obra, incluido el “Saber absoluto”.

En cualquier caso, la recapitulación de todo lo acaecido es fundamental para el “Saber absoluto”, ya que esto nos recuerda que lo ganado en él sólo se puede comprender si previamente nos hemos demorado suficientemente en las distintas figuras que se presentan a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*. El “Saber absoluto” con el que termina el proyecto de una «*ciencia de la experiencia de la conciencia*» no puede hacer abstracción de todo lo acaecido a lo largo de la obra, ni puede prescindir del camino fenomenológico por el que discurre la conciencia hasta la ciencia, ya que la comprensión de dicho camino constituye su verdadero contenido. En efecto, una vez adoptado el punto de vista del “Saber absoluto” la conciencia puede por primera vez en toda la obra mirar *hacia atrás*, y captar lo que hasta ahora siempre le quedaba a sus espaldas como algo oculto y velado.

En el “Saber absoluto” termina un largo y penoso camino con el que la conciencia por fin llega a saber su verdad. Pero esta verdad no es condescendiente con la propia conciencia ya que por medio de ella la conciencia descubre su última verdad, a saber, que ella precisamente está de más, cuando de lo que se trata es del despliegue lógico de la verdad *en y para sí misma*. Este descubrimiento significa para la conciencia su final, y este su final constituye al mismo

tiempo la más alta verdad de la última figura de la *Fenomenología del Espíritu*. Es decir, el “Saber absoluto” no ofrece una respuesta omniabarcadora y ahistórica al problema del saber, sino que su resultado es más modesto, aunque no por ello menos importante: que la conciencia y sus diferencias están de más cuando de lo que se trata es del despliegue lógico de la verdad en cuanto tal.

Visto retrospectivamente, las distintas figuras por las que va atravesando la conciencia muestran la relativa falsedad de las distinciones que en cada caso realiza la conciencia entre su *saber* y la *verdad*. A lo largo de todo este proceso el *nosotros fenomenológico* experimenta la falta de verdad de cada una de las figuras de la conciencia, y la necesidad de transitar a una nueva “posición de verdad”. Este tortuoso camino, que por de pronto parece algo meramente negativo, es ya desde el comienzo para el *nosotros fenomenológico* la historia desarrollada de su *formación* (*Bildung*) hacia la *ciencia*, cuya *aparición* para la conciencia es el propio “Saber absoluto”. Pero esto la conciencia no lo sabe hasta llegar al “Saber absoluto”.

Al alcanzar el “Saber absoluto” la conciencia descubre también que todo ello no tiene sin más un significado negativo, y que todo ello es una experiencia positiva en virtud de la cual puede ahora acceder al sentido de todo lo acaecido hasta este momento, y que desde el principio sólo estaba en posesión del *nosotros fenomenológico*. En efecto, con el “Saber absoluto” tanto nosotros los lectores de la obra, como la propia conciencia “natural” (que al ganar la perspectiva del “Saber absoluto” deja de serlo) accedemos al sentido de lo que ha sucedido a lo largo de la obra, y que desde el principio sólo está a disposición del *nosotros fenomenológico*. Esta diferencia entre ambos puntos de vista, que es esencial para la propia estructura del texto, desaparece con el “Saber absoluto”, que constituye una nueva inmediatez análoga a la que abre la propia obra con la “Certeza sensible”. De hecho, muchos especialistas han insistido en este retorno de la inmediatez al final del camino fenomenológico, pero haciendo notar el carácter diferencial de dicho retorno, ya que el “Saber absoluto” no es una figura de la conciencia más entre otras, sino que es aquella figura en donde la conciencia accede al saber de sus propios límites (Cf. O. Pöggeler 2006, pp. 140-141) y al saber de que es necesario ir más allá de su distinción entre saber y verdad para introducirse en el verdadero elemento de la ciencia.

Estos límites se hacen visibles para la propia conciencia en el “Saber absoluto” al captar ella misma la paulatina pérdida de verdad en la que se han ido hundiendo sus distintas figuras a lo largo de todo el proceso fenomenológico. A lo largo de todo este camino se va adueñando no sólo de la conciencia, sino también del propio lector de la obra un fuerte escepticismo, al comprobar la relativa verdad y también falsedad de cada una de sus figuras. Pero, precisamente, en el momento en el que la conciencia accede a su verdad más alta con el “Saber absoluto” y capta su intrínseca no-verdad, también accede por primera y única

vez en el texto a rememorar todo lo que la ha sucedido y es capaz de superar la aparente negatividad de su experiencia, al ver en ella el necesario camino hacia la ciencia. La conciencia gana con ello la sabiduría de un escepticismo, que ha conseguido relativamente dejar de ser escéptico, porque la relativa verdad y la falsedad de cada una de sus figuras es lo que constituye el verdadero contenido de la ciencia para la conciencia.

Toda la experiencia de la conciencia remite a esta idea: que todas y cada una de las figuras con las que se enhebra el texto expresan en cierta medida una verdad y ponen siempre en juego una cierta falsedad. Es cierto que cada una de las figuras fenomenológicas tiene un sentido distinto y muestra una experiencia distinta, pero en el fondo todas ellas remiten a una misma idea, que es la que también expresa el “Saber absoluto” en tanto que verdadero *escepticismo consumado*. Con el “Saber absoluto” la conciencia no sólo llega a saber su no-verdad, sino que también llega a saber la necesidad de esa no-verdad, no sólo por lo que respecta sí misma, sino por lo que respecta también al resto de sus figuras y del espíritu. Todas ellas expresan la verdad y la falsedad de una manera relativa y condicionada. Lo que de absoluto hay en este saber es que no puede darse, precisamente, una figura absoluta e incondicionada, porque lo absoluto consiste precisamente en la interna conexión de todo lo condicionado y finito. Esto le permite salvar a la conciencia la relativa verdad de todas sus figuras y de los distintos mundos del espíritu sin caer presa de las oposiciones dogmáticas del entendimiento, que ve lo verdadero por un lado y lo falso por otro, puesto que ambos lados en su abstracta oposición se dan ya suprimidos en el “Saber absoluto”. Sólo un *escepticismo consumado* como el que trae consigo el “Saber absoluto” sabe la completa identidad y diferencia en la que habitan la verdad y la falsedad. Es decir, todas las figuras de la *Fenomenología* son en sí mismas conformes a la verdad, pero ninguna de ellas es toda la verdad, luego todas desde el punto de vista de su unilateralidad contienen siempre algo de verdad y falsedad, incluido el propio “Saber absoluto”.

Ahora bien, esto no tiene un sentido genérico o abstracto, sino que es algo que la propia conciencia descubre en cada una de sus figuras al poder recordar todo lo acaecido hasta ese momento, puesto que la entera experiencia de la conciencia es una suerte de auto-mostración de la unilateralidad y falsedad de todas sus figuras, incluido el “Saber absoluto”, donde la conciencia accede finalmente al conocimiento de su no-verdad. Este es el resultado al que llega el “Saber absoluto” como *escepticismo consumado*. El “Saber absoluto” no aporta un contenido nuevo a las restantes figuras de la conciencia, simplemente saca a relucir la unilateralidad de sus distintos momentos, así como su peculiar sintaxis y sucesión, que aparece por de pronto para el lector de la obra como una mera yuxtaposición de figuras del todo contingente. Es decir, que la conciencia pueda mirar *hacia atrás* y rememorar todo lo acaecido en su camino hacia la ciencia

significa que es capaz de proporcionar una sintaxis y un sentido a aquello que hasta ese momento parecía una mera yuxtaposición de figuras, cuyo sentido quedaba a sus espaldas.

Esto tiene una enorme importancia hermenéutica para la conciencia, ya que hasta este preciso momento la conciencia es incapaz de hacerse cargo del movimiento de cada una de sus figuras, al quedarse siempre atrapada en cada una de ellas y esto le impide captar el movimiento en el que ella misma se ve envuelta sin saberlo. Es, pues, esta ceguera estructural de la conciencia lo que llega a su final con el “Saber absoluto”. Gracias a él, la conciencia sabe ahora que todas sus figuras deben leerse como estaciones de su camino de formación hasta la ciencia. Mas estas estaciones no sólo *están* en el camino, sino que *son* del propio camino, auténticas puntadas y nudos que lo hilan y sostienen, que nutren la paciencia del concepto y que sobre todo no zanján ni cierran ni clausuran el camino mismo, sino que más bien muestran la necesidad interior de proseguir (Cf. A. Gabilondo 1997. p. 263). Estas puntadas o nudos funcionan como bisagras en las que se entrelazan los distintos momentos de la *Fenomenología del Espíritu*, introduciendo una continuidad allí donde se produce una gran interrupción y propiciando al mismo tiempo un “nuevo comienzo” con el que proseguir el camino.

La insatisfacción metafísica que produce el “Saber absoluto” se debe no sólo a que la reconciliación o unificación que en él se consigue es parcial, unilateral y subjetiva (puesto que queda atrapada en los límites de la propia conciencia), sino a que todo él muestra que la idea de una reconciliación total y absoluta es en último término irrealizable. Por ello, el “Saber absoluto” anuncia una temática muy importante para la hermenéutica filosófica actual no sólo en relación al carácter siempre abierto del sentido, sino también en relación a la actitud esencialmente rememorante con la tradición y con el pasado en general que trae consigo dicho saber. De hecho, sólo en este último momento de la *Fenomenología* la conciencia accede a una *rememoración* propiamente filosófica. El *nosotros fenomenológico* sabe que esta rememoración ya estaba presente para la conciencia en su representación religiosa de lo absoluto bajo la forma de su *acción de gracias*, pero sólo ahora esta rememoración alcanza al propio pensamiento y es producida desde el pensamiento. Por medio de esta rememoración la conciencia confía esta su última figura al *recuerdo*, y en virtud de este recuerdo, cada figura de la conciencia accede ahora a su verdad y sólo a través de este recuerdo interiorizante la conciencia accede a la riqueza total del espíritu.

El propio Hegel destaca en numerosas ocasiones que una vez que la conciencia ha alcanzado el “Saber absoluto”, puede recordar lo que hasta ese momento permanecía para ella en el olvido. En esta última figura de la *Fenomenología* la conciencia es por fin capaz de recordar, y eso revierte en el

sentido de todo lo acaecido hasta ese momento, porque ahora puede ella misma restablecer la continuidad de todo lo sucedido. En este sentido, el “Saber absoluto” no es más que el *lógos*, en su empeño de recolectar y recapitular todos los resultados parciales de las precedentes figuras con su intrínseca unilateralidad y falsedad. El “Saber absoluto” se sabe ahora realizado en cada uno de estos resultados parciales y gracias a él la conciencia gana una actitud con su pasado, que podemos denominar con G. Vattimo de *pietas*, es decir, puede tener una «*atención devota hacia lo que teniendo un valor limitado, merece ser atendido*» (G, Vattimo 1991, p. 26), porque en cada una de sus figuras se haya ya volcada toda la plenitud del espíritu.

II. UN TIEMPO PARA LA “LÓGICA”.

Esto por lo que respecta a la rememoración pensante de todo lo acaecido en la *Fenomenología*. Pero como hemos señalado anteriormente, el “Saber absoluto” también remite a la relación que guardan la “Lógica” y la *Fenomenología*. Las indicaciones que se ofrecen en el “Saber absoluto” son muy importantes a este respecto, porque permiten comprender al mismo tiempo el lugar sistemático que ocupa la *Fenomenología* dentro del “Sistema de la Ciencia” ideado por Hegel en 1807. Como ya hemos indicado, el “Saber absoluto” constituye la *aparición* de la ciencia para la conciencia dentro de la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, esta aparición de la ciencia exige una exposición y presentación propias más allá de las oposiciones que caracterizan a la conciencia. Esta exposición sólo la puede ofrecer la “Lógica”, que guarda ciertamente una profunda relación con la *Fenomenología*, pero que se halla despojada de las oposiciones estructurales que lleva consigo la propia conciencia.

En la *Ciencia de la Lógica* de 1812 Hegel señala que la *Fenomenología del Espíritu* ha presentado un ejemplo del automovimiento de la idea a propósito de un objeto más concreto: la conciencia (Cf. Hegel GW 21, 37). Es decir, la *Fenomenología* tiene el mismo andamiaje lógico que la “Lógica”, pero lo despliega desde el interior del marco abierto por la propia conciencia. Hegel insiste en ello en distintos lugares de la *Fenomenología*: tras las distintas experiencias de la conciencia subyace el automovimiento de las esencialidades puras que constituyen precisamente el contenido de la “Lógica”. Ahora bien, este contenido permanece oculto para la conciencia hasta su ingreso en el “Saber absoluto”, donde por fin consigue captar la *necesidad (lógica)* de la sucesión de todas sus figuras. Pero la exposición de dicha *necesidad lógica* en cuanto tal no se lleva a cabo en la propia *Fenomenología* que se halla presa dentro de las oposiciones estructurales de la conciencia.

Pues bien, es dicha exposición lo que obliga a partir del asunto mismo del pensar a transitar de la *Fenomenología* a la posterior *Ciencia de la Lógica* y a ir más allá del marco establecido y abierto por la conciencia. Esta tarea excede

a la *Fenomenología* y no puede desarrollarse a través de ella, porque cada una de las figuras fenomenológicas está atravesada por la diferencia entre *saber* y *verdad*, donde el *saber* remite siempre a un “ser para la conciencia” y la *verdad* a algo que está fuera del mencionado “ser para la conciencia”. Esta distinción entre el *saber* y la *verdad* es la distinción en la que habita de una manera estructural la conciencia, y como tal aparece a lo largo de cada una de sus figuras, incluido el “Saber absoluto”, donde aún se mantiene insuperada esta diferencia (Cf. Hegel GW 9, 431/432). Esto lo pone de manifiesto el hecho mismo de que el “Saber absoluto” mantenga en su interior el nombre de *saber*. Es cierto que con el “Saber absoluto” la conciencia alcanza su propio límite, pero el “Saber absoluto”, como su propio nombre indica, se mantiene aún dentro del espacio abierto por la propia conciencia.

El propio Hegel reconoce al final de la *Fenomenología*, que a diferencia de lo que sucede en esta obra donde todos sus momentos están atravesados por la diferencia entre el *saber* y la *verdad*, «*la ciencia no contiene en cambio, ni esta diferencia, ni esta supresión*» (Hegel GW 9, 432), ya que en ella todos los momentos tienen ya la forma lógica del concepto, y se hallan liberados de su *aparición* para la conciencia, por lo que su movimiento depende única y exclusivamente de su determinidad puramente lógica. A diferencia de lo que sucede en la *Fenomenología*, la ciencia propiamente dicha expone todos los momentos fenomenológicos, no como figuras determinadas por la conciencia, sino como conceptos determinados y fundados a partir de sí mismos. Esta ciencia en sentido estricto no puede ser llevada a cabo por la *Fenomenología*, sino únicamente por la “Lógica”, puesto que requiere ir más allá del marco de la conciencia en el que se inscribe el “Saber absoluto”.

Esta “Lógica” tiene sus desarrollos posteriores más destacados en la “pequeña” Lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, y sobre todo en la *Ciencia de la Lógica*. Lo que en ésta última se expone es, ciertamente, lo mismo que se expone a lo largo de la «*ciencia de la experiencia de la conciencia*», o al menos, esto es lo que pretende Hegel al defender que el camino fenomenológico sigue los mismos conceptos que la “Lógica”, aunque bajo la diferencia interna a la conciencia entre *saber* y *verdad*. Es decir, la “Lógica” expone el mismo movimiento que la *Fenomenología* pero despojado y liberado de la exterioridad subjetiva en la que se mueve el horizonte de sentido de la propia conciencia. Su contenido y su movimiento es el mismo a pesar de que la *Fenomenología* es incapaz de desplegar la verdad de una forma puramente conceptual. La *Fenomenología* es científica gracias a la “Lógica” que subyace a su propia exposición y movimiento, pero no es la ciencia en su estado puro, porque no expone la verdad en su forma puramente conceptual, sino que lo hace bajo la forma de la propia conciencia.

La *Fenomenología* presenta los conceptos puros de la lógica, aunque lo hace

desde un punto de vista todavía subjetivo. De tal modo que lo que nos ofrece la *Fenomenología del Espíritu* es «la concreción fenomenológica de las categorías lógicas» (J. Heinrichs 1974, p. XIII), que posteriormente se desarrollarán en la *Ciencia de la Lógica*. Es decir, la “Lógica” y la *Fenomenología* ponen en juego un mismo contenido, aunque en el caso de la “Lógica” despojado y liberado de todas las oposiciones propias de la conciencia. Esto significa que la “Lógica” y la *Fenomenología* tienen el mismo rango desde el punto de vista de su contenido, pero no así desde el punto de vista de su forma. Es más, a pesar de la identidad de su contenido, la consideración lógica de los distintos momentos fenomenológicos supone un enorme vuelco a la forma misma de la conciencia, no sólo por lo que respecta a su diferencia entre *saber* y *verdad*, sino también por lo que respecta a su concepción lineal del tiempo.

Esta alteración del sentido lineal del tiempo tiene ya lugar en el último capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, donde la conciencia deja de representarse sucesivamente sus distintas experiencias. En efecto, el “Saber absoluto” trae consigo un nuevo modo de pensar el tiempo, que deja de adoptar una figura lineal y pasa a curvarse tal y como corresponde al tiempo del retorno propio de la ciencia. Es ahora en el “Saber absoluto”, es decir, en el instante más corto de toda la *Fenomenología*, cuando la conciencia llega a captar el concepto puro del tiempo, que a su vez no es algo temporal. Sólo entonces se consigue cancelar y suprimir el tiempo como la forma interior de la propia conciencia.

Sin embargo, la conciencia fuera del instante abierto por el “Saber absoluto” habita hundida en dicha representación lineal del tiempo y es incapaz de alterar su comprensión del tiempo. Ella al igual que el lector de la obra prosigue el camino aparentemente diacrónico de las distintas figuras fenomenológicas. Pero a la base de esta temporalidad diacrónica se encuentra una temporalidad sincrónica mucho más profunda que sólo sale a la luz para la propia conciencia al final de la *Fenomenología* con el “Saber absoluto”. Ahora bien, la exposición de la mencionada temporalidad sólo la puede realizar la “Lógica”, porque únicamente ella puede presentar la temporalidad pura del concepto en su elemento más propio, esto es, más allá de las oposiciones formales de la conciencia. La “Lógica” es la encargada de captar y de cancelar la supuesta linealidad del tiempo bajo la forma misma del concepto que es algo temporal e intemporal *al mismo tiempo*.

Sólo la “Lógica” puede captar «el proceso intemporal que constituye toda temporalidad» (P.-J. Labarrière 1985, p 37) y exponer el «al mismo tiempo» en el que se dan la temporalidad y la intemporalidad respectivamente. Sin embargo, la propia conciencia accede a la captación de la sincronía del «al mismo tiempo» únicamente al final de la *Fenomenología* y sólo en ese preciso momento puede cancelar el tiempo entendido como un flujo o secuencias de «ahoras» que se conectan externamente los unos a los otros con independencia del concepto.

Esta secuencia de «*ahoras*» sucesivos queda, pues, suprimida bajo la perspectiva atemporal que se gana con el “Saber absoluto” y esto permite al mismo tiempo captar o intuir la unidad del sentido de todo el camino fenomenológico. Sólo así llega a su fin la «*ciencia de la experiencia de la conciencia*».

De esta manera, se cierra la historia del camino fenomenológico que emprende la conciencia hasta desembocar en la ciencia, y se puede intuir lo acaecido bajo la simplicidad del concepto. Todo el aparente “progresismo” que invade numerosas lecturas de *la Fenomenología del Espíritu* se ve matizado con el “Saber absoluto”, ya que en ésta última figura fenomenológica la conciencia capta tanto la verdad como la falsedad de su punto de partida, que ahora, sin embargo, se presenta rebosante de contenido, y cuya verdadera atemporalidad sólo puede sacar a la luz la “Lógica”, puesto que el concepto no está por encima del tiempo, dominándolo desde fuera, sino que es la eternidad que habita en el tiempo mismo. El tratamiento de dicha temporalidad tal y como *en y para sí misma* corresponde a la “Lógica”, que es la única ciencia que puede sacar a la luz el propio carácter a-temporal de la *Fenomenología del Espíritu*.

Ahora bien, esto no significa que la propia conciencia no sea capaz de cancelar y alterar la mencionada sucesión del tiempo, ya que esto lo consigue precisamente por medio de su rememoración y recuerdo de todo lo acaecido hasta ese momento. Lo que resume de una manera formal lo acaecido hasta ese momento es la reversibilidad inmanente de todo lo que aparecía inicialmente como contrario. Pues bien, con el “Saber absoluto” la conciencia logra captar por primera vez que los presuntos contrarios no se oponen sin más entre sí, ya que son profundamente contradictorios y están envueltos mutuamente el uno en el otro. Por eso, la experiencia fenomenológica fundamental es que cada figura resulta ser siempre lo otro de sí. Esta experiencia retorna una y otra vez a lo largo de la *Fenomenología*, pero de una manera diferencial. Este retorno es lo que marca el ritmo del entero camino fenomenológico, donde en realidad lo único que se hace patente finalmente es una única y misma experiencia, aunque en modos y maneras diferentes. De lo que se trata en cada caso es de un mismo movimiento de asunción, vuelvo recíproco, y reapropiación de los contrarios en un plano distinto y superior. Por este motivo, esta repetición o recapitulación del entero camino de la conciencia es ya *en sí* misma una cancelación de la representación lineal del tiempo, donde la conciencia parece captar por un instante la interna a-temporalidad que gobierna ocultamente el entero proceso fenomenológico, por mucho que sea a la “Lógica” a quien corresponda el tratamiento de esta atemporalidad *en y para sí misma*, cuya primera y única aparición para la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* tiene lugar con el “Saber absoluto”.

En este sentido, se puede decir que la “Lógica” y su ciencia (la *Ciencia de la Lógica*) presuponen en su origen el “Saber absoluto” como resultado

inmanente al que llega la conciencia a través de su propia experiencia. Pero esta experiencia es al mismo tiempo para la conciencia su final. Esto significa, pues, que con el “Saber absoluto” llega a su fin la distinción en la que habita la conciencia entre *saber* y *verdad*, al igual que su concepción lineal del tiempo. Con el “Saber absoluto” emerge, entonces, una saber de lo más paradójico, ya que la conciencia cuando lo alcanza lo que sabe precisamente es que ya está de más para acceder al verdadero elemento de la verdad. Con el “Saber absoluto” la conciencia llega a conocer sus límites y es capaz de captar que ella misma sobra para exponer la verdad *en y para sí misma*. El “Saber absoluto” significa para la conciencia «*saber sacrificarse*» a favor de la verdad acaecida inmanentemente a través de todo el proceso fenomenológico. El “Saber absoluto, apunta, por tanto, hacia un más allá de la conciencia y hacia un más allá de la propia *Fenomenología del Espíritu* y que sólo se puede indagar en la *Ciencia de la Lógica*. Por este motivo, el “Saber absoluto” se presenta como una suerte de bisagra entre la *Fenomenología* y la *Ciencia de la Lógica*, puesto que la presentación científica (no fenomenológica) de la verdad requiere la liberación de todas las oposiciones propias de la conciencia e ir más allá del propio “Saber absoluto”. Este es el motivo de que ahora tengamos que dejar atrás la *Fenomenología*, sin olvidar lo acaecido a lo largo de toda la obra, y transitar hacia la *Ciencia de la lógica*.

REFERENCIAS

- DUQUE, F., 1998: *Historia de la Filosofía Moderna. La Era de la Crítica*, Madrid, Akal.
- FULDA, H. F. 2008: “Das erscheinende absolute Wissen”. En: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. VIEWEG, K., WELSCH, W., (Eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 601-625.
- GABILONDO, A., 1997: *Trazos del Eros. Del hablar, leer y escribir*. Madrid, Tecnos.
- GADAMER, H.-G., 1981: *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra.
- HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke in 21 Bände (GW)*. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- HEINRICH, J., 1974: *Die Logik der “Phänomenologie des Geistes”*. Bonn, Bouvier.
- LABARRIÈRE, P.-J., 1985: *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. México, F.C.E.
- PÖGGELER, O., 1973: “Die Komposition der Phänomenologie des Geistes”. En: *Materialen zu Hegels, Phänomenologie des Geistes”*. FULDA, H. F., HENDRICH, D., (Eds.) Suhrkamp, Frankfurt am Main. pp. 329-390.

- _____, 2006: “Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes”. En : *Phänomenologie des Geistes*. KÖHLER, D., PÖGGELER, O., (Eds.), Berlín, Akademie Verlag, pp. 131-144.
- RIVERA DE ROSALES, J., (2007): “Ser y límite en el inicio de la Lógica hegeliana. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad”. En: *Fonamentació i Facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*. Barcelona, Institut d'estudis Catalans, pp. 83-99.
- VALLS PLANA, R., 1971: Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Barcelona, Editorial Estela.
- VATTIMO, G., 1991: *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós.