

EL SABER ABSOLUTO COMO PROBLEMA EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE G. W. F. HEGEL *

GIUSEPPE TUFANO
Universidad de Salamanca

RESUMEN: El artículo plantea ante todo el análisis del saber absoluto como último estadio fenomenológico, presentando una doble perspectiva, epistemológica y lógico-ontológica, mediante la cual es posible enfocar el resultado y la propuesta hegeliana a nivel de la *Fenomenología del espíritu*. En segunda instancia se enfoca el problema de la relación entre el saber de la religión manifiesta y el saber absoluto desde el punto de vista epistémico y estructural, apuntando hacia una propuesta de lectura original que restituye la comprensión del saber absoluto al horizonte conceptual de la naciente lógica especulativa.

PALABRAS CLAVE: saber absoluto, Fenomenología del Espíritu, lógica especulativa, Hegel.

Absolute Knowing as a Problem

ABSTRACT: This article analyzes absolute knowing as the Spirit's last figure, introducing a double perspective (epistemological and logico-ontological) through which is finally possible the focusing on the Hegelian proposal in the *Phenomenology*. Furthermore, the article concentrates on the relationship between religious and absolute knowing from an epistemic and a structural point of view, aiming at an original understanding that is capable of restoring the conceptual horizon of the nascent speculative logic to which absolute knowing belongs.

KEY WORDS: absolute knowing, absolute knowledge, Hegel's Phenomenology, speculative logic, Hegel.

1. INTRODUCCIÓN

La *Fenomenología del espíritu* es una de las obras más interesantes y controvertidas de entre las de la producción hegeliana. Su subtítulo como *ciencia de la experiencia de la conciencia*, junto con su desarrollo en figuras, le han valido una serie de interpretaciones que a menudo se han limitado a reducir las peripecias de la conciencia en una novela de corte existencial, cuando tanto la herramienta dialéctica como la emergente óptica especulativa reclaman una atención que vaya más allá de la mera consecución entre figuras o declinaciones de la experiencia.

Es por esto necesario profundizar en primera instancia en la *Fenomenología*, recuperando su punto de llegada, el objetivo que Hegel alcanza al final de este texto: el saber absoluto, al que Hegel mismo dedica esta última parte del texto, su conclusión.

* Este trabajo se realiza gracias a una beca de Formación del Profesorado Universitario concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia.

La *Fenomenología* como camino de la conciencia se estructura, por tanto, según una serie de figuras, es decir, configuraciones o *Gestalten*, que expresan de distintas maneras los cambios de la actitud que ésta asume en relación con el concepto. El saber absoluto es ante todo una de ellas, en concreto la última, en la que el espíritu «llega a saberse como tal». Esto constituye un claro carácter distintivo que comporta una atención especial para este estadio definitivo de la conciencia.

El elemento que diferencia profundamente, y que fascina, de esta última configuración es, sin lugar a duda, su identidad de figura del límite que todavía se mueve en el ámbito de la conciencia, queriendo, sin embargo, superarlo en términos especulativos. Aquello que la hace única, dentro de la *Fenomenología*, es el hecho de que ésta marca el ingreso en un horizonte nuevo, que entiende despojarse del residuo conciential para abrazar definitivamente una nueva forma de saber. Es preciso puntualizar que lo que se entiende por conciencia o *horizonte conciential* es aquella actitud cognoscitiva que, según Hegel, dualiza e hipostatiza la realidad en dos orillas irreconciliables, a saber, la del sujeto y la del objeto. Ya en su célebre texto *Glauben und Wissen* Hegel se había expresado en contra de este tipo de conocimiento y en contra, sobre todo, de los filósofos que promocionaban, a sabiendas o no, este tipo de relación cognoscitiva para con la realidad.

Este enfoque epistemológico es claramente el primero y el más evidente mediante el cual es posible interpretar el saber absoluto. La conciencia cumple y recorre un camino que desde la certeza sensible, rígida y dualizadora, se va modificando y evoluciona hacia un reconocimiento de sí en la realidad objetiva que cabe el saber absoluto termina en un nuevo enfoque, capaz de reconciliar los dos lados del pensamiento a la manera especulativa. Sin embargo, el primer problema que se nos presenta es bastante sencillo: ¿Es posible considerar el saber absoluto una figura de pleno derecho? ¿O se trata de una figura peculiar, que, de suyo, desea abandonar el horizonte de la conciencia que la determina como tal? Veamos que es lo que Hegel concretamente afirma.

2. LA RECONCILIACIÓN ABSOLUTA DEL ESPÍRITU

«Este sobrepasar el objeto de la conciencia no debe tomarse como lo unilateral, como aquel aspecto en que el objeto se mostraba retornando al sí mismo, sino de un modo más determinado, mostrándose el objeto tanto como tal, cuanto como lo que tiende a desaparecer, cuanto más bien como lo que es enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad, enajenación que tiene no sólo una significación negativa, sino también una significación positiva, no sólo para nosotros o en sí, sino también para ella misma»¹.

Al principio del capítulo en cuestión se revela y subraya una profunda y rompedora exigencia de superación, *Überwindung*, que no sólo atañe de inmediato a la figura antecedente, la religión revelada, sino que involucra su entero contenido, hallándose en la necesidad de buscar un tránsito más radical. Indudablemente se hace patente la exigencia de una figura como la del saber absoluto que permita el paso desde un horizonte conceptual, como el de la conciencia, a uno nuevo, especulativo. Tal superación acontece bajo una nueva actitud prospectiva que Hegel denomina *Versöhnung*.

¹ HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke, Band 9: Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen y R. Heede, Hamburg, 1980, p. 422 (G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. esp. de WENCESLAO ROCES, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, p. 461); de ahora en adelante citaremos la edición alemana con la sigla GW 9 seguida por el número de la página en alemán y, entre paréntesis, por el número de la página correspondiente en la traducción española que acabamos de mencionar.

Antes de analizar tanto los ámbitos (de actitud cognoscitiva especulativa y de contenido especulativo para ésta) como las formas y las perspectivas que la crítica ha desarrollado para definir la *Versöhnung* es oportuno, en función del valor de nuestro recorrido argumentativo, salvaguardar, valorizándola, la especificidad del conocimiento absoluto como última figura fenomenológica.

A tal perspectiva se confiere, en efecto, validez propia desde el ámbito aún contingente dentro del cual mueve sus primeros pasos el saber absoluto, un ámbito, anclado todavía en una temporalidad que es *concepto intuitivo*, actividad incesantemente diferencial. Tal infinito y concienzal *Hintergrund* revela, por tanto, la naturaleza de *Gestalt* de la *Überwindung*, a partir de la cual se constituye el saber absoluto.

El pasaje citado revela las coordenadas terminológicas en cuanto que expresa la temática de la superación en función, en primer lugar, de la relación sujeto/objeto y, en segundo lugar, según la relación que subsiste entre conciencia y autoconciencia. El nexo que las ciñe es, sin duda, en un nuevo horizonte de sentido, el de la reconciliación, término que aquí parece resumir el *Dasein* del saber absoluto como figura. La exigencia a la que responde este nexo entre sujeto y objeto, conciencia y autoconciencia es la de una total y común comprensión intelectualística de la realidad, con el fin de recuperar una visión del Todo especulativo.

La *Versöhnung*, por tanto, se configura como una operación del espíritu que, experimentado inicialmente el objeto como ser indiferente dentro del paradigma cognoscitivo de la conciencia y, sucesivamente, como nulidad, únicamente reconducible y reductible a sí misma en la figura de la autoconciencia moral, busca ahora una concreta y especulativa visión de él en cuanto que ente espiritual.

Las interpretaciones acerca del ser de la *Versöhnung* nos ofrecen un abanico, no obstante exíguo, de perspectivas acerca de este importante punto de la *Fenomenología*. La reconciliación del sujeto con el objeto y de la conciencia con la autoconciencia es recibida y resulta expresada por la crítica según formulaciones que reflejan sus distintas facetas. Ésta es valorada, como hemos anticipado, ante todo en su forma de actitud prospectiva. La posición de dos críticos al respecto, a saber, D. P. Verene² y J. Huggler³, la define como *actitud teóricamente respetuosa para con el objeto* y, por esto, especulativa. Tal punto de vista revela máximamente su capacidad si se considera el punto de partida de este movimiento en el marco general del pensamiento hegeliano.

Hegel, desde Jena⁴ (aunque con destellos precedentes en los escritos juveniles), se declara seriamente en contra de una lógica finita e intelectualística de la conciencia que genera sólo fijas oposiciones, una lógica que propone y desarrolla una relación cognoscitiva que escinde la realidad en los dos polos, subjetivo y objetivo, del todo exteriores entre ellos. Se trata de un relacionarse muy agresivo que lleva al sujeto a crear el objeto o bien como algo indiferente, generando un dogmático realismo en el que la verdad es *adaequatio intellectus et rei*, o bien como un ser para sí, algo meramente utilizable, atacable según las coordenadas conceptuales/categoriales del mismo sujeto, desembocando, por tanto, en un feroz idealismo subjetivo.

² VERENE, D. P., *Hegel's Recollection. A study of images of the Phenomenology of Spirit*, Albany, 1985.

³ HUGGLER, J., «Das absolute Wissen in der *Phänomenologie des Geistes*», en *Hegel Jahrbuch 2001*, pp. 279-285.

⁴ El escrito que mayormente simboliza esta lucha en contra de la lógica de la conciencia o lógica de la *Reflexion* es seguramente el que apareció en 1802 de forma anónima, aunque unánimemente atribuido a Hegel, con el título *Glauben und Wissen* en el célebre *Kritisches Journal der Philosophie* que Hegel y Schelling dirigían en el período 1802-1803.

En síntesis, la reconciliación del saber absoluto, entendida como nueva lógica y perspectiva, como actitud cognoscitiva, es comparable a un inicial *reines Zusehen* que, empero, no se concluye con un triunfo total del objeto, ni tampoco del sujeto, sino con la superación de cualquier unilateralidad a través de una mediada *postura* en el sentido de *nueva posición*, especulativa, desde la cual enfocar la realidad. Tal nueva postura se revela capaz de recoger tanto al sujeto como al objeto y constituye la nueva herramienta *dianoética* mediante la cual la conciencia puede aprehender la realidad objetiva.

Esta resultante, lejos de ser una *tertium non datur*, es, al contrario, una nueva capacidad de visión de la identidad en el interior de lo que hasta ahora resultaba percibido como una alteridad no-relacionada. En los términos más «antropomórficos» de la *Yoidad*, Hegel expresa este resultado más adelante: «Pero esta igualdad se halla en que el contenido ha cobrado la figura del sí mismo»⁵, y más adelante, «él [el saber] es yo, es *este* y ningún otro yo y es, asimismo, el yo inmediatamente mediado o el yo universal superado»⁶.

El saber absoluto a través de estas afirmaciones se revela como extremadamente pertinente al yo y a su capacidad de detectarse en la objetividad. La doble caracterización del yo que es, al mismo tiempo, «este y ningún otro», y a la vez, mediado y universal, nos revela que ya no estamos delante de la autoconciencia vacía que hace hincapié en ella misma, como el *alma bella* en su torre de marfil, tratándose más bien de una nueva *actitud* hacia la alteridad que es al mismo tiempo una nueva actitud para consigo mismo.

La visión de la reconciliación del *absolutes Wissen*, empero, se queda como algo parcial si la entendemos simplemente en su primer movimiento de nuevo posicionarse y de una nueva capacidad de visión, ya que esta actitud, aunque innovadora, puede generar una subjetividad inactiva, falta, para con lo real, del *acto*⁷ que la reconciliación también es. El ser de la *Versöhnung*, por tanto, se revela evidentemente como una nueva actitud, como nueva forma de comprensión también capaz de recoger, superar, *aufheben*, la objetividad que se encuentra delante.

Los estudios específicos sobre la *Fenomenología* que valoran este aspecto enfatizan el saber absoluto como un reconocimiento de la identidad dentro de la alteridad, del sujeto en el objeto, un movimiento que revela la intrínseca, constitutiva y contradictoria esencia de la realidad especulativamente concebida. Pero en todos podemos hallar un segundo movimiento para esta nueva y última actitud cognoscitiva de la *Fenomenología del Espíritu*. La congruencia que, sin embargo, enlaza las varias posturas críticas está lejos de ser una perfecta igualdad y es posible percibir algún insólito y útil matiz. Verene es quien principalmente se inclina a evidenciar que tal reconocimiento sea asimilable a la figura del *encuentro* el cual parece realizarse entre sujeto y objeto, permaneciendo, quizás, en un ámbito meramente epistemológico. Se trata de una visión seguramente apta para recoger la no agresividad del acercamiento teórico, pues la imagen del encuentro traza un doble movimiento hacia el punto de encuentro especulativo, respetando completamente la reciprocidad y el movimiento del uno hacia el otro contenidos en la preposición alemana *ver-*, aunque Verene omita por un lado un puntual y detallado esclarecimiento acerca del tipo de movimiento que el objeto tiene que cumplir hacia esta meta común, y por otro qué tipo de contenido consigue la *Gestalt* fenomenológica a nivel de teoría del conocimiento.

⁵ GW 9, 427 (p. 467).

⁶ GW 9, 428 (p. 467).

⁷ Utilizamos aquí el término *acto* para designar la actividad de la reconciliación en contraste con el riesgo contemplativo en el que puede incurrir una parcial asunción de la figura del saber absoluto. El movimiento de auto-elevación de la conciencia debe, por tanto, completarse en el marco de la temporalidad finita que hace del saber absoluto la última figura, con la exigencia de contención de real que el espíritu necesita para llegar a la perfección especulativa.

Los demás intérpretes, al contrario, completan la actitud especulativa hasta ahora alcanzada desarrollándola en todas sus posibilidades para con la objetividad. El proceso de totalización-reconciliación, así entendido tanto por Chiereghin como por Másmela, en el *reddere ratio* de la relación especulativa, abre el amplio y complejo tema de lo idéntico y de lo negativo, así como nos invita a comprender de forma más detallada la dinámica especulativa que Hegel maneja en esta fase de su pensamiento.

El enfoque específico, no siempre declarado, en el que se mueven estos intérpretes a la hora de considerar el saber absoluto, es una especie de «*antropología del espíritu*» cuya vida, que el mismo Hegel frecuentemente relaciona con el ser del *absolutes Wissen*, es animada por dos impulsos⁸ fundamentales, los cuales, enlazándose y colaborando tanto en el transcurso de las figuras como a nivel estructural, producen el automovimiento especulativo de la reconciliación.

Se trata, como hemos anticipado por un lado, de un impulso de *totalización*⁹, hacia una totalidad que es τὸ ὅλον, que lleva al espíritu a querer *apprehendere* la objetividad que *se encuentra delante* (tal y como sugiere el término alemán *Gegenstand*) no como pluralidad o suma de determinaciones singulares (según la totalidad entendida como «agregado de partes»), sino como concreta y holística universalidad; por otro lado, hablamos del impulso a la *negatividad* que produce una escisión continua, móvil no obstante el progreso de las figuras.

Esta *gramática del espíritu* pone en evidencia cómo éste, a lo largo de la *Fenomenología*, está dotado de un automovimiento¹⁰ dialéctico-especulativo, fruto de la fuerza generada por sus dos impulsos básicos, que prescinde del momento fenomenológico en el que se halla, haciendo evidente la necesidad de la transición de una figura a otra. En este marco se hace patente cómo el espíritu, frustrado por una inefable totalización, experimenta el momento de la negación, en tanto que oportuna, por una nueva reconciliación que se revela como algo más que el enfoque adecuado para con la objetividad, a saber, un intento de aprehensión de lo real, de reconocimiento de sí en lo otro de sí.

La conciencia, aspirando al todo, reconoce el objeto como algo homogéneo a sí mismo, aunque sólo a condición de la experiencia de lo negativo; la inmediata (y vacía) identidad de la autoconciencia moral, figura que en la *Fenomenología* se conoce como mero querer, por tanto, como sola interioridad, elige, pues, acoger en sí su propia negación, lo concreto, dejando de ser tal y generando la óptica especulativa que la conciencia, ahora, es capaz de asumir.

⁸ Consideramos importante, en este punto, matizar la definición que de la figura del saber absoluto propone Carlos Másmela en su texto *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*, Trotta, Madrid, 2001, ya que el término que éste utiliza, a saber, «*ímpetu*», nos parece excesivo y tendente hacia una visión patética (en sentido claramente etimológico) del *absolutes Wissen*.

⁹ Esta instancia de totalidad la encontramos en un mismo autor también definida como instancia de *unidad*. A lo mismo se refiere, de hecho, Chiereghin tanto en su estudio juvenil sobre el pensamiento hegeliano, *L'Unità del sapere in Hegel*, como en su comentario posterior, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, en el que aparece el término totalización. Cf. CHIEREGHIN, F., «*L'unità del sapere in Hegel*», CEDAM, Padova, 1963, y CHIEREGHIN, F., *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2000.

¹⁰ Este automovimiento desde una perspectiva únicamente figural no es totalmente inteligible en cuanto la óptica epistemológica no es consciente de la estructura especulativa como fundamento lógico-ontológico. Desde la perspectiva figural, para los que quieran investigarlo, únicamente se produciría una visión *antropomorfizadora* y sentimentalista de esta *Gestalt* cuya situación se describe como un continuo desgarramiento, una continua situación de desgracia, el célebre *pantragismo* hyppolitiano, del que hay que tomar distancia en cuanto mero síntoma y no principio de movimiento del *itinerarium* fenomenológico que el espíritu emprende.

Resumiendo, si por un lado el estudioso estadounidense enfatiza al respecto un nuevo conocer que es *re-conocer al otro* como fruto de un encuentro sujeto-objeto sin especificar, empero, qué es lo que consigue efectivamente la figura del saber absoluto, Chiereghin y Másmela acentúan por el otro lado el alma principalmente especulativa del *absolutes Wissen* que se configura, entonces, como resultante de un *camino* que, desde la identidad auto-referencial, consigue, negándose, bien la perspectiva verídica de la especulación, bien la aprehensión de la sustancia que se hace, por fin, sujeto.

Este recorrido de superación (*Aufhebung*) de la exterioridad llega, por tanto, al título de saber absoluto una vez cumplidos únicamente estos dos movimientos: el de un nuevo posicionarse prospectivo, que es, al mismo tiempo, nueva disposición, actitud hacia el ser y nueva forma de conocimiento, que desde la autoconciencia moral alcanza el espíritu consciente de sí en cuanto tal, y el del reconocimiento de la identidad en la alteridad.

«Tales son los momentos —precisa Hegel— que integran la reconciliación del espíritu con su conciencia propiamente dicha; para sí estos momentos son singulares y es solamente su unidad espiritual la que constituye la fuerza de esta reconciliación»¹¹.

Esta afirmación expresa con eficacia el saber absoluto como la actividad sinérgica y especulativa del espíritu que se reconcilia con lo real, reconociéndolo como propia exteriorización. Emerge, por tanto, una figura nueva, la última, que, a través de una óptica alternativa, permite al espíritu el final y definitivo paso hacia el conocimiento en cuanto tal.

Una anotación final sobre esta figura especial propone otra interpretación más, que se añade y complica el panorama hermenéutico. Se trata de la postura de Alexandre Kojève¹² que en sus lecciones propone una visión particularmente interesante y detallada del capítulo octavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. El lado del saber absoluto que aquí he indicado como *figura* asume en Kojève, por el contrario, tonos de los cuales es oportuno tomar distancia, en la medida en que son totalmente antropomórficos. En dicha obra se presenta la conclusión de la *Fenomenología* bajo la forma de la figura del Sabio, el tipo antropológico que encarna la figura del saber absoluto. Desde el camino que Kojève delinea, y que él designa como «antropológico», es posible dejar que destaque la perspectiva que, hasta ahora, hemos intentado sostener, aun siendo conscientes que nuestra investigación privilegia el lado que el mismo Kojève deja al margen y que llama *interpretación metafísica* del capítulo sobre el saber absoluto.

Sin compartir el enfoque típico de su análisis, resulta útil evidenciar cómo un crítico ilustre como Kojève siente la necesidad de tratar el saber absoluto de la misma manera que se ha intentado hasta ahora, es decir, como un acontecimiento final que proviene de un estadio todavía imperfecto y que, a través de la temporalidad en la que él mismo se da, llega a afirmarse, gracias a la dinámica inquietud dialéctica, como meta del entero camino fenomenológico.

3. ESTRUCTURA LÓGICO-EPISTEMOLÓGICA DEL SABER ABSOLUTO

Para poder concretar más el objeto de nuestra atención es fundamental preguntarnos por el estatuto ontológico que corresponde al saber absoluto en cuanto estructura. La perspectiva epistemológica de acceso al saber, tal y como hasta ahora la hemos enfo-

¹¹ GW 9, p. 424 (p. 463).

¹² El texto fundamental al que es imprescindible referirse es claramente su célebre *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

cado, requiere un paso más, un avance ulterior que problematiza aún más la definición de la esencia del saber absoluto. Es decir, se trata de aclarar en qué sentido esta última *Gestalt* fenomenológica pueda considerarse como *sui generis*, digna, por tanto, de una atención especial por parte de Hegel. En el proceso fenomenológico es tan evidente como imprescindible la relación que las distintas figuras entretejen con la conciencia, puesto que éstas se hallan en una constante conexión con aquella de la que son sólo una posible configuración. Nunca las *Gestalten* fenomenológicas trascienden el ámbito de la conciencia y esa es la marca inequívoca de su imperfección, de su pertenencia al método y al saber del *Verstand*. Esto mismo es relevante para delimitar el carácter fundamental que constituye el elemento común de las figuras fenomenológicas, ciertamente distintas entre sí con arreglo a otros muchos aspectos.

A primera vista, de hecho, estas reflexiones parece como si nos empujaran hacia una búsqueda de diferencias, una investigación que se empeñe en enumerar los aspectos de novedad del saber absoluto, presentándolo como un listado de puntos de discontinuidad con la serie de las figuras antecedentes. En realidad, cuando nos preguntamos por el estatuto ontológico del saber absoluto, debemos considerar más allá de la óptica figural adoptada hasta ahora.

La *escisión* que parece indultar al saber absoluto y afectar a todas las figuras de la conciencia, en cuanto derivadas de ésta, es la característica fundamental que nos proporciona la necesidad de un salto de perspectiva. La escisión que individualiza las configuraciones de la conciencia, en efecto, encarna la imposibilidad de asimilar el saber absoluto al horizonte de las declinaciones de la conciencia. Así, aun cuando sea verdad que el saber absoluto sea producto heterogéneo a las otras *Gestalten*, también hay que reconocer que no se trata de algo ajeno a ella, ya que es tan correcto afirmar desde el enfoque epistemológico que la ciencia es producto de la conciencia como sostener desde la mirada lógico-ontológica que la *Fenomenología* se limita a *conducir* hasta la Ciencia, que, por su parte, se fundamenta en sí misma.

El saber absoluto, en cuanto tal y en cuanto superación del dualismo intelectualista, por tanto, no puede adscribirse a la conciencia, por lo que resulta necesario un paso a un plano distinto. Este plano parece ser, justamente, el que llamamos de la estructura, o, como algún intérprete ha sugerido, de las *figuras del espíritu* que, *de facto*, se reduce a la única figura del saber absoluto. Se trata de centrarse en el saber absoluto más allá del límite figural, considerando, por un lado, si este paso desde figura de la conciencia a figura del espíritu, o lo que es lo mismo, estructura, es de tipo cualitativo o un simple perfeccionamiento de estadios anteriores y, por el otro, investigando la relación entre el saber absoluto y el tiempo que pierde su rasgo de temporalidad, dejándonos, pues, en una dimensión en la que puede emerger por completo la estructura absoluta del pensamiento hegeliano.

El apoyo a la estructura conceptual nos permite, por tanto, comprender plenamente la expresión que utilizan dos intérpretes del saber absoluto para objetivar la naturaleza del saber absoluto, a saber, la de *estructura de sentido*. A través de esta expresión, J. Horn¹³ y W. Jaeschke¹⁴ quieren puntualizar, por un lado, la omnicompreensión de tal forma cognoscitiva que, habiendo experimentado la alteridad, puede presumir de la capacidad de empapar (de sí) la entera *Wirklichkeit*, cuya racionalidad será siempre capaz de captar; de otro lado, quieren poner de manifiesto cómo esta forma de conocimiento, únicamente desde la perspectiva figural, es el *τέλος* fenomenológico, pues, en efecto, éste constituye la verdadera condición de posibilidad tanto del mismo *iter* como

¹³ HORN, J. C., «Absolutes Wesen/Absolutes Wissen», en *Kant-Studien*, 66, 1975, pp. 69-80.

¹⁴ JAESCHKE, W., «Das absolute Wissen», en *Hegel Jahrbuch 2001*, pp. 286-295.

de toda la realidad, tornándose en principio originario (obviamente desde una perspectiva meramente lógica). Lo que consiente la posibilidad de tal paso desde un punto de vista ante todo epistemológico es, sin duda alguna, la relación con el tiempo, tal y como se desarrolla en el texto hegeliano, una vez surgida la estructura especulativa guía del saber absoluto, *idem est*, el concepto.

A la visión del saber absoluto como estructura de sentido, la bibliografía añade una segunda *Anschauung*, también bajo el sello de la especulatividad y, por tanto, también expresable en términos de actividad.

Si, de hecho, la interpretación expuesta hasta aquí denuncia la profunda capacidad especulativa del saber absoluto a través de la determinación del *Begriff*, esta segunda perspectiva nos ayuda a encontrar una consonancia con lo dicho acerca del *modus* de ser del saber absoluto en cuanto figura, devolviéndonos un isomorfismo entre figura y estructura.

La actividad indicada al respecto resulta descrita con el término de *integración*, una actividad que envuelve sujeto y objeto en una superación de la exterioridad y que permite al saber absoluto ser omnicompreensivo también desde esta óptica. El saber absoluto entendido como *integración* consigue una perfecta expresión de lo especulativo que engloba en sí la doble negatividad tanto por parte del lado subjetivo que pierde su pretensión de universalidad y la dureza de su corazón inflexible (tal y como acontecía en la dialéctica de la moralidad), como por parte del lado objetivo que renuncia a su indiferencia y autonomía. Como sugiere Másmela, el «espíritu absoluto en cuanto saber absoluto no se apoya unilateralmente ya en un ser en sí o un ser para sí, sino que consolida la integración de ambos en la unidad originaria de una totalidad»¹⁵. La doble negatividad de la integración sujeto-objeto, tal y como la presenta Hegel en el saber absoluto, constituye la tensión especulativa que permite superar las diferencias sin anularlas o fundirlas en una unidad nueva que abstrae de ellas.

«El espíritu no es nada añadido. No es un tercero en el que los otros dos términos existen. Hegel llama Espíritu a una unidad (Einheit) al mismo tiempo que niega que el espíritu sea un tercero (...) La noción hegeliana de unidad aquí es simplemente la noción de una dualidad que no se puede nunca comprimir en una *uni-dad*»¹⁶.

En perfecto isomorfismo con lo obtenido anteriormente, cuando el saber absoluto como figura epistemológica se revelaba un movimiento biunívoco de reconciliación que constituía la tensión especulativa, por lo que «sujeto y objeto se acercan más y más hacia una unidad con el otro»¹⁷ y «la conciencia reconoce cada vez más su objeto como sí misma»¹⁸, el hecho de considerar la estructura del saber absoluto también subraya la necesidad de una clave de lectura que dé cuenta de la bilateralidad de lo especulativo que es integración entre sujeto y objeto.

Es ésta la posición que plantea el saber absoluto como «El grado máximo de integración (unidad-en-la-diferencia) entre sujeto y objeto»¹⁹, definiéndolo como máxima

¹⁵ MÁSMELA, C., *op. cit.*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 129-130.

¹⁶ «Spirit is nothing in addition. It is not a third term in which the other two terms exist. Hegel calls Spirit a unity (Einheit) at the same time that he denies that spirit is a third. (...) Hegel's notion of unity here is just the notion of a twoness that can never be compressed into a oneness» (trad. mía), en VERENE, D. P., *op. cit.*, State University of New York Press, Albany, N.Y., 1985, pp. 106-107.

¹⁷ «Subject and object move closer and closer toward a unity with each other» (trad. mía), en *loc. cit.*

¹⁸ «Consciousness more and more recognizes its object as itself» (trad. mía), en *loc. cit.*

¹⁹ «The highest degree of integration (a unity-in-difference) between subject and object» (trad. mía), en *loc. cit.*

integración, tensión productiva y constante entre los dos términos de la oposición y que, de tal modo, evita con tenacidad todo peligro de positividad.

Sobre este punto hace hincapié rechazando todo tipo de *positum* que pueda eventualmente afectar a la estructura especulativa, representándola como un *tertium* que, resulta aún más evidente, *non datur*. «El espíritu no es un *tertium quid* (el término usado por Hegel es *ein Drittes*). No es algo tercero, un término que hay que descubrir como algo añadido a los dos términos originales del en sí y para sí»²⁰. Ésta es también la posición de Pierre-Jean Labarrière²¹, ocupado en sostener una crítica a cualquier contenido positivo que atañe al saber absoluto. Lo verdadero, según Labarrière, al igual que Verene, no es un tercer abismo en el que se hundan los opuestos, sino la inagotable y contradictoria tensión entre ellos.

Este primer movimiento definitorio se concluye, por tanto, con la evidencia del brotar inexorable de las mismas cuestiones tanto en la perspectiva figural, epistemológica, como en la estructural, lógica-ontológica. Tales asuntos, además de ser imprescindibles tanto para quienes quieran acoger esta perspectiva original como para los que deciden rechazarla, aluden a una convergencia entre las dos perspectivas propuestas, ambas reconocibles como momentos no positivizantes, no postulantes, de la mirada especulativa hacia el saber absoluto.

4. SABER ABSOLUTO Y SABER DE LA RELIGIÓN MANIFIESTA

4.1. Religión y Representación

«El espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal. (...) dicho espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen en el representar y en la forma de la objetividad. El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta mera forma o, más bien, puesto que esta forma pertenece a la *conciencia como tal*, su verdad debe haberse mostrado ya en las configuraciones de la conciencia»²².

El mismo *incipit* del capítulo proporciona un interesante nexo entre la figura del saber absoluto y el estadio fenomenológico a él precedente: el saber de la religión manifiesta. La exigencia que funge de motor para la superación hacia una nueva actitud prospectiva del saber absoluto requiere ahora un esclarecimiento más específico acerca de su propio origen. Aclarar los parámetros dentro de los cuales emerge la necesidad de superación significa necesariamente enfrentarse con *die offenbare Religion*. Además tratar la relación que enlaza estas dos figuras en la bibliografía crítica equivale casi siempre a definir el saber absoluto bajo la forma de un contraste. Se trata de la postura tradicional que abunda en el debate sobre el saber absoluto. Casi como si se tratara de un objeto teológico excedente la conciencia humana, se intenta con frecuencia circunscribir *el saber absoluto* «*via negationis*», es decir, enfatizando sus diferencias respecto al saber religioso.

Tal línea interpretativa, aun analizando un aspecto capital para la comprensión de esta temática, tendencialmente se limita a declarar lo que el saber absoluto *no es*. Esto

²⁰ «Spirit is not a *tertium quid* (Hegel's term is *ein Drittes*). It is not a third something, a term that is to be discovered as something in addition to the two original terms of in itself and for itself», en *loc. cit.*

²¹ LABARRIÈRE, J. P., *Structures et Mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1988.

²² GW 9, p. 422 (p. 461).

es ciertamente un límite que pertenece a muchos comentarios que, además, infiriendo la lectura del saber absoluto completamente en función de la *Ciencia de la Lógica*, arrasan con cualquier especificidad y legitimidad del capítulo conclusivo de la *Fenomenología*.

Sin embargo, es posible hallar con frecuencia y junto a la posición tradicional otra más radical consideración acerca del nexo entre las dos *Gestalten*. Se trata de la diferencia más evidente que Hegel mismo subraya en el pasaje inicial. Mientras *el saber religioso* se distingue por ser fruto de la *Versöhnung* de sujeto y objeto bajo la forma de la representación, el saber absoluto, aún compartiendo el carácter de reconciliación, no resulta afectado por la *Vorstellung*.

La relación, por tanto, que continúa subsistiendo entre religión y *Vorstellung*, se vuelve responsable de su imperfección. Si, de hecho, el contenido de la religión revelada es un contenido que merece el apelativo de absoluto (en cuanto concierne a lo divino como unidad especulativa), su forma todavía representativa pertenece irremediabilmente al trasfondo conceptual de la finitud, del cual la conciencia pretende liberarse para alcanzar el saber absoluto. Por tanto, la única efectiva distinción posible entre dos instantes fenomenológicos se reduce a la perfección *formal* del saber absoluto respecto al religioso, al que todavía corresponde el mérito de haber elaborado anteriormente (es fundamental aquí la relación con la dimensión temporal finita en la que se mueven las figuras) el contenido de su absolutidad²³. La dimensión del *an sich* del espíritu, por tanto, asume ahora su forma perfecta, en el sentido etimológico-espinozista de *perfectus*, llegado a su completo cumplimiento, independientemente de los modelos de referencia externos. Lo que resulta faltar, al contrario, es la dimensión del *für sich*, alcanzable sólo a través del cambio de la forma.

Sello de la interpretación tradicional son las palabras de un texto imprescindible, el análisis específico y decisivo acerca del saber absoluto que realiza Jean Hyppolite en su célebre *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, afirmando el carácter defectuoso y exclusivamente formal del saber religioso según la visión clásica:

«Este *porvenir* de la consciencia religiosa es todavía el signo de que dicha consciencia se ha quedado en consciencia representativa, de que la verdad es para ella, ciertamente, pero no es ella misma esta verdad (...). Su saber no es el saber absoluto»²⁴.

4.2. *Epistemología del saber religioso*

Entender el sentido y las bases de la continuidad entre saber absoluto y saber religioso equivale necesariamente a investigar y profundizar en la figura religiosa. En el estudio crítico que más ha tratado de evidenciar dicha continuidad, J. M. Artola muestra claramente una línea argumentativa que valora estos rasgos de tal forma que la imagen final del saber absoluto parece ser la de una simple conceptualización de la religión manifiesta. Esta tesis se basa principalmente en dos aspectos fundamentales. Por un lado, considerando el saber religioso como un eslabón intermedio entre el momento singular y la

²³ JOSÉ MARÍA ARTOLA define adecuadamente en su estudio *El tránsito de la religión manifiesta al saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu* el hecho de que la religión tenga el mérito de haber alcanzado anticipadamente, aunque con un resultado imperfecto, el contenido absoluto. Según este autor, «la religión no ilustra simplemente el concepto: lo presente»; en ARTOLA, J. M., *Racionalidad e Idealidad*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1999, p. 513.

²⁴ HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, pp. 525-526.

completa totalización que se lleva a cabo en el saber absoluto, por lo que llega a definir la religión como una *totalidad simple* y reivindica para ella un rol destacado entre las figuras antecedentes al saber absoluto²⁵; y de otro lado, esta perspectiva considera el saber religioso como esencialmente impotente hacia la objetividad. Aparece, por tanto, una figura fenomenológica que posee todas las características, aunque frustradas, propias de la *Gestalt* conclusiva. La conciencia religiosa, según esta interpretación, pretende, sin éxito, realizar el proceso de totalización del mundo objetivo que, empero, se queda únicamente como un *simplemente pensado*. Es así que la religión produce figuras completamente transparentes al espíritu, aunque incapaces de dar cuenta de la realidad que se queda en su exterior, sin ser de alguna manera *efectiva*. A pesar de este trágico síntoma, nos parece interesante evidenciar un diagnóstico que aclare las causas de tal fracaso.

El saber religioso no es apto para la aprehensión de la objetividad porque no es capaz de eliminar la dimensión trascendente, *jenseits*, que constituye para él un constante e indispensable punto de referencia. Poder prescindir de esta dimensión trascendente, declarando la muerte del Dios *χωριδπός*, llevaría dicho saber a no ser, por fin, tributario de aquellos datos externos recibidos que le impiden la posibilidad de subjetivizar la sustancia real. Además de poner de manifiesto el límite estructural que afecta al saber religioso es necesario subrayar cómo la religión resulta imperfecta también desde una perspectiva epistemológica. El saber religioso en cuanto pre-conceptual alcanza su contenido absoluto a través de una *ἀναγνωρισις* inmediata. La forma de asunción del contenido pseudo-especulativo se configura como algo dado inmediatamente, una *presencia*, objeto de una epifanía, que constituye la raíz metafísica de la fe. El ejemplo más evidente es constituido por la *Menschwerdung Gottes* cuyo contenido, por un lado, refleja la especulativa tríada lógico-ontológica universal/particular/singular y cuya forma, la de la *Vorstellung*, sigue aludiendo a una trascendencia, aunque sólo conceptual, que prohíbe al saber religioso el acceso al mundo de la objetividad, respecto a la cual es impotente, y, por consiguiente, al del saber absoluto que no puede profesarse tal si sigue admitiendo una dimensión externa a sí.

Desde una perspectiva meramente figural y adoptando un enfoque contrastivo que busca el *Dasein* del saber absoluto a partir de la imperfecta figura religiosa, podemos concluir que el saber de la religión manifiesta es un intento frustrado de totalización y de aprehensión de la objetividad debido a los caracteres propios de la religión que admite, mediante un inmediato destello cognoscitivo, una trascendencia inadecuada para la forma especulativa del concepto. La evidencia de esto aparece en el momento de la comunidad religiosa, incapaz de reconciliarse, reconociéndose, con la objetividad real, replegándose, según el mismo Hegel, hacia las raíces histórico-dogmáticas de la doctrina. Tal movimiento figural imposibilita el movimiento de secularización que algún intérprete ha acercado al saber absoluto²⁶.

5. RELIGIÓN Y PERSPECTIVA ESTRUCTURAL

Asumiendo la perspectiva de la estructura es ahora preciso arrimarse a la relación que se establece entre las dos últimas formas de conocimiento de la *Fenomenología*, expre-

²⁵ Aunque reconociendo que la religión, en cuanto saber de la conciencia, debe reconocer su origen en el ámbito moral.

²⁶ Al respecto, véase el interesante análisis que lleva a cabo Ramón Valls Plana en su célebre estudio *Del yo al nosotros*, Estela, Barcelona, 1971.

sables ambas en términos de estructuras conceptuales. La necesidad de comprensión global de la estructura del saber absoluto, por tanto, debe caer en la tentación contrastiva, tanto para integrar esta perspectiva con aquélla, más autónoma, aplicada hasta ahora, como para poder acceder a la preciosa contribución que nos ofrece al respecto el diálogo con los estudios críticos.

La ya lograda doble línea argumentativa, por un lado, evidencia la ulterioridad y la perfección formal que el saber absoluto representa en relación con el saber de la religión manifiesta, mientras que por el otro una, aunque exigua, parte de la reciente bibliografía denuncia una nueva problematicidad que, en cualquier caso y desde cualquier óptica, resulta taxativo considerar seriamente para la provechosa contribución que ésta aporta al análisis global de la materia.

Ha acontecido aquí una mutación prospectiva que, mientras tanto, ha anulado la dimensión temporal finita, dejando abierto un nuevo recorrido. Los resultados del primer movimiento de esta investigación contrastiva nos habían llevado, por ende, hacia una procesualidad ordenada de figuras que se concluía con la *Überwindung* del conocimiento del saber religioso a la del saber absoluto, efectuada a través de un perfeccionamiento de la forma que eliminaba cualquier tipo de relación con la *Vorstellung*, para pasar, luego, a la actitud conceptual. Por el contrario, alcanzada y aclarada la estructura del saber absoluto y evidenciado el rol de primera importancia que lo conecta con el concepto, podemos por fin instituir un paralelismo entre la que es definible como la estructura del saber religioso y la que es objeto del presente estudio.

Punto de partida es la misma estructura del concepto, aquella estructura que, aun habiendo alcanzado una determinada especulatividad (que consta en el haber superado las más groseras, sustancializadas, oposiciones provenientes del pensamiento occidental), resulta todavía totalmente extraña a lo real desde un punto de vista cognoscitivo, pues, aun sumergida y existente en éste, no ha emprendido todavía el intento de recogerlo. A tal nivel cognoscitivo, que Hegel en abierta polémica con el espíritu de cierto Romanticismo llama *alma bella*, el filósofo pone como subsiguiente el momento del saber religioso que, a su vez, también puede ser considerado como algo peculiar.

5.1. *La estructura del saber religioso*

La estructura del saber religioso, al contrario de la estructura conceptual todavía unilateral, es presentada mediante la imagen del cumplimiento (*Vollendung*).

«Este concepto se ha dado su cumplimiento, de una parte, en el espíritu operante cierto de sí mismo y, de otra parte, en la religión: en ésta ha cobrado el *contenido absoluto como contenido* o en la forma de la representación, del ser otro para la conciencia»²⁷.

En este pasaje es posible vislumbrar el movimiento conceptual que nos interesa subrayar. Aquí, de hecho, emerge la visión del saber religioso como resultante de la acción llanante (*vollendend*) del concepto. Es decir, el contenido absoluto se coloca en el interior de la forma proto-especulativa del *Begriff* a través de una conexión imperfecta, en el sentido de no-especulativa. Hegel se empeña constantemente en enfatizar el contenido de la religión como un contenido absoluto, perfecto, aunque sólo desde la perspectiva del *an sich* (o, como sugieren algunos, de la potencia aristotélica). De lo que parece carecer el conjunto de contenido absoluto y la *forma conceptual simple* parece ser justamente la

²⁷ GW 9, p. 426 (p. 465).

forma especulativa. Lo que rige, de hecho, este ligamen es lo que Hegel mismo indica como causa de la incertidumbre del saber religioso, a saber, la representación.

Si, de hecho, el contenido de la religión se puede calificar, sin ningún temor, de verdadero y especulativo, en cuanto que resultante del movimiento dialéctico de la *Menschwerdung*, síntesis en sí de la estructura contradictoria de la especulación, lo mismo no es posible predicarlo de su forma, impregnada irremediablemente de *Vorstellung*. La forma representativa, en efecto, expresa la medida de la incapacidad de regir el peso de la objetividad por parte del saber religioso, en constante referencia a una dimensión trascendente en la que se proyectan las características de lo real.

La estructura de lo religioso se presenta como una totalización simple, «unidad que permanece como simple afirmación, pensada no en el concepto, sino en la representación»²⁸. De esta forma la estructura del conocimiento religioso vincula su imperfección a dos caracteres principales: el primero constituido por la impotencia que lo afecta para con la realidad, en cuanto que totalidad simple, y el segundo originado por la forma representativa que, tributaria de una exterioridad que es trascendencia, impide al espíritu manifestarse y realizarse libremente según su forma especulativa, permitiendo aún la persistencia de residuos dogmáticos.

La representación, por tanto, se revela como el síntoma evidente de la impotencia del concepto inmediato respecto a la realidad, pues el cumplimiento (*Vollendung*) es posible sólo a través del reenvío hacia una dimensión que es *jenseits*, más allá. Enfatiza esta misma visión la mayor parte de la crítica²⁹ que, bajo la óptica contrastiva, define las dos formas del saber describiendo el pasaje recíproco de una a otra, y es efectivamente en la realización del tránsito desde el saber religioso al saber absoluto donde es posible aclarar la falta del primero y la virtud del segundo. Hegel mismo, en el texto, anima a la asunción de tal perspectiva, sobre todo cuando declara que «lo que, por tanto, en la religión era *contenido* forma de la representación de otro, esto mismo es aquí *obrar*³⁰ propio del *sí mismo*»³¹. La actividad en cuestión, que produce el paso hacia el saber absoluto, no se puede entender como un obrar exterior y temporalizado: es decir, no es una acción concreta que el sujeto cognoscente pueda realizar. Justamente por encontrarnos en la perspectiva estructural y no en la figural, la acción continuada, a la cual alude Hegel, es la auténtica expresión de la estructura especulativa desde la cual *proviene y es* esta misma actividad. Se trata no sólo de un movimiento de alienación y recompreensión que hemos ya evidenciado ser propio del conocimiento científico, mas también de una actitud omnipotente que el saber absoluto llega a adscribirse.

Además de evidenciar la necesidad de la alienación como factor totalmente especulativizador, lecturas como éstas evidencian que el alcance del saber absoluto significa anihilar no sólo la validez del saber de la revelación, sino, incluso, *las exigencias* a las cuales éste

²⁸ Concretamente nos referimos al ya citado estudio de ARTOLA, J. M., *op. cit.*, p. 504.

²⁹ Parece disentir únicamente, y probablemente a raíz de la perspectiva adoptada, la postura de Artola que sostiene que «... en la religión manifiesta se logra suprimir la exterioridad, el *jenseits*, en cuanto que la esencia inmutable descende a la historia y su trascendencia es temporal», en ARTOLA, J. M., *op. cit.*, p. 529. Evidentemente se trata de una aproximación de lo especulativo-dialéctico a la *Menschwerdung Gottes*. Consideramos provechoso tal acercamiento sin, todavía, poder llegar a declarar la liberación completa, por parte de la esfera religiosa, del anclaje en la dimensión *jenseits* que sigue siendo, en este ámbito, la única capaz de otorgar sentido y reabsorber lo real. Demostración de esto es la incapacidad evidente, por parte de la *religiöse Gemeinde*, de la subsunción de la objetividad como muestra el mismo Hegel en la sección dedicada a la religión en la *Fenomenología*.

³⁰ Al término alemán *das Tun* corresponde, en realidad, el término castellano *actividad*. Esta aclaración terminológica nos ayuda a subrayar el constante movimiento que constituye la tensión especulativa.

³¹ GW 9, p. 427 (p. 466).

responde, exigencias que, al contrario, encuentran completo sosiego en la función de estructura de sentido que el saber absoluto desempeña para con la totalidad de lo real.

No es casual que el alcance de esta última forma del saber sea definida, en intérpretes como Huggler y Coreth³², como el equivalente a la destrucción de lo divino, «la verdadera mediación entre el hombre y Dios»³³ o, según las palabras del mismo Hegel, como «el círculo que retorna a sí», bien por el carácter mutable y contradictorio que asumiría la divinidad para los cánones de la conciencia religiosa, bien y sobre todo por la completa destitución que Hegel realiza de la divinidad, transfiriendo todos los atributos típicos de lo divino al *Begriff* total³⁴. Lo que estas críticas quieren exactamente patentizar, en realidad, es la función omni-impregnante que ejerce el saber absoluto como estructura de sentido, una función que elimina toda referencia extravertida en general y que, en lo específico, elimina la necesidad de una dimensión hiperuránica, exclusiva fuente de sentido. El saber absoluto, por tanto, ofrece una autonomía que es una exegética autocomprensión, un dar cuenta de sí mismo que no se arriesga a ser una árida autorreferencialidad.

La formulación más eficaz y contundente al respecto es la que ofrece Kojève, capaz de evocar una imagen que se aleja de la visión tradicional del hegelismo como cristianismo especulativo, indicando con insistencia que el trabajo sobre el saber absoluto no se puede dar por liquidado. Desde su perspectiva antropocéntrica, éste resume exhaustivamente los pasos realizados hasta aquí y condensa la contribución hegeliana en una eventual autoliberación del sujeto, posible sólo gracias a la eliminación de la dimensión trascendente, sosteniendo con firmeza que

«es suficiente leer un Manual de teología cristiana (subrayo cristiana), en el que Dios es efectivamente un Ser total e infinito, y, después de haberlo leído, decir: el Ser del que aquí se hace cuestión soy yo mismo. (...) Y nosotros tachamos de loco el que abiertamente lo afirma. Lo cual quiere decir que es extremadamente difícil afirmarlo (se entiende seriamente). Y es un hecho que se haya tardado siglos de pensamiento filosófico antes de que un Hegel venga y se atreva a decirlo»³⁵.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes:

HEGEL, G. W. F.: *Gesammelte Werke, Band 9: Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg, 1980.
— *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces, FCE, México, 1966.

³² CORETH, E., «Sul sapere assoluto di Hegel», en *Hegel 1831-1981*, a cura di A. Molinaro en «Aquinas», 24, n. 2-3, 1981, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1982, pp. 231-244.

³³ DE LA MAZA, L. M., *Lógica, Metafísica, Fenomenología: la Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*, Publicaciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2004, p. 157.

³⁴ Se trata, evidentemente, de una destitución de tipo ontológico que no necesariamente debe imponerse desde el lado epistemológico. Además, sería interesante investigar la relación de esta crítica con la estructura también lógico-ontológica de la condición divina de «ó θεός» de la metafísica aristotélica. Más concretamente consideramos posible una crítica, por parte de Hegel, a la estructura autorreferencial de lo divino cuya dialéctica con lo real Aristóteles deja simplemente esbozada.

³⁵ «Il suffit de lire un Manuel de la théologie chrétienne (je souligne: chrétienne), où Dieu est effectivement un Être total et infini, et de dire après l'avoir lu: l'Être dont il y est question, – c'est moi-même. (...) Et nous taxons de fou celui qui l'affirme ouvertement. Ce qui veut dire qu'il est extrêmement difficile de l'affirmer (s'entend sérieusement). Et c'est un fait que des millénaires de pensée philosophique se sont écoulés avant qu'un Hegel vienne pour oser le dire» (trad. mía), en KOJÈVE, A., *op. cit.*, pp. 318-319.

- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, edición y traducción de Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006.
- *Le savoir absolu*, introduction, commentaires, notes par Bernard Rousset, Aubier Montaigne, Paris, 1977.

Estudios críticos:

- ÁLVAREZ GÓMEZ, MARIANO EUGENIO: *Experiencia y sistema: introducción al pensamiento de Hegel*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca, 1978.
- ARTOLA, JOSÉ MARÍA: *Racionalidad e Idealidad*, 2 vols., Salamanca, San Esteban, 1998.
- BAPTIST, GABRIELLA: «Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft», en *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Köhler, D. & Pöggeler, O. (eds.), Akademie Verlag, Berlin, 1988, pp. 243-259.
- BIASUTTI, F. - BIGNAMI, L. - CHIEREGHIN, F. - GIUSPOLI, P. - ILLETTERATI, L. - MENEGONI, F. - MORETTO, A.: *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Quaderni di Verifiche, 6, Trento, 1995.
- CHIEREGHIN, FRANCO: *L'unità del sapere in Hegel*, Padova, Cedam, 1963.
- *Introduzione alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Padova, Carocci, 1995.
- CORETH, EMERICH: «Sul sapere assoluto di Hegel», en *Hegel 1831-1981*, cura di A Molinaro en «Aquinas», 24, n. 2-3, 1981, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1982, pp. 231-244.
- DE NYS, MARTIN: «The Dimensions of Absolute Knowing», en *The Review of Metaphysics* 61, 2008, pp. 555-576.
- FULDA, HANS FRIEDRICH UND DIETER HEINRICH: *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Auf Publicac Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- HORN, J. C.: «Absolutes Wesen/Absolutes Wissen», en *Kant-Studien*, 66, 1975, pp. 69-80.
- HUGGLER, JØRGEN: «Das absolute Wissen in der *Phänomenologie des Geistes*», en *Hegel Jahrbuch 2001*, pp. 279-285.
- KOJÉVE, ALEXANDRE: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- «Savoir absolue: Sur deux vers de Schiller», en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 61, 240, 2007, pp. 215-230.
- LABARRIÈRE, PIERRE-JEAN: *Structures et Mouevement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1988.
- LAVER, CHRISTOPH: «Space, Time and the Openness of Hegel's Absolute Knowing», en *Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 36, 2006, pp. 169-181.
- MÁSMELA, CARLOS: *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*, Trotta, Madrid, 2001.
- PAREDES MARTÍN, M.^a DEL CARMEN: *Génesis y concepto de verdad en el joven Hegel (1792-1802)*, ed. de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987.
- VALLS PLANA, RAMÓN: *Del yo a nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Estela, Barcelona, 1974.

Universidad de Salamanca
 Depto. de Filosofía y Lógica y F^a de la Ciencia
 Despacho 527 - Edificio FES
 Campus Unamuno, s/n
 37007 Salamanca
 giuseppe.tufano@usal.es

GIUSEPPE TUFANO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

