

ANTONIO GÓMEZ RAMOS
Universidad Carlos III de Madrid
agramos@hum.uc3m.es

Autoconciencia del espíritu y saber de la historia

Spirit's Selfconsciousness and the Knowledge of History

RESUMEN: La construcción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se vio afectada por la naciente conciencia histórica postilustrada, y por la historicidad de la razón que Hegel elabora allí. El contraste entre el final de la «Introducción» y el final del «Saber absoluto» deja ver que Hegel ofreció al final de la obra algo de lo que anunciaba al principio. Lo que se le abre al «yo» del final de la Introducción cuando llega al saber absoluto no es sólo el sistema de la ciencia, sino la historia contingente organizada en la ciencia del saber que aparece. Se propone finalmente leer esta historicidad de la conciencia como aguda conciencia del presente.

PALABRAS CLAVE: HISTORIA; CONCIENCIA HISTÓRICA; SABER ABSOLUTO; TIEMPO; MEMORIA; FENOMENOLOGÍA

ABSTRACT: The structure of the *Phenomenology of Spirit* was affected by the new, post-Enlightenment historical consciousness, as well as by the historicity of reason that Hegel discovered. A comparison of the conclusive lines of the «Introduction» and the ending of «Absolute Knowing» shows that what Hegel eventually delivers is something different from what he intended at the beginning. In the end, the initial consciousness discloses, not just das «System der Wissenschaft», but the contingent history organized in the science of knowing as it appears. Finally, I suggest reading this historicity as an acute awareness of the present.

KEY WORDS: HISTORY; HISTORICAL CONSCIOUSNESS; ABSOLUTE KNOWING; TIME; MEMORY; PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

CUANDO HEGEL ESCRIBE EN JENA la *Fenomenología del Espíritu*, la historia cacaba de nacer en el sentido moderno del término, y Hegel lo sabe. No hacía más de cincuenta años que se había impuesto en la lengua alemana el vocablo moderno para historia, *Geschichte*, en el doble sentido de secuencia de acontecimientos y de relato de los mismos, y menos aún que *Geschichte* había asumido el campo semántico de la *Historie* como relato y estudio de las cosas del pasado.¹ Es llamativo cómo en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel utiliza ya el adjetivo *historisch* en el sentido despectivo de lo meramente historiográfico, como un saber externo que no merece el título de filosófico². Frente a eso, la «historia en y para sí», «die Geschichte an und für sich», como una historia de toda la humanidad que recoge todas las historias particulares y que se halla recorrida por un hilo que la articula, está ya sólidamente asentada como una herencia firme de la Ilustración. En el ambiente intelectual post-revolucionario, estaba ya asumida, no sólo la «Idea para una historia universal en sentido cosmopolita» de Kant, sin también, como una imagen casi tópica, la que Schiller había esbozado de la historia en su lección inaugural de 1789, «¿Qué significa y para qué se estudia una historia universal?» [SCHILLER, (1789)]: la historia como el conjunto de todas las historias reunidas en una sola corriente que conducía inexorablemente al mundo presente, el de 1800; y además, como un inmenso espectáculo expuesto a la contemplación y para disfrute y autosatisfacción de ese presente (y más aún del nuestro, desde luego). Es decir, cuando Hegel se pone a escribir, la concepción teleológica de la historia de la humanidad está ya formada.

El mérito de Hegel fue reformular esa concepción de la historia como un autodespliegue del espíritu que va encontrándose a sí mismo según el hombre avanza en la conciencia de su libertad, y que la razón, que determina la historia, se va haciendo explícita en ella: esto es, se va haciendo, realizando. No tanto para llegar a la cima absoluta desde la que contemplar hacia atrás, schillerianamente, el espectáculo de la historia, o de sí misma, según se ha leído muchas veces, sino para verse a sí misma absolutamente como ese desplegarse históricamente y como el resultado de ese despliegue. Por eso, el gran logro de Hegel no es tanto la reformulación grandiosamente especulativa de la herencia ilustrada de la filosofía de la historia, cuanto, sobre todo, haber puesto de manifiesto la historicidad de la toda razón y del espíritu mismo: éste se despliega

[1] Ver, por ejemplo, Reihardt Koselleck, *historia/Historia*, Madrid,: Trotta, 2004, traducción del artículo *Geschichte/Historie*, de los *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart: Klett-Cotha Verlag, 1972-1997, donde se expone el nacimiento del concepto moderno de historia.

[2] Hegel (1807), 55: «eine historisch Angabe der Tendenz und des Standpunkts», esto es: «indicaciones eruditas acerca de la tendencia y de la posición propias»: es justo lo que él cree que no debe dar en el prólogo a la obra.

precisa y necesariamente *en* el tiempo, no es ni sabe nunca más de lo que en el tiempo aparece y nunca, al menos mientras dura el proceso histórico, se puede desprender de él. Cómo se conjugue este carácter dinámico y limitante de la *historicidad* del espíritu con el grandioso estatismo del espectáculo de la historia universal es, retraducido en mil maneras diferentes, el problema de la herencia hegeliana y su interpretación.

En este texto en recuerdo del pensador hegeliano preocupado por la filosofía de la historia que era el profesor Mariano Álvarez, voy a tratar de ver los problemas de Hegel con ese despliegue en el caso de *Fenomenología del espíritu*, que es un libro que también trata de historia, incluso de toda la historia de la humanidad. Pues, sin duda, esta «ciencia de la experiencia de la conciencia» se presenta también como una historia de formación, una verdadera *Bildungsroman* del espíritu humano. Este camino por el que lo espiritual llega a ser substancia para sí mismo, por el que, en el resultado final, se hace consciente de sí como resultado, se sabe a sí, y se es sujeto, en tanto que sabe que ha recorrido un largo proceso hasta la ciencia, ese camino puede leerse, y Hegel da a veces pie a ello, como una especie de historia de la humanidad. Un discípulo tan avezado como Erdmann podía escribir en 1834, apenas muerto Hegel, que el mérito del libro estaba en considerar «no *un* individuo, sino el individuo universal, el espíritu, que es la substancia de los individuos particulares, y lo considera en su formación, cuya meta es la intelección del espíritu en lo que es el saber.»³ El protagonista, entonces, de esa novela de formación es el *Weltgeist* en cuanto substancia que se da su autoconciencia produciendo dentro de sí su devenir y, a la vez, su reflexión. Y las figuras que atraviesa este *Weltgeist* para llegar a sí, la figuras de la *Fenomenología*, corresponden, de una u otra manera, a las «figuras que atraviesa la humanidad para que sea posible el saber absoluto y a las figuras que atraviesa el individuo para que el saber absoluto se realice en él.»⁴

La propia estructura del libro, así como algunas declaraciones del propio Hegel, dan pie a interpretar que la *Fenomenología* está ofreciendo, a la vez, la historia del mundo y la historia de cada individuo concreto, y cómo ésta última reproduce aquella. Pero también es cierto que esa estructura muestra unos desequilibrios que impiden por completo ver en los capítulos de la *Fenomenología* la imagen gráfica de las sucesivas etapas del mundo. En los tres primeros –«Certeza sensorial», «Percepción» y «Entendimiento»–, no hay ninguna correspondencia histórica: son momentos abstractos que el espíritu distingue dentro de sí mismo cuando se analiza a sí mismo como sujeto de conocimiento. En el cuarto –la «Autoconciencia»– aparecen ilustraciones explícitas: la lucha

[3] Erdmann, J.E. «Die Phänomenologie des Geistes», en FULDA, H. Y HENRICH, D. (1973), p.54.

[4] *ibid.* p. 58.

del amo y el esclavo como comienzo de toda sociedad humana, el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada, que aluden indirectamente al mundo antiguo y al mundo medieval. Pero las lagunas y desviaciones respecto a una historia universal son considerables, y no invitan a leer la *Fenomenología* con una tabla cronológica al lado. Aún así, a partir de la «Razón», las referencias historiográficas a la Edad Moderna se hacen explícitas; y el capítulo del «Espíritu» repite todo lo anterior en lo que ya son «figuras de un mundo» desde la Antigüedad griega hasta a la Revolución francesa, pasando por la Ilustración y el Terror. Al final, casi puede leerse el libro como un comentario filosófico, con alusiones apenas encubiertas, a la actualidad más inmediata de Hegel.⁵ Tanto que este último llegó a vanagloriarse, ocho años más tarde, en una carta a Niethammer, de haber predicho la caída de Napoleón en la *Fenomenología del espíritu*, cuando decía que «El gran individuo tiene que darle él mismo a esa masa el derecho de hacer lo que ella hace, precipitando así su propia caída.»⁶ Pero, de nuevo, las secuencias son inexactas y llenas de lagunas. Si sólo fuera ese comentario histórico-filosófico, no se entiende por qué está el capítulo de la religión después del capítulo del espíritu, ni tampoco la misteriosa ausencia de la religión judía, de la que Hegel sí se había preocupado en su juventud. Un buen amigo de Hegel como Sinclair, nada corto de luces, le confesaba en una carta haber perdido el hilo del libro: «A partir de aquí [se refería a la Autoconciencia], no podía seguirte. Esperaba que, a continuación seguiría la Ilustración, y lo que puedo comprender oscuramente de lo que sigue es, me parece, que te metes en un punto de vista demasiado historiográfico (*historisch*), incluso patológico, si me puedo expresar así»⁷.

La relación entre historia, fenomenología, espíritu y conciencia daba pie a la confusión, ciertamente. Los lectores han intuido que aquí se ofrecía una especie de hermenéutica del mundo occidental⁸, o incluso, al modo marxista, que aquí se expone el proceso por el que la humanidad se produce a sí misma; también ha sido siempre muy difícil sustraerse a la enorme fuerza de la interpretación de un Kojéve, para quien la *Fenomenología* es el libro que recoge de hecho la historia «efectiva» de la humanidad, contada y explicada de principio a fin justamente para entrar en una historia nueva que seguía al supuesto «final» del «saber absoluto». Pero, con esos mismos mimbres, tejidos en el marco de la

[5] Así lo declara el propio Erdmann en el artículo citado. Por lo demás, buscar referencias ocultas en la *Fenomenología* es casi un ejercicio deportivo, magníficamente realizado, por ejemplo, por Emmanuel Hirsch respecto a los Románticos. Véase, por ejemplo, su texto «Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie», en FULDA, HENRICH (1973), pp. 245-275.

[6] PINKARD (2000), p. 699, n. 11.

[7] PÖGGELER, O. «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes», en FULDA, HENRICH (1973), p. 337.

[8] PÖGGELER, loc. cit. p. 381.

marea antihegeliana de mediados del siglo XIX, no le faltaba ya base a Rudolf Haym cuando, en su fatídico libro *Hegel und seine Zeit* de 1851, -el libro con el que enterraba a Hegel en todo el cúmulo de tópicos que todavía circulan sobre él-, despachaba la *Fenomenología* como una «psicología llevada a la confusión y el desorden por la historia, y una historia llevada a la ruina por la psicología.»⁹

Se trata, sin embargo, de no leer en la *Fenomenología* ni una historia sin más ni, menos aún, una psicología. En ningún caso una psicología, aunque su protagonista se llame «conciencia». Y en todo caso, ¿qué historia es la hay que leer aquí?

Parece imposible no recurrir, entonces, a las últimas líneas del libro, donde Hegel mienta, por primera y última vez, una «historia concebida» (*begriffene Geschichte*) que recoge -preserva-, a la vez, la historia «real» -«la existencia libre de las figuras de los espíritus que aparece en forma de contingencia»- y la organización concebida de tales figuras, la «ciencia del saber que aparece» [HEGEL (1807), 921]. Desde luego, esa «historia concebida» sería una «historia filosófica» estricta en el sentido de Voltaire -mucho más que cualquiera de las historiódiceas al uso-; y daría, justamente, *el saber de la historia que tiene el espíritu autoconsciente*. Pero, de la fugaz declaración de Hegel no parece deducirse que la «ciencia del saber que aparece» coincida sin más con la «ciencia de la experiencia de la conciencia» y, a la vez, con la *Fenomenología del espíritu*¹⁰. Menos aún se dice cómo se preservan conjuntamente «la existencia libre que aparece en forma de contingencia» -esto es, la historia real- y la «organización concebida» de esos espíritus; ni tampoco está claro que esa «historia concebida» sea la meta que Hegel se proponía al inicio de su escritura. Aquí tenemos que abandonar a Erdmann, para quien en la historia concebida se trata, «de describir la historia de quien narra no cómo se ha desarrollado el espíritu, sino cómo tendría que desarrollarse.»¹¹

La sugerencia que propongo explorar aquí es que el carácter histórico de la *Fenomenología del espíritu*, la medida en que la autoconciencia del espíritu conlleva un saber concreto de la historia, depende de cómo se conciba esa «historia concebida» y, sobre todo, de cómo esa esta historia concebida, que aparece en la meta del libro, concuerde con el proyecto inicial de Hegel cuando se pone a escribir una introducción al sistema de la ciencia que debía sacarle, a la vez, de sus apuros didácticos y de los inacabables devaneos intelectuales sobre lógica y metafísica que le ocupaban en los años de Jena.

[9] HAYM (1857), p. 232: «eine durch die Geschichte in Verwirrung und Unordnung gebrachte Psychologie und eine durch die Psychologie in Zerrütung gebrachte Geschichte.»

[10] Cf., en este punto, la interpretación de Félix Duque (1998) p. 545 sig.

[11] loc. cit. p. 59.

El punto de partida es que esa concordancia no puede ser totalmente limpia. Al menos, si uno sigue el argumento de Otto Pöggeler al estudiar filológicamente la composición de la obra. Según el investigador alemán, en el curso de su acelerada escritura, Hegel perdió el control sobre su propio trabajo, y se vio arrastrado a escribir sobre algo distinto que en principio no había proyectado, para decir algo que no estaba concebido como tal en el arranque inicial de la obra. Esto explicaría, por un lado, la diferencia de carácter y de estilo entre los tres primeros capítulos de la obra, el cuarto, y luego el quinto, sexto y séptimo: con la diferente presencia de referencias históricas en ellos, a que me he referido más arriba, y el diferente carácter de las figuras de la conciencia que van apareciendo, heterogéneas entre ellas¹². Por otro, de un modo mucho más patente, explicaría la desproporción en el crecimiento del tamaño de los capítulos.¹³ Parece claro, además, que el punto crítico tiene lugar en el paso del capítulo IV «La verdad de la certeza de sí mismo», al capítulo V, «Certeza y verdad de la razón»: un paso donde, significativamente, se pierde un epígrafe. Pues, mirando el índice de la obra, se ve que a la letra mayúscula C, no le sigue epígrafe alguno –A era la conciencia, B es la autoconciencia, pero a C no le sigue nada, sino AA razón, BB, espíritu, CC, religión y DD, Saber absoluto. Los cuatro últimos se engloban con igual derecho bajo un C que, en realidad, está en blanco.

Hay, por otro lado, como veremos, una diferencia entre el final que se anuncia al comienzo de la obra –esto es, al final de la Introducción-, y el final realmente presentado como meta al final, esto es, al final del «Saber absoluto» mismo. Lo que pretendo mostrar, deduciéndolo a partir de la observación de Pöggeler, es que esa diferencia, que explica el «blanco» que sigue a C, está relacionada con cómo la historia se inmiscuye, por así decirlo, en la escritura de la *Fenomenología*. Veámoslo.

La introducción termina con esta frase:

Impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar (*behaftet sein*) consigo algo de género extraño (*fremdartiges*) que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia, *donde su exposición, por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente*

[12] Al principio son figuras de la conciencia, luego, ya del espíritu, pero en una secuencia no homogénea. Pues el espíritu, por ejemplo, no entra ya en escena como una figura de la conciencia que brota de la experiencia, sino que en él se ofrecen ya «espíritus reales». No es una figura más de la conciencia a situar en la galería.

[13] I, 15 pp. , II, 20 pp. , III, 40 pags., IV, 60 pp. , V, 183 pp. , VI, 250 pp. , VII, 117 pp. , VIII, 23.

dicha del espíritu y, finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo.¹⁴

La interpretación tradicional de este pasaje, sobre todo el de «*donde su exposición, por ende, coincide con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu*» ha sido que el final de la *Fenomenología*, que es el punto de esa coincidencia entre la exposición y la ciencia propiamente dicha del espíritu, se toca con el comienzo de la *Lógica* –ese reino intemporal de esencias en la mente divina antes de la creación del espíritu finito–, como si el recorrido de la *Fenomenología* proporcionara al final, en el saber absoluto, una salida definitiva del tiempo.

Pero, según Pöggeler, la ciencia propiamente dicha del espíritu a la que se refiere Hegel no es la *Lógica*, o al menos, no es la *Ciencia de la Lógica* de Nuremberg –la cual estaba todavía por escribir– sino la Filosofía del espíritu en la que pensaba el Hegel de Jena. Esto tiene no pocas implicaciones para entender ese punto que la conciencia ha de alcanzar. De lo que se trata, entonces, es de determinar con más precisión ese punto, y la *relación* que la conciencia «impulsándose hacia su existencia verdadera» tiene con él. Pues si lo que llega a coincidir, en el punto donde la conciencia aprehende su esencia, es la exposición misma de esa conciencia con «este punto justo de la filosofía del espíritu», entonces, el punto que se alcanza no es un punto dentro de la ciencia del espíritu, ni un punto en el camino de la conciencia al que se pueda señalar con el dedo –esto es, el punto situado física y fenomenológicamente al final, la última etapa del camino–, sino un determinado carácter por el que apariencia y esencia se igualan, y donde incluso, la conciencia deje de estar vestida con la apariencia de algo de género extraño, como extraño –que es sólo para ella, y lo es sólo en cuanto otro–. Es decir, no se alcanza una meta al final, sino una determinada relación de la conciencia con su apariencia, que consiste en un «carácter donde el desarrollo se mueve ya desde el principio en el elemento del saber absoluto.»¹⁵ Es un modo muy peculiar de saber de sí –que es saber del nosotros, un saber universal que tiene el sí-mismo singular cuando sabe de sí: por eso el primer título de este texto– que se ha asumido plenamente a sí mismo, pero que en modo alguno ha salido de la experiencia. Es ahora cuando más plenamente entra en ella. Y eso es el saber absoluto.

Podría profundizarse más en esto, a fin de tener una idea precisa de lo que significa el saber absoluto, de lo que significa *absolutamente saber*; podría profundizarse, por ejemplo, en que Hegel no dice que la conciencia se quite de encima lo extraño, como si se reconciliase definitivamente consigo misma y

[14] HEGEL (1807), 161. Cursiva mía.

[15] PÖGgeler, en FULDA, HENRICH, (1973), p. 351.

se quedase perfectamente limpia para la eternidad. Lo que se quita de encima es «la apariencia de estar arrastrando (*behaftet*) algo como extraño», de estar, pues, sujeta a, atrapada en algo que no es de ella. Por eso la importancia del desprendimiento. Lo extraño, lo otro de sí que es la posibilidad de la experiencia: eso no desaparece, más bien se asume, cuando la conciencia se reconoce como lo otro de sí.

Si ahora comparamos este final de la «Introducción» con el final del «Saber absoluto» –escrito, además, cuando la «Introducción» estaba ya en prensa-, vemos que el punto que nos preocupa se describe de otra manera y con otro nombre: es la historia concebida a que nos hemos referido arriba:

La *meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida es la ciencia del saber que aparece; tomadas ambas conjuntamente, son la historia concebida, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida; sólo del cáliz de este reino de los espíritus le rebosa la espuma de su infinitud.¹⁶

Tenemos al final, pues, una historia concebida que es, conjuntamente, la preservación de la existencia libre que aparece en forma de contingencia y la ciencia del saber que aparece, la organización en el concepto de los espíritus interiorizados tal como son en ellos mismos. Calvario y recuerdo. Tal historia concebida, quede claro, no se describe como la meta propiamente dicha, sino como la preservación (*Aufbewahrung*) de los espíritus cuya interiorización-recuerdo (*Erinnerung*) es justamente el camino a la meta, al saber absoluto o espíritu que se sabe como espíritu. En todo caso, hemos de entender, puesto que se trata del final del libro, que esta meta que contiene de ese modo a la historia concebida –y, por tanto, a la historia contingente-, debe coincidir con lo que la introducción describía como ese sitio «donde el saber no tiene necesidad de ir más allá de sí mismo», como el punto en que la conciencia se quita de encima –se desprende– de la apariencia de arrastrar algo extraño, como el punto donde la exposición coincide con «ese punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu».

Enseguida surge la pregunta de si Hegel nos está ofreciendo realmente al final lo que prometía al principio. Los más críticos dirían que no, y que por eso el libro no es una obra unitaria y coherente, sino historia malamente confundida

[16] HEGEL (1807), p. 921.

con psicología, un palimpsesto que hace leer la demostración trascendental de que la conciencia debe purificarse hasta el saber absoluto –es lo que anuncia en la Introducción– a través de una demostración histórica-historiográfica del saber absoluto mismo –es lo que da en la conclusión–, y al revés. Es cierto que Hegel está ofreciendo las dos cosas. Pero, probablemente haya una lectura más justa, y más ajustada. Parece claro que el final suena distinto del principio, y que, por lo tanto, Hegel ha realizado al menos un cambio en la trayectoria de la escritura del libro. Pero también es cierto que lo que suena al final no está en otro sitio que en el tema del principio, ni son dos temas distintos. Hegel no empieza hablando de una cosa para acabar hablando de otra. No entrega, de hecho, algo distinto de lo que anunciaba al principio del libro, sino que ofrece lo mismo, sólo que en una forma más rica y compleja que él mismo no sabía adivinar todavía mientras escribía la Introducción.

El hecho es que la conciencia que ha asumido esa carga de algo como extraño, que iguala su esencia a su aparición y atrapa por ello su esencia, esa autoconciencia designa o señala (*bezeichnet*: y esto es importante, *no es, sino que señala*) al espíritu que se sabe como espíritu; el cual, a su vez, no es que haya pasado por los espíritus, o por las etapas de la *Fenomenología* –pasar por ellos no basta, no sirve de nada–, sino que los *recuerda e interioriza*: el momento realmente decisivo de la experiencia es el de la reflexividad que recoge –y preserva como historia concebida– las etapas del camino. Lo menos que se puede decir es que a Hegel, cuando se ha lanzado a describir eso que la conciencia designaría al final del camino, se le ha colado, justamente,... la historia –la historia misma, como tal, la historia en y para sí, como se decía ya en la época. Sabemos que, seguramente, se le coló a la altura del capítulo V –con desagradables consecuencias para el editor, por el aumento de páginas que ya he señalado– Pero ahora nos interesa, más que cómo se coló y de qué manera fue influyendo en la marcha del libro, detallar mejor lo que Hegel hace ahí patente para su propio proyecto y para el saber histórico al que me refería.

Al ir a dar lo que prometía al principio –esa historia trascendental de la conciencia–, Hegel se ha encontrado, dentro de ello mismo, algo mucho más rico y más imbricado, que por supuesto también entrega al final. Se suele contar esto diciendo que la *Fenomenología* es el paso del yo al nosotros, de la razón individual a la razón social,¹⁷ de lo meramente particular a lo universal, etc. Y así es. Pero eso mismo se puede exponer también en clave de reflexión histórica. Pues lo que se le abre al «yo» del final de la introducción al final del «saber absoluto» no es exactamente un «nosotros», sin más¹⁸, sino la historia

[17] VALLS PLANA (1971) y PINKARD (1994), respectivamente.

[18] De hecho, el nosotros, «Ich als wir, wir als ich» está por en medio del capítulo IV, en la «Autoconciencia» HEGEL (1807), p. 255.

contingente, pero organizada en la ciencia del saber que aparece, de manera que preserve la serie de los espíritus. Eso es todo lo que dice Hegel: no que el yo se disuelva o aniquile en un nosotros colectivo que se hace consciente de toda su historia pasada y la organiza racionalmente (saber del nosotros que anula el saber de sí, o saber de sí como ese nosotros); ni menos aún que el yo se sitúe a una distancia desde la que contemplar toda la historia pasada (al modo citado de Schiller y de la filosofía de la historia). Para entender mejor qué es lo que se le abre a la conciencia en ese párrafo último del saber absoluto, sería bueno retomar ese punto que habíamos señalado donde «su exposición coincide con ese punto justo de la ciencia del espíritu». Decíamos que no se trataba de un punto físico al final del camino, del tiempo y de la historia, sino de una actitud –la de quien se ha desprendido de la apariencia de estar sujeto a algo como extraño–, que es la actitud absoluta de saber, de saber absoluto, por la que la conciencia sabe que su exposición –la de ella, la de la conciencia– coincide con un punto concreto de la ciencia propiamente dicha del espíritu, y que al hacerlo no sale de la experiencia, sino que entra plenamente en ella. Y ahora, lo que al propio Hegel se le ha revelado en el curso de la escritura, resulta que la ciencia propiamente dicha del espíritu –la filosofía del espíritu, la lógica especulativa que Hegel había intentado desarrollar esos años en Jena– es ella misma histórica: un recuerdo interiorizado y organizado de formas del espíritu y de sus contingencias.

En una palabra: lo que a la conciencia se le abre cuando se iguala con su esencia y aprende a asumir lo extraño que lleva encima, lo que se le abre cuando consigue designar al saber absoluto, es que ella es conciencia histórica. Se le abre la historicidad de ella misma como conciencia. Saber absolutamente es saberse histórico, y eso es tanto saberse finito dentro de un curso de acciones que le sobrepasan a uno como, sobre todo, saber que uno está siempre al final de una historia de otros, para recordarla y hacerse cargo de ella. En cierto modo, esto ya se había visto: Hyppolite, en su afán por distanciarse de Kojève, al tratar de definir las relaciones de la *Fenomenología* con la historia, dejaba claro que la *Fenomenología* no es la historia del mundo, sino, más modestamente, la educación del individuo singular, su proceso de *Bildung*, «por el que toma conciencia de su sustancia asimilando toda la historia anterior del mundo»¹⁹. La autoconciencia del espíritu, entonces, se da como el saber que tienen los individuos de la historia humana, y no un saber externo, sino un saber de que esa historia les constituye como tales individuos en tanto que ellos la interiorizan en su recuerdo, sabiendo que asumirla supone siempre una cierta concepción de la historia, una historia concebida.

[19] Hyppolite, J. (1974), p. 38.

Un corolario algo simplificado de esto consistiría en pensar que una comunidad verdaderamente liberada es la que tiene perfectamente elaborados y asumidos sus recuerdos, tal como han planteado algunas filosofías de la memoria recientes, sobre todo a partir de Walter Benjamin y de la teoría crítica²⁰. También un individuo puede considerarse liberado en tanto que no aparece con su pasado atenazándole como algo extraño. Pero, probablemente, desde el final que hemos visto de la *Fenomenología* hasta eso hay un trecho muy largo, que el moderno Hegel no tendría por qué estar dispuesto a recorrer.

Hay otra perspectiva, sin embargo, que me parece más interesante para la perspectiva histórica que consideramos, y para la propia postura de Hegel. En su caso, no se trataría de salvar el futuro por medio del recuerdo, por medio del «Nunca más», tal como buscan las actuales filosofías de la memoria, donde se recuerda para que no vuelva a ocurrir. No es el caso en Hegel. En una cierta perspectiva, una vez se alcanza el saber absoluto, ya no hay futuro, en tanto que este es contingente. Pero no se trata de eso; sino de que la conciencia que sabe ver que su propia exposición coincide con la propia historia concebida humana, la que ha alcanzado ese punto, la conciencia que se concibe, entonces, como absolutamente histórica, la conciencia que aúna, por tanto, su propia facticidad de ser temporal con la reflexión sobre la propia temporalidad, esa conciencia absoluta de historicidad, esa conciencia sólo puede ser una conciencia agudísima del espíritu de su tiempo, de toda la enorme carga histórica que hay en el espíritu presente: una conciencia del presente pleno. Teniendo en cuenta, además, que el saber absoluto no es el de un espíritu que hubiera recogido e interiorizado en un presente pleno todo el pasado y hubiera terminado entonces con el tiempo; sino, más bien, que en la conciencia que se entiende plenamente a sí porque se sabe coincidir con un presente pleno –la época de Hegel, la modernidad-, y que no deja de ser una conciencia escindida, allí justamente se está señalando (*bezeichnet*) al saber absoluto mismo.

Con lo que el saber absoluto resulta ser, -lo que Hegel no veía todavía con toda claridad en la «Introducción»- un saber del presente y de la historicidad del presente. Por eso, también, es un saber plenamente moderno e ilustrado. La *Fenomenología*, como ha dicho Pinkard [(2000), 204] es un estudio del «verdadero» movimiento del espíritu en la historia, y está escrita contra la afirmación de Jacobi de que la apelación ilustrada a la razón era un error, un acto de *hybris*, que sólo podía terminar en el nihilismo. Es, por eso, una «continuación de la Ilustración». Todavía 170 años después, alguien como Foucault, comentando

[20] Me permito remitir a mi artículo «Con o sin cicatrices. Límites del perdón y la reconciliación», en GÓMEZ RAMOS, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ (2017), pp. . 165-186.

a otro ilustrado, Kant, podía definir el ser moderno como un entregarse plena y conscientemente al presente.²¹ No estaba lejos del saber absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

- DUQUE, F. (1998) *La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998.
- GÓMEZ RAMONS, A. y SÁNCHEZ MUÑOZ, C. (2017), *Confrontando el mal. Ensayos sobre violencia, memoria y democracia*. Madrid: Plaza y Valdés, 2017.
- FOUCAULT, M. (1999) «¿Qué es la Ilustración?», en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 335-353.
- FULDA, H. y HENRICH, D. (1973), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- HAYM, R. (1857) *Hegel und seine Zeit*, Hildelsheim: Olms, 1962.
- HEGEL, G.W.F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada, 2010, ed. bilingüe. Original *Phänomenologie des Geistes* ed. de Bonsieppen y R.Heede, Hamburgo: Meiner Verlag, 1988.
- HYPPOLITE, J. (1946) *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona: Península, 1976.
- PINKARD, T. (1994), *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*. Cambridge: Cambirdge U.P., 1994.
- PINKARD, T. (2000) *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge U.P., 2000.
- SCHILLER, F. (1789). *Was heiszt und zu welchem ende studiert man Universalgeschichte*, Stuttgart, Reklam, 2006. (traducción española en SCHILLER, F. *Escritos de Filosofía de la Historia*, Murcia: ed. de la Universidad de Murcia, 1991).
- VALLS PLANA R. (1971) *Del yo al nosotros. Una lectura de la Fenomenología del espíritu*, Barcelona: PPU, 1994.

[21] «¿Qué es la ilustración?», en FOUCAULT (1999).