

LA NOCIÓN DE LO ABSOLUTO EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL

Manuel Jiménez Redondo
Universitat de València

1. SUSTANCIA Y SUJETO

Una de las tesis más enfáticamente subrayadas por Hegel en el «Prefacio» de la *Fenomenología del espíritu* es que el Absoluto, o lo Absoluto, hay que pensarlo no sólo como sustancia sino también como sujeto. Pero como ese «también» no debe entenderse como «además», sino como un cancelarse lo primero en lo segundo, la frase tan enfáticamente subrayada por Hegel tiene el sentido de que lo Absoluto no hay que pensarlo como sustancia, sino que, partiendo de ésta, hay que pensarlo como sujeto, o mejor: que esa sustancia tiene que acabar siendo pensada como *sujetualidad*. Ahora bien, si por sujeto entendemos una sustancia pensante (y si además prescindimos de los referentes históricos, sobre todo Spinoza, contra los que va dirigida esa tesis), no se entiende muy bien qué es lo que esa tesis quiere decir.

Pues para empezar, en lo que respecta a lo Absoluto, la única respuesta que suele darse a la pregunta de qué es eso de lo Absoluto, aun en medios filosóficos, es que el Absoluto es algo de lo que habla Hegel cuando ya deja de entenderse propiamente de qué está hablando. No se sabe muy bien qué podríamos hacer en filosofía contemporánea, en los medios como los determinados por Derrida, Foucault, o incluso Deleuze, en los medios determinados por la filosofía analítica del lenguaje o por la filosofía de la mente, en los medios determinados por todo lo proveniente de Heidegger, no se ve, digo, qué podríamos hacer con lo del Absoluto. E incluso en el contexto de las repeticiones de la filosofía de Hegel, quienes menos quieren oír hablar del Absoluto son los propios hegelianos, como ocurre en todo el hegelianismo contemporáneo de izquierdas. En el caso de Adorno, por poner un ejemplo, lo Absoluto es casi el punto de perversión de la filosofía, tras el que se escondería un reverso, el de un «Absoluto» velado en negro, que vaya usted a saber en qué consiste. Hegel tendría actualidad por páginas, temas, capítulos, motivos que mirados desde la filosofía actual nos permiten decir: mira qué cosas tan actuales escribía Hegel, pero de modo que el tema de lo Absoluto nada

tendría que ver con nuestra actualidad intelectual, muy consciente de su relatividad y contingencia.

En todo caso no hay tal Absoluto, o no podemos demostrar su existencia. Kant mostró la inanidad de cualquier tipo de prueba de la existencia de Dios, si es que con lo Absoluto queremos decir Dios, aparte de que, si hubiera Absoluto, si Dios existiese, si pudiésemos afirmar su existencia, habría que entenderlo, según Kant, como una sustancia pensante, como un Dios personal. Nosotros, como he empezado diciendo, somos una «cosa que piensa» y en eso consiste nuestro carácter de sujeto, y en el caso de Dios, de existir éste, se trataría de una cosa pensante, de una sustancia pensante pero infinita. Y si sustituimos esta conceptualización de Descartes por la que le opone Heidegger en *Ser y tiempo*, más lejos quedaríamos aún de poder dar sentido a la noción hegeliana de lo Absoluto.

De modo que en esa enfática tesis de Hegel de que lo Absoluto no debe ser pensado sólo como sustancia sino también como sujeto, o de que lo Absoluto tiene que acabar siendo pensado también como sujeto, ni se entiende cómo se introduce la referencia a lo Absoluto, pues si con ello queremos decir Dios, estamos suponiendo que hay Absoluto sin tener ninguna prueba posible de ello, ni entendemos qué quiere decir que el Absoluto no es sólo sustancia, ni entendemos qué quiere decir que el Absoluto es sujeto en oposición a la sustancia o a su consideración como sólo sustancia, pues por sujeto no podemos entender sino sustancia pensante.

2. MEMORIA DE LO ABSOLUTO

Pero esa tesis va ligada en la *Fenomenología del espíritu* a la tesis de que lo Absoluto sólo se da como memoria de lo Absoluto, de que lo Absoluto sólo se da en el contexto de un volver en sí en relación con lo Absoluto. La *Fenomenología del espíritu* sería ese proceso de volver en sí, que empieza por lo inmediato de la certeza sensible (capítulo I) y acaba en el saber absoluto (capítulo VIII).

En realidad, esto no es del todo así. Hegel parece dejar claro que quien convierte la certeza sensible en lo primero es la conciencia ilustrada, anticipada por la sofística y el escepticismo antiguo y moderno, conciencia ilustrada de la que se habla en la segunda sección de capítulo VI. Quien convierte la certeza sensible en lo primero es la conciencia de la *intelección pura*, la conciencia ilustrada que con la Ilustración inglesa y francesa ha acabado poniéndose a la base de todo en la existencia moderna. Y a esta conciencia moderna, tanto en Hume como en Kant, esa esencial referencia inicial a la certeza sensible se le convierte en índice de la radical infinitud del conocimiento, y ésta se interpreta también en el sentido de que la razón teórica no tiene ningún acceso posible a algo así como un Absoluto. Y lo que dice Hegel es que esta conciencia, que se tiene ella a sí misma en pureza, aún no se ha hecho una idea exacta de sí misma. Y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel consiste en mostrarle a esa conciencia lo que ella es; el li-

bro consiste en la conciencia racionalista y empirista, en la conciencia ilustrada, sobre todo en la conciencia kantiana, a la búsqueda de entenderse a sí misma, cosa que en realidad sólo ocurre en el capítulo VIII (de los ocho capítulos que tiene el libro). Por eso el libro empieza con lo que para la conciencia ilustrada es lo primero, ya sea en el sentido de Hume o en el sentido de Kant, y va transitando hasta que la conciencia ilustrada se hace una idea de sí en la que entiende por qué eso que ella pone como primero tenía que convertirse en lo primero. Una conciencia no ilustrada no suele poner la certeza sensible como lo primero. La conciencia ilustrada repara en cómo para ella lo sensible es lo primero y partiendo de eso repara en que, o vuelve en sí en términos de que, se hace una idea de sí y entiende cómo es ella la conciencia para la que necesariamente eso primero se convierte en algo primero. Es más bien la conciencia ilustrada la que hace el recorrido del capítulo I al VIII, pues Hegel es un ilustrado que trata de entenderse. Hegel es en este sentido «la madurez de la conciencia europea» (Zubiri), aparte de ser el «león muerto» al que todos se acercan a dar un puntapié aunque con el temor de que quizá no esté muerto y reaccione con un último zarpazo.

3. MEMORIA Y ENUNCIACIÓN.

ESTRUCTURA DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Este proceso de *recuerdo* tiene para Hegel una estructura lingüística, es algo que sucede en la enunciación, es un «acontecimiento de lenguaje», como suele decirse. Para Hegel tiene la forma de algo que nos sucede al enunciar algo. Decimos que una cosa es de esta o aquella manera, pero entonces reparamos en que, o nos damos cuenta de que, no podemos seguir adelante con el predicado, sino que nos vemos devueltos al sujeto de la frase. Porque lo que ha sucedido es que el predicado nos ha puesto al sujeto a un nivel más hondo, el predicado no solamente expresa algo que convenga al sujeto, sino que es el sujeto mismo puesto a otro nivel; se ha producido una especie de profundización, una *Vertiefung*, por la que el sujeto ha cambiado de significado, y nos obliga a reiniciar otra vez la frase o el discurso a otro nivel, que podemos llamarlo superior porque es más hondo, más fundamental. Y así, lo que pasa en la *Fenomenología del espíritu* es que la conciencia ilustrada empieza suponiendo con el Platón del *Teeteto* que el saber es *aisthesis*, certeza sensible (capítulo I), pero cuando empieza a hablar de ello tiene que volver hacia atrás y corregir esa suposición y suponer que es *percepción* (capítulo II). Y de nuevo, cuando empieza a hablar de ello tiene que volver hacia atrás y decir que la percepción se le convierte en realidad en *enunciado con explicación* (capítulo III). Y otra vez tiene que volver hacia atrás y decir de la mano de Leibniz que eso no es en definitiva sino la estructura de la *subjetividad* (capítulo IV). Pero de nuevo la conciencia ilustrada vuelve hacia atrás, pues resulta que el saber es encontrarse la autoconciencia como teniendo *razón*, como consistiendo en una referencia al todo, como un encontrarse la autoconciencia en todo, como un encontrarse la *razón* en todo, y correlativamente como

un poder ponerse la autoconciencia en todo (capítulo V). Y otra vez vuelve hacia atrás, pues entonces la noción de saber tiene esencialmente que ver con un cobrar conciencia del mundo que la razón se da (capítulo VI). Y de nuevo la conciencia ilustrada tiene que volver hacia atrás y tiene que decir que entonces el saber tiene esencialmente que ver con el *representarse* la razón el ser de lo Absoluto y a sí misma como el ser absoluto, con la religión (capítulo VII). Y de nuevo la razón ilustrada vuelve hacia atrás y se dice que eso no es sino *entenderse* adecuadamente la razón a sí misma en su propia ultimidad, es decir, como ser absoluto (capítulo VIII). Y he ahí el saber en la simplicidad de la inmediata y absoluta coincidencia consigo (otra vez el capítulo I).

Con esto estamos otra vez en el asunto de lo Absoluto, ahora complicado con el asunto del *recuerdo*, en la forma un tanto sorprendente de volver en sí el sujeto de la frase. Pues en los tres primeros capítulos el sujeto de la frase es la relación del saber con su objeto. Pero a partir del capítulo IV el sujeto no tiene otro objeto que el saber mismo, que ha barruntado ser idéntico a su objeto, y Hegel mete ahí ya lo Absoluto (un tanto de contrabando, a juicio de Henrich y Habermas).¹ Y en los capítulos que van del V al VIII, el saber, que no se tiene por objeto sino a sí mismo y que, por tanto, cuando predica algo sólo lo está predicando de sí mismo, se descubre en realidad como Absoluto, se pone como Absoluto, se hace figura de sí como Absoluto y se hace concepto de sí como Absoluto, pero como lo Absoluto que diríase que la conciencia moderna, sin embargo, no puede ser, al menos tal como ella se entiende de entrada a sí misma.

4. FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU Y METAFÍSICA.

LA POSICIÓN DE HEGEL RESPECTO A KANT

Y este recorrido es fascinante y riquísimo en motivos. Pero ya desde el principio, ya desde la misma generación de los discípulos directos de Hegel, se planteó la cuestión de si esta riqueza de motivos no está inserta en una estructura que es un gran disparate, por más que el disparate mismo resulte fascinante y sea un festín de por sí; por ejemplo: la figura que directamente antecede a la aparición del hombre-Dios es la comedia ática, en la que el hombre corriente se pone en el centro como un dios, y se ríe del mundo, de los hombres, de los dioses, del saber y de sí mismo. Es el hombre-Dios tomándose como comedia, divina comedia. Pero de todos modos, hay que preguntarse si esa estructura-disparate, pese a todo lo productiva que resulte, es algo más que un caer por detrás de Kant. Porque por lo menos desde el capítulo V en adelante, si no ya desde la mitad del capítulo IV, la *Fenomenología del espíritu* es un atentado contra todo lo que establece definitivamente Kant en la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la*

1. M. Jiménez Redondo: «Sobre algunos conceptos básicos de la filosofía de Hegel», en G. W. F. Hegel, *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*, trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Valencia, MuVIM, 2007, pp. 120 y ss.

razón pura, es decir, es una especie de querer ignorar la destrucción de la metafísica que Kant realizó en la tercera parte de la *Crítica de la razón pura*. Y entonces la *Fenomenología del espíritu* puede ser un libro todo lo interesante que se quiera, por su riqueza temática, por su capacidad de seguir sugiriendo cosas, pero habría que tener en cuenta que, comparado con las «Críticas» de Kant, ese libro es un disparate cuando lo consideramos en su estructura. La *Fenomenología del espíritu* estaría pagando su riqueza de contenidos al precio de una enteramente rechazable rehabilitación de la metafísica. Y yo creo que es así como se ha tomado por lo general la *Fenomenología del espíritu* y la filosofía de Hegel en los siglos XIX y XX, y así lo vi durante mucho tiempo.

Pues bien, a mí me parece que esta idea de memoria de lo Absoluto y de *Fenomenología del espíritu* como memoria de lo Absoluto no representa ninguna recaída por detrás de Kant, sino que es precisamente ese punto el que presta a la filosofía de Hegel su postkantiana y atravesada actualidad. Voy a tratar de explicar por qué la filosofía de Hegel en general y la *Fenomenología del espíritu* en particular, que es algo así como toda la filosofía de Hegel, deben su desafiante y conflictiva actualidad precisamente a ese elemento.

5. FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU Y METAFÍSICA GRIEGA

Para ver esto hay que tener presente que la primera gran fuente de la que se nutre la *Fenomenología del espíritu* es Platón, es decir, la fuente griega. La *Fenomenología del espíritu* depende de Platón y Aristóteles, pero sobre todo depende de Platón.

Por lo general, cuando oímos el nombre de Platón solemos pensar en un pensamiento sin cambios ni fisuras, aunque es bien sabido que no es así, como se venía viendo desde antiguo; ya Cicerón hablaba de la *inconstantia platonica*. Uno es el Platón socrático. Viene después el Platón, digamos, «platónico», el Platón de los diálogos *Menón*, sobre la ciencia y la anámnesis; *Fedón*, sobre la inmortalidad del alma; *Banquete*, sobre el eros; *Fedro* sobre la retórica, y *República* sobre el Estado. Y después viene un tercer Platón, que Hegel llama el Platón de «los cardos y espinas», el Platón del *Teeteto*, del *Parménides*, de *El Sofista* y de *El Político*, y también del *Filebo* y el *Timeo*. Y vendría después un último Platón que sería el de *Las Leyes*. La *Fenomenología del espíritu* depende del Platón tercero, del Platón de «los cardos y espinas», en palabras de Hegel.

Yo creo que este Platón está presidido por algo que se apunta en el *Fedro*. Allí, hablando de la retórica como arte sofístico por excelencia, se viene a decir que la filosofía es la verdadera retórica en el sentido de la verdadera sofística. Y hay en *El Sofista* un pasaje correspondiente en el que, cuando un participante en el diálogo dice satisfecho que por fin hemos dado alcance al sofista, el Extranjero que lleva el diálogo le replica: no seas ingenuo, tú no sabes bien lo que es un sofista. La filosofía es aquí la verdadera sofística, en el sentido de saber qué es un sofista y saber por qué no se le pue-

de dar caza si no es pasando por delante de él en su propio terreno. Pero aun así tampoco está claro. La esfera de la apariencia, la esfera del no-ser, del ser que parece pero que no lo es en ese su parecer o aparecer, el aparecer cuando es abandonado por el ser y se queda en parecer que ya no es más que apariencia, la conciencia como ámbito de ello y del hacerse representación e imagen de lo que fuere y también de sí misma, es la esfera donde el sofista se mueve como en su propio terreno. Pero es que sin ese no-ser tampoco hay ser.

En todo caso, el desenvolvimiento de estos diálogos platónicos, del *Parménides* y de *El Sofista*, por ejemplo, es tan inverosímil, tiene tanto de juego, que, por ejemplo, al editor de la versión española publicada en la editorial Gredos le sucede que tiene que preguntarse –y es sólo uno de los muchos que se lo preguntan– si eso es algo más que un ejercicio escolar de dialéctica, es decir, pura erística, esto es, puro ejercicio de afinar las armas de una argumentación que se sabe irremediabilmente sofística, disparatada, o sea, puro sofisma. Nos encontramos con razonamientos irritantes del tipo: el ser es lo otro del no-ser, o el ser es el ser-otro que el no-ser; el no-ser es lo otro que el ser, o es el ser-otro que el ser; pero entonces el ser-otro es; por tanto, el ser es el ser-otro que sí mismo; el ser es, por tanto, el no-ser.

O también: el ser es lo otro que el no-ser; así pues, el ser es ser-otro; el no-ser es el ser otro que el ser; así pues, el no-ser es ser otro; pero entonces el ser es ser-otro, y el no ser es ser-otro; por tanto, el ser y el no ser son lo mismo, ser-otro. Pero son lo mismo por una razón muy curiosa, que aparece bastantes veces en la *Fenomenología del espíritu*. El ser-otro es precisamente eso, ser-otro; pero otro de lo otro, y por tanto él mismo. Pues, ¿qué es el mismo, sino lo otro de lo otro? Y además, nada es lo mismo sin que, al cerciorarse o cerciorarnos de la identidad de lo mismo consigo, al cerciorarnos de que $A = A$, tengamos que hay dos *Aes*, es decir, que *A* se ha vuelto otro de sí; nada es, pues, lo mismo sin ser a la vez lo otro de sí, es decir, sin ser el no ser de sí mismo.

Lo que aquí hace Hegel (y es lo menos que puede decirse) parece que no es sino continuos atentados contra la teoría de los tipos lógicos de Bertrand Russell. Pero la teoría de los tipos de Bertrand Russell es una reglamentación del lenguaje para evitar la paradoja, y aquí se cultiva absurdamente la paradoja como lo más íntimo del lenguaje. Y lo que aquí hace Hegel es también un constante convertir en absolutas expresiones relacionales, pero planteando constantemente la cuestión de en qué consiste la esencia de la relación, la cuestión de la unidad y la multiplicidad. Y Russell es también este Platón, pero evitado, pues Russell insiste también en la ultimidad de la relación, o mejor, se queda en la ultimidad de la relación sin preguntarse ya de dónde proviene la relación (véase, por ejemplo, el final del libro de Russell de 1940 *An Inquiry into Meaning and Truth*). El Platón de «los cardos y espinas» es un Platón que, por así decir, no quiere evitarse. Y entonces el lector no puede evitar preguntarse lo que muchas veces se tiene que preguntar cuando lee a Hegel: si Hegel va en serio o simplemente está bromeando con el lector, o si quizá no es todo pura sofística, pues Hegel parece querer decir que

«contradictio est regula veri, non contradictio falsi» (que «la contradicción es la regla de lo verdadero y no la refutación de lo falso»).

Hay razonamientos de Hegel que casi son ampliaciones de argumentos platónicos en el *Parménides*, que rozan y le dan la vuelta a las sentencias del mismo poema de Parménides, y que lo dejan a uno perplejo. Por ejemplo: si todo fuera uno, entonces el uno no sería pensable ni decible: porque si fuera pensable y decible, serían el Uno y el decirlo, es decir, serían dos, no uno. Por tanto, si ha de ser pensable y decible el Uno, el pensamiento del Uno tiene que ser pensamiento del Uno; es decir, el pensamiento que tiene por objeto al Uno tiene que ser un pensamiento que tenga por sujeto al Uno, el pensamiento del Uno tiene que ser el Uno pensándose; no hay pensamiento del ser sin que el ser sea para sí mismo su otro y, por tanto, su propio no-ser, e incluso el pensamiento no sería sino un quedar ahí delante para sí mismo que el ser es su propio no-ser, su propio ser-otro o diferencia consigo. De otro modo: si el Uno es el ser de Parménides, entonces el pensamiento del Uno es lo otro que el ser; pero eso otro que es el pensamiento del ser, es el no-ser del ser mismo, el no-ser en que el ser mismo consiste; pues el Uno, el ser, no pueden ser dos cosas, él y su pensamiento, sino uno y lo mismo, pensamiento de sí mismo, por tanto, el no-ser de sí mismo.

Al sofista no se le puede dar caza porque, habiéndose metido en el terreno del no-ser, del aparecer y del parecer, se ha metido en el terreno de la verdad del ser mismo. La filosofía tiene que consistir en la verdadera sofística, algo así como el recorrer todas las figuras y figuraciones con las que la verdad se media a sí misma y es la verdad que es, y se muestra lo otro siempre otro, «tierra al navío y navío a la costa» como dice Rilke. Para superar al sofista, la filosofía tendría que encontrar un punto arquimédico que, al parecer, habría de ser lo absolutamente otro de todo punto arquimédico.

6. FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU Y TEOLOGÍA JUDEO-CRISTIANA

Pero no basta con tener en cuenta esa fuente, la fuente griega, sobre todo Platón. Con sólo esa fuente no entendemos la *Fenomenología del espíritu*. Para entender que lo Absoluto no es sustancia sino sujeto y para entender que la *Fenomenología del espíritu* quiere ser memoria de lo Absoluto y por qué tiene que querer serlo, hay que tener en cuenta una segunda fuente. Se trata ahora de las raíces judeo-cristianas de la *Fenomenología del espíritu*, aunque esa duplicidad suele olvidarse precisamente por ser una obviedad; es decir, esa raíz es por una parte cristiana, pero por otra parte es judía. Esto es, Hegel depende tanto de la teología cristiana como de la cábala judía, dependientes ambas a su vez, eso sí, de Platón. Hegel leyó muy bien a Jacob Böhme. Böhme no es judío, pero es un puro eco de las doctrinas cabalísticas, de la especulación teológica-metafísica judía. Y en el contexto de Schelling, Hegel tiene presentes las principales fuentes cabalísticas, a las que después también remite Schelling en su escrito sobre la libertad en 1809.

Por supuesto, Hegel conoce muy bien la teología de Lutero; a veces uno se pregunta si Hegel ha querido ser otra cosa que un teólogo luterano; en todo caso, la teología protestante alemana, de Bultmann a Jüngel, e incluso la teología católica alemana en el caso, por ejemplo, de Ratzinger, se ha movido en buena parte en torno a tesis de Hegel. El motivo fundamental de este teólogo cristiano que es Hegel es la auto-borrada de la «abstracción» de Dios, la *autokenosis* de lo Absoluto, el autovaciamiento de lo Absoluto, la idea de que Dios deja su condición de Dios y se hace hombre, de que lo Absoluto se ha hecho autoconciencia, por expresarnos en la terminología de la *Fenomenología del espíritu*, tal como ello se expone en el capítulo II de la «Epístola de los Filipenses» de San Pablo, que en los capítulos IV y VII de la *Fenomenología del espíritu* se convierte para Hegel en central:

Tened los mismos sentimientos que Cristo Jesús. Éste no hizo alarde de su categoría de Dios, antes se anonadó haciéndose semejante a los hombres, y así, actuando como un hombre cualquiera, se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y a una muerte de cruz. Por eso Dios lo levantó sobre todo y le dio el nombre-sobre-todo-nombre, de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo.

Esto por el lado cristiano. Y por el lado de la especulación teológica judía, lo más presente en la *Fenomenología del espíritu* es algo relacionado con la libertad absoluta moderna. Actuar libremente es haber actuado de forma que uno podría también no haber actuado. Por tanto, ser libre es relacionarse con el No de la *posibilidad elegida* que uno podría también no haber elegido. Pero ser libre es relacionarse también con el No de la *posibilidad no elegida* que uno podría haber elegido; y a veces en nuestras vidas se nos convierte en una carga este No de aquello que, habiendo podido elegirlo, no lo elegimos. Ser libre, actuar libremente, es relacionarse tanto con el No de la posibilidad elegida como con el No de la posibilidad no elegida. Ser libre es, pues, relacionarse con el No de toda posibilidad. El No de toda posibilidad es la muerte. Sólo un ser que consiste también en el más-allá de sí mismo, es decir, que consiste en un estar referido a la posibilidad de también no ser, que se es él esa misma posibilidad que inmisericordemente lo individúa, que lo vuelve insustituible en ella (nadie se muere por mí), es libre; es decir, sólo un ente que consiste en trascenderse a sí mismo, en ser el ser-otro de sí mismo, en ser el más-allá de sí mismo, es libre. Este *libre es libre* en el sentido griego de *hekon*, en el sentido latino de *voluntario*. Pero esta estructura de lo voluntario cobra tal peso en la existencia moderna que cambia la estructura de lo que los griegos llamaban *eleuthería* y los latinos *libertas*. En la existencia premoderna, de una u otra manera, la libertad de hacer aquello que yo quiera hacer si no me lo impide la fuerza y el derecho, había sido siempre una institución más al lado de la *servitus*. Pero en la existencia moderna esa *libertas* se convierte en principio, la «libertad de los modernos» (B. Constant) no admite otra limitación que la igual libertad, es decir, la libertad sólo es limitada por

la libertad, y no admite que se ejerza sobre ella otra violencia legítima que la destinada a hacer valer el propio derecho de libertad. Hegel dice (creo que en esto depende de los *Himnos a la noche* de Novalis) que la existencia moderna se caracteriza porque la abstracción que es el «espíritu difunto», el consistir la existencia en el más-allá de su propio no-ser que inmisericordemente la individúa, se vuelve existente, se convierte en elemento estructurador de la existencia. Se convierte en elemento estructurador de la existencia este más-allá de sí misma, que es índice de finitud a la vez que cancela la finitud, y que a la vez que individúa radicalmente a la existencia la deja ante su carácter incondicionado, ante su ya-no-más-allá. Y esta referencia a mi más-allá que me deja irreferencialmente ante mi ultimidad, al cobrar existencia y convertirse en principio del derecho, no puede menos de convertirse en la reclamación de que es a mí a quien corresponde decidir (desde ese sentido último que para mí resulte tener mi vida, según me represente yo esa ultimidad) la configuración que yo haya de dar a mi vida, sin pedir autorización ni permiso a nadie y sin más limitación que reconocer ese mismo derecho a todos los demás (Locke); es decir, la referencia a mi más-allá se convierte en la reclamación de re-ponerse el hombre desde la base de su propio ser libre, de re-ponerse el hombre desde su principio o tal como es o era en su origen, «*iure enim naturali*, pues por derecho natural, *omnes homines, ab initio liberi nascebantur*, todos los hombres nacían libres desde el principio», se dice en el texto de las *Institutiones* de Justiniano. Es como si a la existencia moderna le hubiera desaparecido, hubiera quedado vaciada de, toda sustancia proveniente de los dioses, de la que el hombre fuera sólo un accidente; deja de haber sustancia, o se ve desposeída de su incondicionalidad o centralidad toda sustancia que convirtiese al hombre en accidente de la «cosa misma» resultante de la propia actividad autoconsciente de los agentes, pero de modo que esa «cosa misma» resultante fuese lo divino-sustancia en ellos y ellos los accidentes de eso divino-sustancia que nutre a la actividad de los agentes a la vez que resulta de ella; más o menos de esa forma entendieron los antiguos la *eleuthería*, la *libertas*, compatible, por tanto, con la *servidumbre*. El hombre moderno, en cambio, cuelga por entero él solo del vacío de su más-allá, de la índole incondicionada de su propio ser libre. Es si acaso accidente del vacío de su propio ser libre, es decir, es si acaso accidente de su propia libertad, como dice Hegel tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en los *Principios fundamentales de filosofía del derecho*.

Hay una famosa figura de la cábala de Isaac Luria del siglo XVI en la que se hace referencia al exilio babilónico y a la expulsión de los judíos de España, en la que se juega con la idea del exilio, y se lo mete en la divinidad misma, se lo convierte en un autoexilio de Dios en sí mismo, que abre el vacío de la libertad del hombre, de Adam Kadmon, del hombre original, el hombre primigenio tal como es creado por Dios. Pero Dios lo crea de una forma muy curiosa; es la doctrina del *tsim-tsum* o del encogimiento de la divinidad. En el libro II, capítulo II de la *Puerta del cielo* de Abraham Cohen de Herrera (siglo XVII) se dice:

El *ensof*, el infinito, encogió su inmensa luz que henchía todos los lugares imaginables y posibles, la encogió en sí misma y se encogió a sí mismo casi del centro a la circunferencia (si en el Inmenso puede haber o hay circunferencia y centro) de manera que dejó en su centro un inmenso vacío dispuesto para recibir a Adam Kadmon [es el infinito de la voluntad humana del que habla Descartes en la cuarta de sus *Meditaciones de filosofía primera*] y así creó a Adam Kadmon, el primero y más excelente efecto de todos y que en sí contiene y fuera de sí explica todos los demás, llamado Adam Kadmon u hombre procedente o antiguo (...). Este efecto penetra en el vacío y lugar que resultó del encogimiento de la infinita causa (...). Consta de su lumbre a él comunicada por un canal muy delgado [desde ese reborde del vacío, al que Dios reduce y se encoge], es su limitada inteligencia, y consta también de la forma o del lugar o rastro que procedió o quedó del *tsim-tsum* o del encogimiento primero, que es su voluntad.²

Hasta aquí el elemento judeo-cristiano de Hegel.

7. FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU Y CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Pero yo creo que tampoco este segundo elemento, el elemento judeo-cristiano, es suficiente para entender la *Fenomenología del espíritu*. Para entender a Hegel, aparte de al elemento griego y al elemento cristiano, hay que recurrir a un último elemento que es precisamente la *Crítica de la razón pura* de Kant, entendida como la experiencia que hace consigo misma la conciencia ilustrada, y en todo caso como conteniendo lo que para Hegel es la experiencia fundamental de la conciencia moderna y contemporánea.

Si se entiende bien este punto, queda claro que no hay en la *Fenomenología del espíritu* ningún recaer por detrás de Kant, y se comprende también el interés de Hegel por la idea platónica de que nada es sin ser lo otro de sí mismo y, por tanto, por la idea de que lo Absoluto no es sin ser lo absolutamente otro de sí. Y también se entiende cómo esto va de la mano en la *Fenomenología del espíritu* de la idea de *libertas* convertida en absoluta, que es como si el vacío, el ser-otro o el no-ser de sí misma en que la existencia consiste viniese a quedar en el centro de la existencia moderna, y como si tuviese que ver con que el Inmenso se va, se exilia; en definitiva, como si tuviese algo que ver con lo Absoluto, porque, según Abraham Cohen de Herrera, la libertad está moldeada conforme al vacío que deja lo Absoluto y con ello tendría que ver el carácter incondicionado del derecho de libertad.

Vamos a ver todo esto, vamos a entrar en Kant.

Y nuestro problema es que Kant había demostrado que no tenemos acceso cognitivo a eso Absoluto. Pero yo creo que Hegel toma esta tesis de Kant y la radicaliza en

2. A. Cohen de Herrera: *Puerta del cielo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, pp. 144 y ss.

el sentido de que, para Hegel, lo que Kant demuestra no es que no se pueda demostrar la existencia de Dios, sino que lo que Kant demuestra es lo que «el necio» dijo en su corazón, «que no hay Dios». A mí me parece que para Hegel (así al menos podemos entenderlo desde el capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu*) lo que está en el centro de la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, la experiencia fundamental de la conciencia moderna (pues para Hegel ese libro de Kant es el centro de la cultura moderna), es la experiencia de que «Dios ha muerto», una frase que se atribuye a Nietzsche, pero que está en Lutero y que Hegel la toma de Lutero, y Nietzsche la toma de Hegel. En el contexto de la teología y sobre todo del culto protestante de donde Hegel la toma, la frase «Dios ha muerto» procede en definitiva de la imaginaria religiosa del Viernes Santo, y siempre fue percibida como dura y muchas veces fue corregida; de ello se hace eco Hegel. Ese motivo está también presente en la imaginaria católica del Viernes Santo; así, en Lope de Vega puede leerse (conforme a una muy modesta antología de poesía religiosa española de la colección Clásicos Ebro): «Los ángeles de paz lloran / con tan amargo dolor, / que los cielos y la tierra / conocen que mueren Dios»; y Alberto Lista, en el siglo XVIII, en un poema sobre la Pasión, habla del «último suspiro del Dios fuerte» y de que «moribundo yace el creador»; y si está claro, como diría Azorín, que Lope de Vega no ha leído aún a Nietzsche, está también claro que Lista, como también diría Azorín, está totalmente determinado ya por Nietzsche, pues ese «último suspiro de Dios fuerte» tiene que ver ya abiertamente con la Ilustración. Hegel toma de Lutero esa idea de la muerte de Dios y la desarrolla en el capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu* como elemento básico de la conciencia moderna, es decir, como la experiencia del hundimiento de toda sustancia sostenida y presidida por una representación de lo Absoluto.

Y es esto lo que, según Hegel, se vuelve *concepto* en la *Crítica de la razón pura*. En la «Dialéctica trascendental» Kant empieza señalando que incluso nuestra actividad enunciativa más simple incluye una referencia a la totalidad. Y, simplificando mucho las cosas, esa totalidad es o bien la totalidad de la experiencia externa, o bien de la experiencia interna, o bien una totalidad que resume a ambas y que la razón proyecta *in individuo*, es decir, que la razón convierte en un ente individual que fuese fuente y razón de todo. A la razón se le plantea el problema de demostrar la existencia de ese ente, de Dios, y proyecta tres tipos de argumento. El argumento del orden, que, partiendo del orden del mundo, infiere la existencia de una causa hacedora y ordenadora. Pero ese argumento no se sostiene solo, pues se basa en la suposición de que, si hay un mundo ordenado, ese mundo es un orden de ser contingente que supone un ser necesario. Es una segunda clase de argumento, sobre la que reposa la primera clase. Este segundo argumento o tipo de argumento infiere del ser del mundo, considerado como contingente, la existencia de un ser necesario. Pero este argumento tampoco es autosuficiente. Pues si quiere evitar un regreso al infinito, tiene que suponer que hay algo necesario *por su propio concepto*. Y esto es una tercera clase de argumento, el «argumento ontológico».

El argumento ontológico procede más o menos así: cuando digo «el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse», ¿entiendes lo que digo? Seguramente hay que responder que sí. Pero entonces el argumento sigue: pues entonces también has entendido que ese ser existe. Y si preguntamos cómo es eso, la razón es que si el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse no existe, entonces ese ente no es, en contra de lo supuesto, el ente más grande que el cual nada puede concebirse, pues cabría concebir otro más grande: el que, además de pensado, existiese. Y si decimos que esa existencia es sólo pensada, estamos en las mismas, pues habría otro más grande: el que no tuviese existencia sólo pensada sino también real; y el argumento no para hasta que admitimos lo que el argumento buscaba: la afirmación de un ente necesario por su propio concepto, es decir, que el ente más grande que el cual nada puede concebirse existe *et in intellectu et in re*, en el entendimiento y en la realidad; si negamos que el concepto del ente más grande que el cual nada puede ya concebirse implica su existencia, nos estamos contradiciendo.

Kant desmonta este argumento recurriendo a algo que después formularía con precisión Bertrand Russell en su *Filosofía del atomismo lógico*, y la ulterior rehabilitación que Hegel hace del argumento ontológico no afecta a este desmontaje, sino que precisamente lo supone. El argumento ontológico se basa en la suposición de que cuando nos preguntamos, por ejemplo, si los unicornios existen, lo que nos preguntamos es si los unicornios, aparte de todas las demás propiedades, tienen o no otra más, la de existir. Pero esto es absurdo. Cuando nos preguntamos si los unicornios existen o no, lo que nos estamos preguntando es si entre las cosas que hay en el mundo, hay alguna que responda a lo que llamamos un unicornio, es decir, nos preguntamos si existe un x tal que x es un unicornio. La existencia es un cuantor lógico, no un predicado que añada nada al concepto de unicornio, como supone el argumento ontológico; el concepto de unicornio es el mismo, haya o no haya unicornios. El argumento ontológico se viene, pues, abajo.

Y en un párrafo que creo que es el punto más alto de toda esta argumentación, Kant concluye lo siguiente:

Todo el problema del ideal transcendental se reduce a encontrar o bien un concepto que convenga a la necesidad absoluta [y en esto consistía el «argumento del orden» apoyándose en el «argumento cosmológico»], o bien en encontrar para el concepto de una determinada cosa la absoluta necesidad de esa cosa [y eso hace el «argumento ontológico» con el concepto de aquello más grande que lo cual nada puede ya concebirse]. Si se puede lo uno se puede también lo otro, pues como absolutamente necesario la razón no puede reconocer sino aquello que es necesario por su propio concepto. Pero ambas cosas superan por completo todos los esfuerzos que hagamos, por grandes que sean, para satisfacer a nuestra razón en este punto, pero también todos los intentos de consolarla a causa de esa impotencia. La incondicionada necesidad que necesitamos como portador o sostén último de to-

das las cosas es el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por escalofrío que produzca la sublimidad con que el poeta Haller la describe, no produce una impresión tan de vértigo en el ánimo; pues sólo mide la duración de las cosas, pero no las sostiene. No podemos evitar la idea, pero tampoco podemos soportarla, de que un ser, más grande que el cual no pudiéramos ya concebir ninguno, se dijese a sí mismo: soy de eternidad a eternidad, fuera de mí no hay nada sino lo creado por mi voluntad, pero ¿de dónde vengo yo? Aquí se hunde todo bajo nuestros pies, y tanto aquello más grande que lo cual nada puede ya concebirse como aquello más pequeño que lo cual nada puede ya concebirse flotan sin sostén ante la razón especulativa, a la que no le cuesta lo más mínimo hacer desaparecer tanto lo uno como lo otro [y por supuesto también a ella misma] (KrV, A 612 y ss.).

Y aquí la razón que al principio de la «Analítica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* se puso como base con el *yo pienso* que acompaña a todas mis representaciones o que subyace a todas mis representaciones, se pone como punto de referencia absoluto al que, estando él sobre el vacío, nada le cuesta borrar, tanto lo más grande que pueda concebirse como lo más pequeño que pueda concebirse, e incluso borrarse a sí misma. Pero es claro que en ese borrarse a sí misma se está también presuponiendo a sí misma en ese borrarse, ya sin nada que la sostenga; Hegel toma de Fichte esta idea de autopresuposición necesaria del Yo.

8. CIENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

Y lo que entonces tenemos aquí, precisamente en el punto en que se niega la existencia de todo Absoluto objetivo o la posibilidad de tener acceso cognoscitivo a un Absoluto objetivo, es precisamente lo que Hegel llama *concepto* cobrando existencia como concepto en su carácter absoluto, es decir, lo Absoluto. Para Hegel, el argumento ontológico sólo alcanza lo que quiere precisamente cuando queda negado, es decir, cuando se vuelve patente la *absoluta* otredad de pensamiento y ser; sólo entonces son absolutamente lo mismo pensamiento y ser. Esto es: lo que tenemos aquí, en el punto en que queda negado lo Absoluto, no es sino lo Absoluto. Pues si tratamos de conceptuar, y en esto habría de consistir la *Fenomenología del espíritu*, la experiencia que la conciencia moderna hace aquí de sí misma, tenemos que decir: la conciencia moderna (y no tiene más remedio que hacerlo) se pone aquí como el Absoluto que ella, sin embargo, no es. Esta conciencia es la negación de todo Absoluto-sustancia, de todo aquello más grande que lo cual nada puede concebirse, esta conciencia está más allá de ello, es el no-ser del Absoluto. La conciencia moderna es, pues, casi doblemente el no-ser del Absoluto, en que, sin embargo, lo Absoluto consiste, es decir, que, en ese negar, no tiene más remedio que ponerse como lo incondicionado y último o está siendo lo incondicionado y último, es decir, lo Absoluto.

Podemos también decir: esta conciencia viene de la crítica ilustrada de la religión o es esa crítica. Y entonces, conforme al concepto que aquí se está haciendo de sí misma tras la experiencia que hace de sí en la *Crítica de la razón pura* de Kant, la conciencia moderna consiste en un pensar hasta el final en conceptos griegos los contenidos de la representación judeo-cristiana de la *autokenosis* del Absoluto. Por este lado podemos decir, haciéndonos eco de la *representación religiosa* judía y cristiana, que la conciencia moderna es su propio punto de referencia absoluto, porque el Absoluto se ha hecho conciencia moderna, que la conciencia moderna de otro modo no podría ser.

O mirándolo desde la conciencia ilustrada misma podemos decir: sólo cuando la conciencia ilustrada trae a su no-ser todo Absoluto-sustancia y dice que ningún Absoluto-sustancia es, y se ve así en el lugar de lo Absoluto y siendo lo Absoluto que ella no puede ser, sólo entonces cobran sentido los conceptos más enigmáticos de la metafísica griega, pues sólo entonces la razón se descubre como el no-ser de lo Absoluto en que consiste lo Absoluto. Porque si nada es sin ser lo otro de sí mismo, lo Absoluto no es sin ser lo absolutamente otro de sí. En lo absolutamente otro de sí no ser sino sí mismo, o en lo absolutamente otro de él no ser sino el Absoluto mismo, he aquí el Absoluto siéndose en la absoluta negatividad en que él consiste. Es decir, Hegel destruye el concepto de ser de la metafísica de Aristóteles y, con base en Platón, rehabilita el concepto de vida de Aristóteles que, entendiéndose a sí mismo ese concepto en su carácter absoluto, es el concepto de la existencia moderna. Por eso Heidegger, proviniendo asimismo de *El Sofista* y del cristianismo, en su intento de *destruir* o *deconstruir* la historia de la metafísica, pudo con todos menos con Hegel.

Y ahora se entienden también varias cosas. La primera es por qué dice Hegel en el «Prefacio» que entender la *Fenomenología del espíritu* es entender que lo Absoluto no es sólo sustancia sino también sujeto, en el sentido que hemos dicho. La conciencia moderna da consigo como consistiendo en el no-ser de todo Absoluto-sustancia, y puesta en el lugar de lo Absoluto en cuyo no-ser ella consiste, no siendo así sino lo Absoluto. Es *sich auf sich beziende Negativität*, negatividad no referida ya absolutamente sino a sí misma; en lo absolutamente otro no ser sino sí mismo, que es lo que Hegel está entendiendo por *sujetualidad*.

Y se entiende también que en el centro de la *Fenomenología del espíritu* esté el concepto de libertad absoluta, de la libertad que sólo queda limitada por la libertad, de la «libertad de los modernos» en el sentido de B. Constant. La libertad, hemos dicho, brota de la referencia de la existencia a su propio no-ser, en el que también consiste, y la existencia moderna se descubre a sí misma nada menos que como el no-ser del Absoluto en que consiste el Absoluto; la conciencia moderna es así la conciencia de la libertad absoluta; la conciencia moderna no puede entenderse como accidente de otra sustancia que la que representa su propia libertad. Y también se comprende que la *Fenomenología del espíritu* se entienda como memoria de lo Absoluto, es decir, como el darse alcance a sí mismas la razón ilustrada y la libertad moderna en su carácter in-

condicionado, en el darse ellas alcance como la existencia de lo Absoluto, como el quedar para sí ahí lo Absoluto. Pero ello en la forma de una experiencia enunciativa. Cuando digo que el *yo*, la razón, es el no-ser del Absoluto, el predicado (el no-ser del Absoluto) revierte sobre el sujeto (sobre el *yo*) y tengo: he ahí el *yo* como no-ser del Absoluto en que consiste el Absoluto. Pero entonces sucede también que tanto por el lado del sujeto como por el lado de predicado la enunciación se vacía absolutamente. Y al vaciarse su lenguaje, la conciencia se tiene entonces ahí a sí misma en su propio «afuera» inmediato, en el carácter absoluto de su propia inmediatez, inmediatez que es, por tanto, la conciencia ilustrada quien necesariamente la pone como siendo esa inmediatez lo absolutamente primero. Y a la vez, el hablar tiene que quedar fascinado al dar con lo último de sí; ciertos pasajes de la *Fenomenología del espíritu* son el mejor comentario de Beckett, y Beckett el mejor comentario de algunos pasajes de la *Fenomenología del espíritu* relacionados con la proposición; en la génesis del lenguaje a partir de la memoria que Hegel describe en la *Realphilosophie*, la *mnemosyne*, la memoria, de la que brota el lenguaje, es primero la noche donde relampaguean las imágenes, las cuales devienen después signos, y éstos devienen después palabra, y ésta deviene proposición y lenguaje, hasta que finalmente la noche donde la palabra tiene su origen retorna a la palabra moderna, convirtiendo a esa palabra de nuevo en noche.

Sólo quiero añadir algo más para terminar. Si ustedes me preguntan si yo me creo todo lo que he dicho, mi respuesta tiene que ser que no estoy muy seguro de ello. Pero tampoco he logrado quitármelo de encima desde que a través de la cuestión de la libertad absoluta y de la cuestión de la libertad como referencia de la existencia a su no-ser, retorné a la *Fenomenología del espíritu* y me puse a traducir este libro, pues la mejor manera de llegar hasta el fondo de un libro de este tipo es traducirlo.³ Tengo la impresión de que Hegel hace la trampa de ser él y además todo lo contrario; ésta era la objeción de Kierkegaard que exigía terminantemente a Hegel «o bien lo uno, o bien lo otro». Pero yo le he dado muchas vueltas a mucho pensamiento contemporáneo de corrientes muy distintas (Teoría Crítica, filosofía analítica del lenguaje, todo lo proveniente de Husserl y Heidegger, también mucha filosofía francesa) y me he dado cuenta de una cosa: de que ese pensamiento contemporáneo suele partir de un completo rechazo de Hegel, o por lo menos de un completo rechazo de la noción de Absoluto de Hegel, pero cuando ese pensamiento contemporáneo hace su camino y llega a su punto final que supone muy alejado de Hegel, allí estaba Hegel esperándolo a la vuelta de la esquina, es decir, un poco por delante de ese pensamiento, mostrando que a donde ese pensamiento ha llegado no era sino Hegel.

3. G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Valencia, Pretextos, 2006.