

## EL SABER ABSOLUTO COMO EXPERIENCIA\*

### Absolute Knowledge as Experience

Jorge-Aurelio Díaz\*\*

Universidad Nacional de Colombia (Colombia)

[jadiaza37@gmail.com](mailto:jadiaza37@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0001-8576-0815

## RESUMEN

Se analiza el libro *La experiencia por venir. Hegel el saber absoluto*, de Luis Eduardo Gama. El artículo presenta dos observaciones específicas sobre la interpretación del paso del momento del Espíritu al momento de la Religión, así como la interpretación hegeliana del contenido de la religión cristiana, y señala los elementos positivos de su comprensión del concepto de saber absoluto en la *Fenomenología del Espíritu*.

**Palabras clave:** *G. W. F. Hegel, Fenomenología del Espíritu, saber absoluto, religión.*

## ABSTRACT

The book *The Experience to Come. Hegel and the Absolute Knowledge*, by Luis Eduardo Gama, is analyzed. The article presents two specific observations on his interpretation of the passage from the moment of the Spirit to the moment of Religion, as well as on the Hegelian interpretation of the content of Christian religion. It highlights the positive elements of his understanding of the concept of absolute knowledge in the *Phenomenology of Spirit*.

**Keywords:** *G. W. F. Hegel, Phenomenology of Spirit, absolute knowledge, religion.*

---

\* Una primera versión de este texto, reelaborada en buena parte, fue presentada en el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la filosofía de Hegel, que tuvo lugar en Lima del 19 al 23 de octubre de 2020, con el título de “Religión y saber absoluto”.

\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; Licenciado en Teología por la Escuela Superior de Teología de Frankfurt am Main, Alemania; Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia.

## INTRODUCCIÓN

Con el título de *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*, el profesor Luis Eduardo Gama ha publicado, en la Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, un interesante estudio sobre el sentido del capítulo titulado “Saber absoluto”, con el que Hegel da término a su bien conocida obra la *Fenomenología del Espíritu*. La importancia de este capítulo final no solo se debe a que en él se formula el propósito último de dicha obra, sino a que ofrece con ello la preparación necesaria para que el lector pueda comprender de manera adecuada su sistema de pensamiento que esperaba presentar posteriormente. Propósito que cumplió tanto de manera general y esquemática en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* como en forma desarrollada en lo correspondiente a la primera parte, la *Ciencia de la Lógica*, y en aquella dedicada al ‘Espíritu objetivo’ con el título de *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*.

Gama, sin embargo, nos propone una nueva manera de leer ese capítulo final; es una propuesta que, a primera vista, parece hallarse en contradicción con un principio fundamental del pensamiento hegeliano, ya que busca interpretar dicho saber “como la forma de experiencia que Hegel diseñó para sociedades futuras que ya no pueden creer en verdades de este tipo [*sc.* absolutas]” (contraportada). Porque son bien conocidas las palabras de Hegel en su texto sobre la filosofía del derecho, que parecieran contradecir ese propósito:

Para agregar algo más a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación, y se halla ya lista y terminada. [...] Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer,

sino sólo conocer. El búho de Minerva solo alza su vuelo en el ocaso. (*Fil. Der.*, pp. 62-63; GPhR, XXIV, p. 17)<sup>1</sup>

El interés de Gama, sin embargo, no es presentar a Hegel como una especie de profeta dotado de una supuesta clarividencia capaz de iluminar el futuro, sino mostrar cómo su propósito, al escribir la *Fenomenología*, no se agotaba en ofrecerle a la conciencia natural una ‘escalera’ para elevarse hasta el saber especulativo y poder así acceder al desarrollo del sistema (*cf. Fen. ProI. § 26: Ph. 23*). Al recorrer el camino de las experiencias que lleva a cabo la conciencia humana en su empeño por analizar el saber,<sup>2</sup> y al comprender el encadenamiento que hace de ellas un proceso “científico”, es decir, uno que obedece a una concatenación comprensible, Hegel estaba igualmente dando a conocer cómo, en ese mismo proceso, era el espíritu el que se iba manifestando paulatinamente a la conciencia. En otras palabras, y como bien sabemos, lo que inicialmente fuera concebido como una “ciencia de la experiencia de la conciencia”, vino a convertirse en una “fenomenología del espíritu”.<sup>3</sup> Esto permitía al lector comprender las condiciones para interpretar su presente y, por consiguiente, para confrontar su futuro.

En la Introducción, Hegel formula con claridad el propósito de la obra cuando dice que:

[...] puede considerarse como el camino de la conciencia natural que se abre paso hacia el verdadero saber, o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como estaciones que su naturaleza le ha preestablecido para que se purifique rumbo al espíritu en cuanto que, mediante la plena experiencia

---

1 Se indica la paginación de la traducción al español y la del texto alemán (ver Referencias).

2 Recordemos que la obra comienza diciendo: “El saber que ante todo o de manera inmediata es nuestro objeto...” (*Fen. I, § 1; Ph. 63*).

3 Sobre este cambio de titulación puede leerse a De la Maza (2007).

de sí misma, logre llegar al conocimiento de lo que ella es en sí misma. (*Fen.* Intr. § 5; *Ph.* 55)

Cabe resaltar cómo Hegel se propuso lograr que la conciencia humana alcanzara una “plena conciencia de sí misma”, lo que significaba la culminación del proceso de “giro a la subjetividad” emprendido tanto por René Descartes como por John Locke, que marcó de manera significativa todo el llamado pensamiento moderno. Se anunciaba así que se estaba llegando al final de la Modernidad.

Pues bien, Gama asume como punto de partida este cambio en el título de la obra, que pasó de llamarse *ciencia de la experiencia de la conciencia* a ser presentada como una *fenomenología del espíritu*, y toma pie sobre la primera titulación, es decir, sobre el proceso de las experiencias de la conciencia para centrar su atención en la peculiar relación que se establece entre las dos formas de conciencia que se hallan en juego. Por un lado, la conciencia que hace las experiencias y que avanza en su formación sin comprender el encadenamiento conceptual entre las mismas; y, por el otro, la conciencia del lector, asesorada por Hegel, que opera como un verdadero fenomenólogo capaz de comprender la ilación que se va tejiendo entre una y otra experiencia hasta llegar al saber absoluto. A esta última conciencia corresponden las indicaciones que Hegel hace “para nosotros” (*für uns*), es decir, para Hegel y el lector.

Al tomar como hilo conductor esa diferencia, Gama busca mostrar cómo la diferencia entre ambas conciencias, lejos de haber sido olvidada por Hegel al avanzar en su escritura, como han creído algunos, “continúa vigente hasta el final, determinando todo el recorrido de la conciencia hasta la etapa definitiva del saber absoluto” (Gama, 2020, p.18). Con ello logra dos objetivos simultáneos. Por una parte, corroborar que la obra mantiene una unidad fundamental a todo lo largo de su recorrido, en contra de quienes han defendido, en diversas formas, la tesis presentada en el año de 1934 por Theodor Haering, según la cual la *Fenomenología* carecería de una verdadera unidad, ya que se trataba de un

texto que, durante su elaboración, había sufrido un cambio en su sentido originario (cf. Haering, 1934). Por otra parte, Gama logra exponer y sustentar lo que considera su “propósito central”, a saber, “identificar la estructura experiencial presente en el «Saber absoluto»” (cf. Haering, 1934). Sobre esto último haremos una precisión más adelante.

El libro está conformado por seis capítulos. En el primero se analizan los conceptos clave de espíritu y de experiencia, y se presenta la estructura formal de la *Fenomenología*. Como su propósito es analizar el oscuro y complejo momento final sobre el saber absoluto, Gama salta directamente, en el segundo capítulo, a examinar la última figura del espíritu, la moralidad, fijándose sobre todo en su final, la llamada certeza-moral (*das Gewissen*), como eslabón que conecta al espíritu con la religión. A esta última le dedica dos capítulos, el tercero y el cuarto: uno, para examinarla en tanto que experiencia de la conciencia y otro, para verla con los ojos del fenomenólogo. Lo mismo hace con el Saber absoluto, invirtiendo esta vez su consideración: lo examina primero desde la perspectiva del fenomenólogo y luego desde la conciencia que vive la experiencia. Considero importante señalar que una de las virtudes más destacables del libro es la claridad de su exposición.

#### UNA PRIMERA OBSERVACIÓN

Acerca del tránsito de la moralidad (o del espíritu) a la religión haré una observación puntual, que si bien no atañe al propósito central del libro, al menos no de manera directa, busca precisar un detalle importante en el cuidadoso trabajo de filigrana que nos ofrece Gama, muy acorde con la indicación que hiciera en su momento Hans Georg Gadamer sobre la necesidad de aprender a *deletrare* a Hegel.

El tránsito de la moralidad a la religión lo entiende como el paso:

[...] que va de una comunidad que ha ganado conciencia de la contingencia inherente a su existencia, a una que, sin sucumbir al nihilismo que esto conlleva, congrega a sus individuos alrededor

del propósito de hacer visible una esencia universal que apenas borrosamente se intuye en el medio de la finitud. (Gama, 2020, p. 245)

Considero que no resulta apropiado hablar *en este caso* de dos comunidades, una caracterizada por la certeza-moral y otra por la religión en general, o por la religión cristiana en particular, porque el tránsito del espíritu a la religión se lleva a cabo entre dos momentos y no entre dos figuras de la conciencia. Ahora bien, al comenzar el capítulo sobre la religión, Hegel señala con claridad que los momentos no son realidades sucesivas, sino simultáneas. Estos momentos son conciencia, autoconciencia y razón (en el caso de la conciencia individual), y espíritu, religión y saber absoluto (en el caso de la conciencia colectiva).<sup>4</sup> Podemos considerar esos momentos como niveles o estratos en los que se lleva a cabo una especie de “arqueología de la conciencia”.

Si recordamos que para Hegel la religión es “la autoconciencia del espíritu” (*cf. Fen. VII, § 1; Ph. 363*) y examinamos cómo se presenta el paso del momento de la conciencia al de la autoconciencia en la primera parte de la *Fenomenología*, es decir, en el marco de la conciencia individual, podemos constatar, de manera general, que se trata de pasar del ámbito del conocimiento al ámbito de la voluntad. En efecto, cuando la conciencia, en su última figura como entendimiento, ve cómo se diluye su mundo objetivo en un “juego de fuerzas” y en un “mundo al revés” (*die verkehrte Welt*), se vuelve entonces sobre sí misma en búsqueda de un punto de apoyo firme. Lo que encuentra es, en primer lugar, la vida como sustrato inconsciente,<sup>5</sup> y luego la lucha por el reconocimiento, así

---

<sup>4</sup> Con muy buen sentido, Ramón Valls Plana tituló su estudio sobre la *Fenomenología del Espíritu: Del yo al nosotros*, para marcar con claridad las dos grandes partes que conforman la obra: una primera dedicada a analizar la conciencia individual y otra segunda dedicada a la conciencia colectiva.

<sup>5</sup> Cabe señalar que el momento de la autoconciencia, como caso único en toda la obra, solo consta de dos partes, de modo que aquella que podría ser considerada como la primera parte, a saber, la vida, aparece únicamente como introductoria, y

como las tres figuras del ejercicio de su libertad: el estoicismo que menosprecia la realidad, el escepticismo que busca negarla y la conciencia desventurada que proyecta su esencia en un allende. Todas ellas son claras experiencias de carácter volitivo.

La autoconciencia no es, entonces, una nueva figura de la conciencia posterior a las tres figuras anteriores (certeza sensible, percepción y entendimiento), sino el fundamento o la condición de la conciencia de objeto. Dicho en otras palabras, conocemos objetos gracias a que tenemos conciencia de nosotros mismos como diferentes de dichos objetos, esto es, tenemos conciencia del mundo porque tenemos conciencia de nosotros mismos en cuanto diferentes de dicho mundo.

Si atendemos ahora al paso del espíritu como conciencia a la autoconciencia del espíritu, o sea, del espíritu a la religión, nos encontramos con una formulación cuyo sentido, a primera vista, no resulta nada claro. Dice Hegel:

El sí reconciliador en el que ambos yo desisten de su *estar-ahí* contrapuesto es el *estar-ahí* del yo expandido hasta la duplicidad que en ella se mantiene igual a sí y, en su total exteriorización y contrariedad, tiene la certeza de sí mismo —se trata del Dios que se aparece entre quienes se saben como el puro saber. (*Fen VI*, § 235; *Ph.* p. 362)

Lo que entiendo es que en el perdón —que es el sí que reconcilia la contraposición radical que subyace a la sociedad moderna entre la afirmación unilateral del singular (la conciencia que actúa) y la del universal (el alma bella), podríamos tal vez decir, entre el político u hombre de acción y el intelectual o pensador teórico— se hace presente el verdadero Dios trinitario del cristianismo, desde que este se manifiesta como “el yo expandido hasta la duplicidad que en ella se mantiene igual a sí”. Yo diría, entonces, que Hegel

---

no llega a configurar una “experiencia de la conciencia”, sino solo el fundamento o el presupuesto básico de la autoconciencia.

nos quiere señalar cómo en la sociedad de su momento histórico, con las tensiones que le son propias entre praxis y teoría, se daban las condiciones para comprender el verdadero sentido del Dios trinitario y, por consiguiente, del dogma central de la religión cristiana, a saber, el de Dios (*Deus sive societas*, para glosar a Spinoza) distendido en dos momentos contrapuestos, pero radicalmente unidos entre sí.

De ahí que en el párrafo siguiente señale cómo, en las manifestaciones anteriores de la religión, “no se ha presentado la esencia absoluta *en y para sí* misma, no se ha presentado la autoconciencia del espíritu” (*Fen.* VII, § 2; *Ph.* p. 363). Tenemos así dos maneras de entender el término ‘religión’: una desde la conciencia, como la proyección que esta hace de su propia esencia en un allende inalcanzable (lo suprasensible o lo interior del entendimiento, la desventura de la conciencia, el inframundo del mundo ético, etc.), y otra desde el espíritu, como el hacerse presente de este en el seno de una comunidad dada.

Por consiguiente, si consideramos la religión en este segundo sentido, o sea, como autoconciencia del espíritu, lo que tenemos en ella es la presencia de los ideales más elevados y los motivos más profundos que impulsan a una sociedad en su obrar. En otras palabras, no se trata de una nueva comunidad, sino de comprender ahora el verdadero sentido de la religión como motivadora del obrar comunitario, que, bajo la forma de religiones naturales, ha estado presente incluso en aquellas sociedades que no habían llegado al nivel de la eticidad griega. Por esta razón, Hegel, en el capítulo sobre la Religión, hace un recorrido muy somero por la historia general de las religiones (natural, del arte y manifiesta).

Hecha esta observación, y sin entrar a considerar los detalles de la muy rigurosa exposición del texto hegeliano dedicado a analizar la religión cristiana tanto desde la perspectiva de la experiencia, en el capítulo tercero, como desde la del fenomenólogo, en el capítulo cuarto, considero importante resaltar el excursus (pp. 268-283) en el que Gama ofrece un interesante análisis del

concepto de ‘representación’, fundamental para comprender la superación (*Aufhebung*) de la religión por la filosofía. Esto le permite igualmente precisar el sentido que tiene para Hegel el término ‘recuerdo’ (*Er-innerung*), que, siguiendo su sentido etimológico en alemán, no es simplemente el de retener algo en la mente, de recordarlo, sino el de interiorizar lo que se presenta como algo meramente externo. De modo que se halla así conectado con el proceso del conocer, mediante el cual lo meramente objetivo pasa a convertirse en momento de la conciencia misma. La relación entre el recuerdo y el olvido, que marca todo el proceso de las experiencias de la conciencia, le permitirá a Gama precisar mejor el sentido de esa “experiencia por venir” a la que apunta el libro.

#### UNA SEGUNDA OBSERVACIÓN

Asimismo, creo oportuno formular otra observación, igualmente muy puntual, acerca de la forma como Gama entiende el desarrollo que realiza Hegel del contenido de la religión cristiana. Para ello, recordemos que Hegel despliega en tres pasos dicho contenido, que, como bien sabemos, no es otro que Dios mismo: (1) “en la forma de *la pura sustancia*”; (2) el término-medio es “la conciencia de volverse otro o la representación como tal”; y (3) “el retorno desde la representación y del ser-otro” (*cf. Fen. VII, § 96; Ph. p. 409*). A este propósito, Gama hace notar que:

Teniendo en cuenta este aspecto especulativo de la unidad en la diferencia, muchos comentaristas toman esta descripción del contenido de la revelación como una referencia de Hegel a la doctrina teológica de la Trinidad. Aquí sostenemos, sin embargo, que el contenido descrito no apunta *prima facie* ni a un elemento teológico, ni al concepto filosófico, sino al contenido de la esencia divina tal como se revela a la conciencia que hace la experiencia, en este caso, a los discípulos que acompañaron al Mesías. (Gama, 2020, p. 290)

Ahora bien, si prestamos atención a lo que dice Hegel en el párrafo anterior (*cf. Fen VII, 95; Ph. p. 408*), creo que los comentaristas

a los que alude Gama son quienes tienen la razón, y que se trata, en realidad, de mostrar cómo el dogma de la Trinidad fue un desarrollo necesario del concepto de Dios tal como lo entendió la comunidad cristiana llamada “postpascual”, es decir, posterior a la experiencia de la resurrección de Jesús. Porque el párrafo comienza diciendo que “este contenido hay que considerarlo de tal manera como se halla en su conciencia”, pero no queda claro de qué conciencia se trata. Gama la entiende como la conciencia “de los discípulos que acompañaron al Mesías”, y habla así de una “protoexperiencia cristiana”.

Sin embargo, Hegel señala que se trata “del movimiento que el espíritu lleva a cabo en su comunidad”, y que:

No es traído a la luz porque su rica vida en la comunidad sea, por decirlo así, desenredada y reducida a sus primeros hilos, por ejemplo, a las representaciones de la primera comunidad imperfecta o reducida incluso a lo que dijo el ser humano efectivo. (cf. *Fen* VII, 95; *Ph.* p. 408)

En otras palabras, lo que Hegel señala es que no había que ir a escudriñar la conciencia de esos primeros cristianos; o buscar las llamadas *ipsissima verba Magistri* (las mismísimas palabras del Maestro), sino —entiendo yo— examinar la manera como la comunidad cristiana comprendió el mensaje, comprensión que se halla plasmada en el llamado símbolo niceno-constantinopolitano, que, dicho sea de paso, ha sido aceptado incluso por el luteranismo como normativo, al menos en lo que concierne a la cristología.

Ese credo o símbolo comienza diciendo: Πιστεύω εἰς εἶνα Θεόν Πατέρα, que bien podemos traducir como “creo o pongo mi confianza en un solo Dios padre”, es decir, se trata de una tajante confesión de monoteísmo, unida a la idea de paternidad, que Hegel, como buen conocedor de la teología, comenta así:

El espíritu representado primero como sustancia en el elemento *del puro pensar* es así de manera inmediata la simple *esencia eterna* igual a sí misma, pero que no tiene ese *significado* abstracto de

esencia, sino el significado de espíritu absoluto. Sólo que el espíritu consiste, no en ser significado, no en ser lo interior, sino en ser efectivo. Por eso la esencia simple y eterna sería espíritu sólo de palabra, si se quedara en la representación y en la expresión de la simple esencia eterna. [...] Es por ende *objetiva*; y como la representación capta y expresa como un *acontecer* la *necesidad* del concepto que se acaba de indicar, habría que decir que la esencia eterna se engendra un otro. (*Fen.* VII, § 98; *Ph.* pp. 409-410)

Lo que Hegel estaría mostrándonos con ello es que la formulación de ese credo trinitario, o de ese símbolo de la fe, no fue simplemente una constatación sobre el significado de la verdad revelada en las Escrituras, como creyeron hacerlo los padres conciliares, sino una necesidad intrínseca derivada de haber concebido a Dios como espíritu. Al ser concebido como tal tenía entonces que ser efectivo, objetivo, realizarse, y esto lo expresa la representación por medio de la paternidad. Interpretación que considero confirmada por la manera como Hegel expone los otros dos momentos de este devenir espíritu.

En efecto, el segundo momento, el momento del desasimiento o extrañamiento, se despliega en tres pasos. Uno, en la creación, que el credo formula a continuación como: ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ορατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων (creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible), disposición a la que Hegel se refiere con las siguientes palabras: “De modo que el espíritu únicamente eterno o abstracto se vuelve *otro* o ingresa al estar-ahí, e inmediatamente al *estar-ahí inmediato*. Él *crea* entonces un *mundo*” (*Fen.* VII, § 103; *Ph.* p. 412). Cabe recordar que, para la teología cristiana, la doctrina de la creación implicaba la desacralización del universo: este era entendido como algo otro de Dios, como su creatura. Desasimiento que da un segundo paso con la creación del ser humano y de su caída, ya que este ser humano no es solo otro con respecto a Dios, es decir, una creatura, sino que puede llegar incluso a rebelarse. Viene luego el tercer paso en el desasimiento,

que lo constituye la encarnación del Hijo y su muerte, sobre lo cual el credo se extiende ampliamente.

No paso a considerar el tercer momento, que conlleva el retorno a sí del espíritu; pero sí quiero recalcar la importancia que Hegel le atribuyó a la doctrina de la Trinidad, tan peculiar de la tradición cristiana e inalcanzable para la razón humana, pero que Hegel consideró que podía ser recuperada para una razón dialéctica. Baste recordar, entre otras declaraciones, la expresada por Hegel en su respuesta a August Tholuck sobre el libro de este, titulado *La doctrina especulativa de la Trinidad en el antiguo oriente* (1826). Hegel le espetó:

¿Acaso el profundo conocimiento cristiano del Dios trinitario no merece ninguna otra referencia que aquella que usted le asigna a un proceso histórico por completo extrínseco? En todo su escrito no he podido ni percibir ni encontrar trazo alguno de un sentido auténtico de esta doctrina. Yo soy luterano, y, por la filosofía, fortificado plenamente en el luteranismo. En el caso de una doctrina tan fundamental, yo no me contento con ese tipo extrínseco de explicación histórica. Hay allí un espíritu más elevado que el de una semejante tradición puramente humana. Me resulta molesto verla explicar de la manera como se explica el origen y la difusión de la sericultura, de las cerezas, de la viruela, etc. (citado por Chapelle 1964, I, p. 8, nota 3)

#### **EL “PROPÓSITO CENTRAL” DE GAMA**

Ahora bien, si retornamos a considerar la estructura del libro de Gama, nos encontramos con que sus dos últimos capítulos, el quinto y el sexto, están dedicados a corroborar lo que conocemos como su “propósito central”, a saber, “identificar la estructura experiencial presente en el «Saber absoluto»” (Gama, 2020, p. 18), propósito que, a mi parecer, logra hasta un cierto punto. En efecto, en el capítulo quinto analiza el saber absoluto desde la perspectiva *para nosotros*, es decir, la del fenomenólogo; y en el sexto lo hace desde la perspectiva de la experiencia, esto es, desde la conciencia

que hace la experiencia. Aunque reconoce que la primera perspectiva es dominante hasta el punto de ocultar en buena medida la propia de la conciencia que hace las experiencias.

El autor atribuye este desequilibrio a que se trata de una experiencia que no ha tenido lugar; pero me parece que la razón más importante es otra, pues al haber ascendido la conciencia hasta el saber especulativo por la ‘escalera’ que le ofrece la *Fenomenología*, se halla identificada con la conciencia del filósofo o del fenomenólogo que observaba y comprendía el proceso que se estaba llevando a cabo. De modo que es cierto, tal como lo muestra muy bien Gama, que con el saber absoluto se logran dos propósitos diferentes, a saber: uno, capacitar a la conciencia para comprender el sistema que vendría a continuación, al elevarla hasta el saber especulativo o absoluto, y para comprender en particular la *Lógica*; y el otro, equiparla para afrontar las experiencias que habrán de venir. Pero ambos logros atañen a la misma conciencia, aquella que a través del “camino de la duda y de la desesperación” (*cf. Fen. V, § 6; Ph. p. 56*) ha ascendido hasta la visión especulativa, hacia la cual Hegel había orientado al lector, es decir, hasta la visión *para nosotros*.

Gama nos recuerda cómo en la doble nomenclatura del Índice de la *Fenomenología*, la indicada con números romanos, presenta el saber absoluto como la experiencia conclusiva en el largo camino recorrido; mientras que la segunda, marcada con letras mayúsculas, lo muestra como la cuarta manifestación del espíritu, luego de haberlo hecho en la razón, en el espíritu y en la religión.

Como manifestación del espíritu, el saber absoluto nos ofrece, dice Gama, “la mirada universal sobre el todo del ser que recoge en sí los aspectos categoriales o momentos lógicos previos como el punto de vista universal que encierra y supera las otras perspectivas también universales” (Gama, 2020, p. 357). En pocas palabras, el Saber absoluto capacita a la conciencia para la comprensión de la *Lógica*, ya que, al identificar a la conciencia que hace las experiencias con el fenomenólogo que la observa desde ese “saber

absoluto”, el lector debe comprender que cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo, que es lo que habrá de hacer la lógica que vendrá a continuación de la *Fenomenología*, se irán exponiendo los conceptos o las categorías con las cuales se organiza la realidad misma. En esto precisamente consiste el idealismo, tal como lo concibe Hegel, y que considera propio de toda verdadera filosofía; consiste precisamente en saber que únicamente *por* la conciencia humana, *en* la conciencia humana y *para* la conciencia humana la realidad toda, que no es más que un fenómeno fugaz, temporal y transitorio, puede llegar a mostrar un sentido. No se trata, por supuesto, de que la conciencia humana le *otorgue* sentido a la realidad, sino que le permite mostrarlo.

Elevar la conciencia hasta el Saber absoluto, o comprenderlo como el fundamento último de la conciencia, implica, para Hegel, “superar” la religión, en el sentido de sobrepassarla, de ir más allá de ella para comprender su verdadero sentido conceptual o especulativo. Ahora bien, para elaborar dicho sentido, el texto hegeliano comienza examinando, desde la perspectiva *para nosotros*, el tránsito de la religión al saber absoluto, que, como bien sabemos, significa pasar del espíritu que se sabe, según la representación, al espíritu que se sabe, según el concepto.

Cabe recordar la observación hecha por Karl Löwith con respecto al sentido de dicha ‘superación’: “La empresa de Hegel —dice— puede explicarse de dos maneras: como un ataque a la teología cristiana o como su defensa mediante el lenguaje de la filosofía” (Löwith, 2007, p. 255); y entiendo que Gama se inclina por la primera opción cuando habla de *cómo el cristiano “verá fracasar su pretensión de verdad y dará paso a la experiencia final del saber absoluto”* (Gama, 2020, p. 244). Pero, conviene preguntar: ¿se puede, acaso, hablar de *fracaso* en la pretensión de verdad del cristiano, cuando el contenido de su creencia se considera correcto y solo es inadecuada su forma?

Yo creo que, como en el caso de Spinoza, resulta claro que ambos, tanto el pensador judío como el alemán, descartan toda

idea de trascendencia vertical, de modo que no cabe hablar sino de un “Dios” inmanente; pero ambos consideran que están interpretando de manera adecuada el mensaje de las Escrituras, ya sea en su versión judía o cristiana, y que lo hacen precisamente para rescatar lo que a la luz de la mera razón tiene de verdadero ese mensaje. Lo que no significa, por supuesto, que esa comprensión resulte aceptable para la teología, al despojarla de uno de sus más preciados elementos, a saber, el carácter superracional de sus doctrinas. Un teólogo bien podría decir, frente a esa pretendida “defensa” del cristianismo: “con tales amigos para qué enemigos”.

En todo caso, Gama elabora aquí, como en otros lugares, una exégesis en filigrana, muy ceñida al texto, y hace notar *cómo el fenomenólogo ha realizado hasta ahora la doble tarea de asegurar el encadenamiento de las figuras de la experiencia y de demostrar en ellas la gradual manifestación del espíritu; pero hace falta aún “darle a todo esto la forma del concepto, y con ello conferirles al saber de la conciencia formada y al saber del espíritu sobre sí el estatus de conocimiento científico”* (Gama, 2020, p. 364). En otras palabras, nos recuerda que, al terminar la *Fenomenología*, nos hace falta todavía elaborar el sistema.

En una mirada retrospectiva, Hegel retoma tres figuras de la experiencia, a saber, la razón observante, la pura intelección y la autoconciencia moral, como otros tantos pasos en la superación de la objetividad, o etapas, dice Gama, “en las que la conciencia se iguala con el objeto al concebir a ambos bajo la misma determinación” (Gama, 2020, p. 370). Al ir desapareciendo así toda forma de objetividad, nos hallamos frente a un saber de la comunidad sobre sí misma “como realización de lo universal en el acontecer, como punto concreto del sentido o como la instancia situada y particular desde la cual se hace efectiva en el mundo real la esencia universal” (Gama, 2020, p. 387). Dicho de otra manera, la comunidad humana ha tomado finalmente el lugar que ocupaba Dios en las antiguas religiones, incluido, por supuesto, el cristianismo, donde la doctrina de la encarnación y la muerte de

Dios no tiene otro sentido, para Hegel, que el de formular dicho proceso de radical inmanentismo.

Se entienden así muy bien las palabras del teólogo reformado Karl Barth, cuando señalaba:

La filosofía de Hegel es la filosofía de la *confianza en sí mismo* [...], quien logra entender que tiene que habérselas con un hombre que sin condiciones ni vacilaciones es digno de fe para sí mismo, que puede dudar de todo porque en ningún momento duda de sí mismo, y que sabe de todo precisamente porque sabe sin más de sí mismo —quien logra entender esto, posee al menos la clave del laberinto, aunque no pueda ahorrarse el esfuerzo para orientarse dentro de él. (Barth, 1985, p. 349)

Hay que recalcar, sin embargo, que no se trata de divinizar al ser humano en tanto que singular, sino a la humanidad como un todo, de modo que, así como Baruch Spinoza pudo referirse en su momento al “ser eterno o infinito al que llamamos Dios o Naturaleza” (*Deus sive Natura*) (E4Prd), Hegel bien hubiera podido exclamar: *Deus sive humanitas*. Por ello mismo, no sería correcto decir que Hegel rechaza toda forma de trascendencia, porque si bien es cierto que, como se indicó antes, no reconoce ninguna forma de existencia que irrumpa desde fuera en nuestra realidad contingente y finita, también lo es que el sentido último, que se halla en esa humanidad, implica a su vez que no nos pertenece a ninguno de los individuos que la componemos, sino que cada uno tiene su sentido en los demás, y todos juntos lo tenemos en la humanidad que ha de venir. Como lo hizo notar Jean Hyppolite en su estudio sobre la génesis y estructura del texto hegeliano: “Toda la *Fenomenología* se muestra como un esfuerzo heroico para reducir la «trascendencia vertical» a una «trascendencia horizontal»” (1946, p. 525, nota 1).

Finalmente, para completar el análisis del saber absoluto desde la perspectiva de la experiencia de la conciencia, Gama desarrolla un extenso capítulo final, el sexto, en el que presenta las tesis más originales de su escrito. Se trata de 30 densas páginas, de las que

solo trataré de entresacar los elementos más significativos de su compleja articulación, sin detenerme a examinar dicha articulación en detalle.

Comienza señalando cómo el saber absoluto le otorga al filósofo “la capacidad de mostrar el entramado de las determinaciones conceptuales que en su mutuo condicionamiento organizan y vertebran el sentido de todo lo real” (Gama, 2020, p. 418). Esto es, que lo capacita para elaborar y comprender la *Lógica*; pero igualmente le permite conjugar los resultados a los que se llegó en la certeza-moral y en la religión, para configurar con ello una nueva experiencia. Porque la conciencia que ha llegado al saber absoluto y ha aprendido a pensar especulativamente, tendrá que seguir confrontando nuevas formas de experiencia, sobre las cuales precisamente Hegel hace importantes señalamientos.

Para ello, Gama muestra cómo el fracaso de la conciencia religiosa en su pretensión de conciliar lo universal con lo singular, su comprensión de lo divino con su realización en el mundo, se deriva de su confrontación con el tiempo, que la lleva a proyectar dicha conciliación, bien sea en un pasado lejano, bien sea en un futuro incierto. Pero es el tiempo, a su vez, el eslabón que conecta la perspectiva del fenomenólogo con la propia de la conciencia; porque, para el fenomenólogo, el tiempo es lo que ha debido transcurrir para acceder al concepto en su pureza, mientras que el tiempo ha acompañado a la conciencia como una instancia vacía en la que ocurren sus experiencias. Asimismo, es gracias al tiempo como la esencia universal y abstracta alcanza existencia efectiva, a la vez que la conciencia abandona su estar-ahí abstracto y se forma.

Podemos entonces comprender el sentido de esa “experiencia por venir”, que si bien no puede ser *descrita*, por no haber ocurrido aún, sí puede ser *prescrita*, como nos advierte Gama:

[...] al determinar la configuración que debería adoptar la conciencia, si es que quiere captar el contenido conceptual del tiempo, o lo que es igual, elaborando una figura de la experiencia –un objeto declarado y una forma de acceder a este objeto– que

sea capaz de pasar por encima de las representaciones que falsean el tiempo, para captar su acontecer no como ciego devenir, sino como la efectuación misma del espíritu. (Gama, 2020, p. 444)

Así pues, si es el tiempo, en tanto que estar-ahí del concepto, el objeto declarado de esa nueva experiencia, esta deberá asumirlo, es decir, interiorizarlo, de modo que, nos dice Gama:

[...] puede aún llamarse «Dios», pero no se trata del Dios sólo representado por la imaginación de las distintas religiones, sino uno que actúa y se hace efectivo al modo de una potencia de sentido inscrita en la realidad del tiempo; al modo de una esencia universal realmente presente en los avatares y contingencias de la historia humana. (Gama, 2020, p. 447)

Las treinta últimas páginas del libro están dedicadas a un análisis muy detallado de los tres últimos párrafos del Saber absoluto, del 19 al 21, con el significativo título de “La experiencia del recordar”, y en ellas busca entresacar “los indicios” que determinan las condiciones de esa nueva “experiencia por venir”. Comienza por señalar que será el filósofo el que abandonará su puesto de observación para involucrarse en la experiencia; aunque cabría preguntar si a estas alturas del proceso existe una real diferencia entre el filósofo y la conciencia que ha transitado el largo camino de la experiencia. Tal vez habría que decir que es la conciencia o el lector, identificado ahora con el filósofo, el que, además de acceder a la comprensión del concepto puro, es decir, a la *Lógica*, deberá sin embargo seguir confrontando el devenir indetenible del tiempo y de la historia.

Sin entrar en los detalles de esa nueva forma de experiencia, puedo decir que se trata de confrontar la realidad del tiempo, esto es, la radical temporalidad de todo lo real, para asumir todas las consecuencias que se derivan de una clara y decidida actitud inmanentista que descarta toda clase de trascendencia vertical. Esto implica, a su vez, un arduo ejercicio de continua rememoración en contra de la presencia inevitable del olvido; un saber que penetre la

mera superficie de lo que acontece y en el que, como dice Hegel, el espíritu “abandona su estar-ahí y entrega su figura al recuerdo” (*Fen.* VIII § 21; *Ph.* 433). Dicho con palabras de Gama: se trata de un recordar que descubra “en toda experiencia con el mundo un momento propio de lo absoluto” (Gama, 2020, p. 510).

#### CONSIDERACIONES FINALES

Antes de terminar, dos consideraciones finales. Creo interesante recordar que ya 500 años antes de que Hegel escribiera la *Fenomenología*, la teología cristiana había presentado las nefastas consecuencias que tendría para ella un consistente racionalismo o intelectualismo, como se llamó entonces al racionalismo. Por eso, en la figura de la llamada Escuela Franciscana, la teología cristiana había buscado prevenirse, al trazar límites claros entre la fe y la razón, entre la teología y la filosofía. El representante más preclaro de dicha Escuela, el franciscano Juan Duns Escoto, se apoya también en el símbolo niceno-constantinopolitano, pero esta vez no en su acendrado monoteísmo o en la paternidad divina, como hemos visto que lo hacía Hegel, sino en la calificación de Dios como παντοκράτορ (omnipotente), marcando así una clara diferencia entre el Dios de la revelación y el Dios de la filosofía. Porque el Dios revelado es concebido como absolutamente libre y, por consiguiente, incomprendible para nuestra razón, ya que no se puede encontrar en él ningún indicio de necesidad. De modo que las proposiciones de la teología derivadas de la revelación no tienen entonces el carácter de verdades racionales, es decir, sustentables ya sea por la experiencia sensible o por argumentos, sino que consisten en “persuaciones teológicas”, como las llamó Duns Escoto, cuya procedencia es *ex creditis ad credita* (de lo que se cree a lo que se cree) (Escoto, 2011, *Ordinatio* I, q. única, B, p.12). Con esa clara distinción entre el campo del saber filosófico y el campo de la fe, la teología se precavía del llamado “necesitarismo griego”, es decir, de la absoluta necesidad que caracteriza

al pensamiento racional y que descarta todo concepto de una voluntad absolutamente autónoma.<sup>6</sup>

Por último, Gama termina su libro con una serie de preguntas orientadas a la forma de aprovechar la propuesta hegeliana para interpretar nuestro presente. Si “la experiencia por venir” apuntaba al futuro, resulta claro que pasados ya más de 200 años podemos y debemos preguntarnos por su significado *para nosotros*. “Estas preguntas —sostiene—, surgidas del horizonte abierto por nuestro estudio, no pueden, sin embargo, ser respondidas sin poner en juego nuevos elementos de análisis que ya no podemos introducir aquí” (Gama, 2020, p. 536). Quedamos entonces a la espera de que logre ofrecernos una respuesta con esa misma claridad con la que ha llegado a plantear las preguntas.

#### REFERENCIAS

- Barth, Karl. (1985). *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Chapelle, Albert. (1964). *Hegel et la Religion. I. La Problématique*. Paris: Éditions Universitaires.
- De la Maza, Luis Mariano. (2007). Tiempo e historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Ideas y Valores*, 56(133), abril, pp. 3-22. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1114>
- Escoto, Juan Duns. (2011). *Filosofía y teología, Dios y el hombre*. Trad. Bernardo Apeirribay *et. alii*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gama, Luis Eduardo. (2020). *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Haering, Theodor. (1934). *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*. Verhandlungen des 3. Hegel-Kongresses, Tübingen/Haarlem, S. 118-138.

---

<sup>6</sup> Un excelente estudio sobre el llamado proceso de “helenización”, derivado de la influencia del pensamiento filosófico griego sobre la teología cristiana, puede encontrarse en *Helenização e recriação de sentidos*, de Miguel Spinelli.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2006). *Phänomenologie des Geistes [Ph]*. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont (hrsgs.). Hamburg: Verlag von Felix Meiner. (Trad.: *Fenomenología del Espíritu*. Jorge Aurelio Díaz (trad.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2020).
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich. (1969). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) [Enz]*. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (hrsg.). Frankfurt: Verlag von FelixMeiner. (Trad.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Ramón Valls Plana (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1999).
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich. (1967). *Wissenschaft der Logik I-I [Lg]*. Georg Lasson (hrsg). Hamburg: Verlag von Felix Meiner. (Trad.: *Ciencia de la Lógica*. Augusta y Rodolfo Mondolfo (trads.). Buenos Aires: Solar/Hachtte Editores, 1968).
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich. (1955). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse [GPhR]*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Verlag von Felix Meiner. (Trad.: *Principios de la Filosofía del Derecho*. Juan Luis Vermal (trad.). Barcelona: Editorial Edhasa, 1999).
- Hyppolite, Jean. (1946). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit. I-II*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Löwith, Karl. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz Editores.
- Spinelli, Miguel. (2015). *Helenização e recriação de sentidos. A Filosofia na época da expansão do Cristianismo. Séculos II, III e IV*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul.
- Spinoza, Baruch. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta.
- Valls Plana, Ramón. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU).