

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70.n176.95040>

Gama, Luis Eduardo. *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2020. 557 pp.

El propósito central del libro en cuestión es analizar la figura del saber absoluto en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. El trabajo recoge la multiplicidad de planteamientos que se encuentran al final de esta obra, proponiendo un hilo conductor que los aúne. Se trata de indagar por la presencia y evolución del concepto de experiencia, que resulta decisivo en la etapa final del libro, así como por el fenómeno del tiempo. La investigación está bien escrita, hilvanada y argumentada, y alcanza un nivel de claridad notable, tratándose de una temática tan difícil y de un filósofo tan complejo. La calidad de la escritura es bastante buena, y el autor consigue elaborar un libro ameno y a menudo elocuente, que no deja vacíos ni presenta inconsistencias. Deseo ahora presentar los movimientos generales del estudio.

Un propósito general del trabajo es elaborar la figura del saber absoluto. Cuando llegamos al saber absoluto es como si Hegel se situara por encima de todo el proceso de la *Fenomenología* y preguntara por lo que pasó en la religión y en la certeza moral; en ambos momentos se llegó al concepto, pero hace falta reunir ambas experiencias para determinar el concepto en su totalidad (cf. Gama 357-358). Por eso el estudio reconstruye las

experiencias de la religión y de la certeza moral en los capítulos 2, 3 y 4.

Con la religión se muestra una especie de red general de sentido que abarca todo y por eso el individuo, la historia, la naturaleza, etc., quedan incluidos dentro de ella. La religión es omnicomprendiva, lo explica y determina todo, nuestra relación con la naturaleza, con nosotros mismos, con nuestros cuerpos, con los otros, etc. Pero en el “saber absoluto” el filósofo reconoce que toda visión de una unidad de sentido global alrededor de Dios es externa, y en ese sentido esa totalidad es una forma de objetividad. La conciencia religiosa puede ser buena, piadosa, respetar todos los deberes, pero es la gracia divina la que gobierna el mundo. Por eso la religión es la reconciliación alrededor de un presunto absoluto y en sí de las cosas, pero esa reconciliación no depende de la conciencia, es decir, no es para ella. Al estar dominada por la representación, en la religión se introduce una extrañeza. Hegel dice, entonces, que con la religión llegamos al contenido del espíritu absoluto pero que, al estar ese contenido en la forma de la representación, aún guarda objetividad.

En la religión se logra una reconciliación en Dios que es el en sí último de las cosas, pero esa reconciliación no es lograda por la conciencia misma, pues ella advierte que no la efectúa con su propia acción y comportamiento. En la certeza moral pasa algo distinto, al final de esa dialéctica la conciencia sabe que es su propio actuar y convicción, su praxis activa la que va a traer y hacer efectiva una verdad universal en el mundo; por

eso el estudio describe en el segundo capítulo cuidadosamente lo que sucede en la certeza moral. El problema allí es que ella no sabe cuál es esa verdad; cada vez que dice algo, las otras conciencias la acusan de hipócrita. Se tiene entonces una conciencia convencida de su capacidad de realizar la verdad en el mundo, pero el problema es que no sabe cuál es esa verdad. Sabe de sí misma, reconoce su posibilidad de implantar un sentido en el mundo, pero no hay claridad sobre tal sentido. Gama muestra que al final de la certeza moral lo que reconocemos es que todos somos contingentes, que nadie ve clara esa verdad que nos va a unificar. En la religión es al revés: estamos convencidos de una verdad en sí de las cosas, pero ella no depende de nosotros, sino de una revelación, de un dogma implantado. Entre ambos momentos hay un desequilibrio. En la certeza moral tenemos una reconciliación de la forma de la verdad, del para sí, pero sin claridad sobre el contenido, mientras que en la religión tenemos un Dios, pero ese Dios es externo. Ambas son formas de reconciliación incompletas.

Lo que sucede en el saber absoluto es que se reúnen forma y contenido. ¿Cómo se alcanza esta unidad? Si uno examina el contenido de la religión, quitándole todo el lado de la representación, se queda en la movilidad de la realidad. Con el mito del Dios que se hace hombre en el cristianismo se ve un universal que se individualiza, se particulariza y se escinde, pero que vuelve a lo universal. Este es el contenido de lo absoluto. Pero en el saber absoluto forma y contenido no son elementos separados sino isomórficos. Lo que sea el absoluto, su único contenido es la forma misma, y su forma no es

algo externo, sino que está determinada por el contenido. Absoluto es el nombre para la forma relacional dinámica de la realidad, para su negatividad que es el proceso de diferenciarse y reunirse permanentemente. Nada puede pasar por una verdad sustancial porque se escindiría, escaparía de la estructura relacional. En otra formulación, lo que sea en sí no es nada que se separe de la forma relacional del para sí, y el para sí no es nada aparte del contenido de todo lo que hay.

En este punto, el estudio sostiene que fue el filósofo el que añadió esa reunión del contenido y la forma o del en sí y el para sí, de modo que hasta aquí no se ha hablado de la experiencia de la conciencia natural, que es el otro personaje que articula la obra. Ya este recorrido adelantado por la investigación tiene un gran valor para los estudios en Hegel, pues logra precisar dialécticas más bien desconocidas, difíciles, y traer en un lenguaje claro un texto bastante arduo. Ahora bien, los comentarios sobre el saber absoluto usualmente llegan hasta aquí: un comentarista como Gadamer, por ejemplo, sugiere en la conocida obra *Beiträge zur Deutung der 'Phänomenologie des Geistes'* (1966) que lo esencial de esta sección se dice en los trece primeros párrafos y que lo que sigue confirma lo alcanzado. Pero Gama va más allá, porque está convencido de que Hegel hace más que eso; él quiere sostener que hay una especie de gesto platónico en Hegel: el filósofo que llega hasta el saber absoluto debe hacerlo tangible en las relaciones sociales e históricas concretas. La tesis fuerte allí es decir que Hegel señala al final del capítulo del saber absoluto una forma en que este se hace efectivo, en que se convierte en práctica real, como

algo que determina la vida misma de los individuos, aunque ellos no sepan de la conceptualidad filosófica que se revela en esta sección para el filósofo. En este momento viene un ejercicio distinto, que es volver a la experiencia. El estudio pregunta, entonces, qué significa el saber absoluto cuando no lo vemos ya desde el concepto, esto es, desde el filósofo, sino que lo integramos en prácticas concretas; se trata de indagar por una experiencia real de reconciliación, y eso es lo que el autor denomina la experiencia por-venir. La última parte de la *Fenomenología* proyectaría una experiencia real de unificación, no ya para el momento de Hegel, sino para el porvenir.

El objetivo del estudio de buscar una lectura unitaria de las últimas figuras de la *Fenomenología* se logra ampliamente; la investigación consigue trazar una línea de trabajo que lleva al lector a una visión general de la obra y, en seguida, aterriza en secciones concretas del final convenientemente ligadas entre sí. Se trata de una lectura juiciosa del texto de Hegel, de una apropiación y desarrollo notables de sus planteamientos centrales y de una interpretación cuidadosa de los mismos. Ahora bien, hay dos aspectos importantes que quiere acentuar esta investigación en su conjunto: el concepto de experiencia y el fenómeno del tiempo. Veamos.

El concepto de experiencia es elaborado en el primer capítulo del libro, pero tiene una presencia central en todo el estudio; más aún, constituye la guía conforme a la cual se lee la *Fenomenología*. Este hilo es interesante, porque en esa obra la filosofía de Hegel oscila entre ser un pensamiento sistemático y uno que quiere tener incidencias en la experiencia y una base de apoyo en ella. Pues

bien, la investigación logra mostrar que se puede hacer valer hasta el final de la *Fenomenología* la presencia de los dos personajes con los que se trama la obra: la consciencia natural que hace experiencia y el fenomenólogo que la conceptualiza. Se trata de una lectura novedosa de esta obra, tal vez esbozada de manera aún incipiente por Christophe Bouton (*cf.* 107). La investigación demuestra que las verdades que elabora la consciencia natural desde la figura de la certeza moral hasta el saber absoluto, pasando por la religión, están gobernadas por la misma lógica descrita en la introducción a la obra: la consciencia fija un objeto y, al hacer experiencia, el mundo se le termina revelando de tal manera que la obliga a asumir una nueva postura. Se trata de hacer valer el hecho de que también estas figuras tienen un correlato en la experiencia, abren o recomponen visiones de mundo, de suerte que no son exposiciones filosóficas articuladas en su pura necesidad conceptual, sino que la actividad de la filosofía sigue siendo la de conectar las figuras de la experiencia de la consciencia como el hilo que despliega la razón. En otras palabras, el estudio busca la lógica de la experiencia al interior de la *Fenomenología* y, más exactamente, va a la etapa final de la obra, a la última parte del capítulo “Espíritu”, a la “Religión” y al “Saber absoluto”, para revelar las experiencias que allí tienen lugar. Hasta el final Hegel mantiene la misma perspectiva que describe en la introducción a la obra: la consciencia que está sumida en el proceso es, también, experiencia del concepto, pero no captación filosófica del mismo, es decir, se confronta con el concepto, pero no como lo hace el filósofo, sino metida o imbuida en él en

una actitud práctica. Por eso, para esta lectura, en la figura del saber absoluto la consciencia inmersa en la experiencia no tiene idea del lenguaje conceptual de lo absoluto, pero lo integra en su forma de acceso a la realidad y en sus prácticas. El filósofo, por su parte, reconoce allí el despliegue de un trasfondo racional último.

Defender la presencia de la experiencia en la obra es ya asumir la unidad del texto y, por lo tanto, pronunciarse en el marco de un debate amplio y muy especializado, previamente elaborado por los clásicos comentarios de Pöggeler (cf. 191 ss.) y Bonsiepen (cf. 59-60), a saber, el de la unidad de la obra. Como es sabido, algunos comentaristas afirman que esta obra, vista como *ciencia de la experiencia de la consciencia*, es decir, desde la noción de experiencia, se extiende desde las figuras de la Consciencia hasta las de la Razón, y que para entender esas secciones hay que tener presente la Introducción a la obra. Para esta interpretación, la idea de una *Fenomenología del espíritu*, por su parte, describiría lo que se elabora entre las figuras del Espíritu y el Saber absoluto. Se trataría, en este segundo caso, casi que de un nuevo proyecto, en el cual Hegel, en últimas, estaría perfilando la *Ciencia de la lógica*. Según estos comentarios, para comprender estas secciones con las que cierra la obra, así como su ligazón con la *Lógica* y con el Sistema posterior, sería clave, no ya la Introducción a la obra, sino el Prólogo. Se trataría, en conclusión, de dos proyectos que habitarían en la misma obra, anunciados por los dos títulos con los que fue concebida y por la Introducción y el Prólogo con los que abre. En este sentido, desde Rudolf Haym (1857), en el siglo XIX, y Theodor Haering (1934), en el siglo XX, se ha debatido la

cuestión de si hubo, durante la redacción de la *Fenomenología*, un cambio de proyecto. Al respecto, el dictamen de Theodor Haering es que esta obra “no surgió en Hegel de manera orgánica, y al hilo de un plan cuidadosa y largamente meditado y trazado, ni de su desarrollo precedente, sino como consecuencia de una decisión repentina” (1934 193, traducción propia). Lo que sostiene Gama sobre la noción de experiencia significa, en cambio, que la obra es unitaria. La tesis fuerte del estudio, en este punto, es afirmar que hasta el final de la obra Hegel mantiene la noción de experiencia, y uno de sus grandes logros es el de tomarse el trabajo de constatar e hilar una lectura según esta noción.

Ahora bien, Gama señala que el concepto necesita del tiempo para realizarse, es decir, el concepto se hace efectivo o se despliega como tiempo. Por eso, según Hegel, “el tiempo es el concepto mismo que es allí” (2016 584); lo que llamamos tiempo no es en el fondo si no la procesualidad del concepto. No se trata de que haya tiempo y que dentro de él tenga lugar el concepto, sino que la naturaleza misma del concepto consiste en ser despliegue por el cual se abre el tiempo. El tiempo no es más que el concepto en su despliegue o, en otras palabras, su realidad es ser despliegue del concepto. Hegel dice, por eso, que el tiempo es el nombre para el concepto en su existencia. La figura del saber absoluto no es solo el concepto visto por el filósofo en su estado puro, sino la salida del concepto de su inmanencia pura, su exteriorización, que tiene lugar como tiempo e historia. La última parte del estudio se esfuerza por mostrar que para Hegel la historia, vista a gran escala, es el desarrollo del

concepto. El saber absoluto no se queda, entonces, al nivel especulativo de las relaciones puras del concepto, sino que inserta esas determinaciones racionales en la realidad, y lo hace a la manera de tiempo e historia; por eso al final importa ver al concepto determinando la historia concreta y la realidad efectiva.

En consecuencia, es posible diseñar una experiencia humana para la cual el tiempo deje de ser mero acontecer fortuito y se convierta en una constatación del develamiento del concepto. Hegel dice que el saber del concepto se despliega en la historia como una función del recuerdo (*Er-innerung*). Detengámonos un poco en esta noción de *Er-innerung* (“recordar” o “ir hacia adentro”), que resulta central para la investigación. Con ella se revela la compleja concepción del recuerdo que tiene Hegel. No es simplemente el recuerdo de traer algo a la memoria, sino uno que se debe entender como *Er-innerung*, es decir, interiorizar. Este es el recuerdo que está presente en la experiencia del tiempo, pues significa llevar hacia adentro algo que parece exterior. Gama sostiene que esta es la tarea que le queda al filósofo: recordar en el sentido de interiorizar. Al ver, por ejemplo, la historia, la filosofía no se queda en la superficie o en la inmediatez de los cambios, azares, accidentes y giros aleatorios, sino que es capaz de reconducir eso presuntamente exterior a la dimensión interior del concepto.

Solo así el saber absoluto deja de ser saber abstracto del concepto para convertirse en saber experiencial de este. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo poner en práctica un recuerdo tal que haga efectiva y visible en toda la amplitud de lo real la acción plena del concepto? Se trata, nos ha dicho Hegel, de ver en la diferencia la unidad,

y en lo libre y contingente, la necesidad; es decir, no de eliminar la diversidad y lo contingente, sino de poder identificar en medio de ellos las trazas del concepto único y necesario. (Gama 505)

No se trata de quedarse en la existencia inmediata, abandonados al ser allí, sino de recoger toda la disgregación histórica y verla en un mismo proceso de reconciliación del espíritu. Hasta el saber absoluto, es Hegel quien recuerda la experiencia pasada, quien interioriza en el concepto lo vivido en la historia hasta sus días.

Al final de la obra, Hegel aclara lo que él mismo ha hecho: tomar el gran conjunto de la experiencia humana y conducirlo a su estructura racional, o al interior del concepto que siempre ha estado ahí. En los últimos párrafos del saber absoluto solo se describiría entonces la actividad filosófica, la misma que ha realizado Hegel: tomar la experiencia humana que puede ser caótica si uno suma pueblos, instituciones, formas políticas, costumbres, religiones, expresiones del arte, sociedades de las formas más diversas posibles, y reconducir lo exterior, caótico y en apariencia abigarrado, a un proceso racional de despliegue de sentido que es lo que se denomina concepto. Esta es una forma de recordar, de llevar al interior de un despliegue de sentido lo que parece externo. Lo que hace el filósofo es entonces recordar, con lo cual puede ver el tiempo aparentemente externo como un despliegue del concepto. Según Gama, esto sería lo que completa la experiencia del saber absoluto; allí se capta el tiempo desde el prisma del concepto que está al interior del él y que lo está determinando.

Lo que viene en seguida es la misma experiencia del filósofo, pero ahora volcada hacia lo que viene. Interesa ver

cómo en la realidad se hace efectivo el concepto, qué grado de conceptualidad alcanza un fenómeno, una sociedad, una institución. En efecto, el título de la investigación, *La experiencia por-venir*, señala que al final de la *Fenomenología* Hegel describe la experiencia filosófica hacia adelante. Se trata de anudar el recuerdo para que en nuestra experiencia histórica no arranquemos de cero, sino que se revelen las enseñanzas ya ganadas. El final de la obra, piensa Gama, es decir a los filósofos del futuro que deben seguir haciendo lo que ya Hegel hizo, ver el concepto que surge o se retrae en un fenómeno. Para Hegel es claro que la historia no se detiene, que van a aparecer nuevos fenómenos, acontecimientos, etc., y que la función de la filosofía seguirá siendo captar lo que hay en ello de concepto; si se trata de fenómenos que significan un despliegue de la razón o de productos puramente azarosos que no dicen nada, de retrocesos a órdenes inferiores a los alcanzados, etc. Por eso el filósofo es una especie de memoria, señala las experiencias para que una época no vaya a retrocesos con respecto a formas ya superadas del espíritu, sino a un aumento de complejidad sobre el significado conceptual ganado. Esa es la tarea que le queda al filósofo para el porvenir: tratar de digerir el curso de la historia. La filosofía no está desorientada en la realidad histórica, ni se puede dejar vencer por la contingencia, por lo azaroso, sino que es capaz de ver los ejes racionales de la realidad y de precisar permanentemente el mapa de la razón.

En lo que respecta a la profundidad de estos análisis, la valoración es positiva. Casi todo el estudio constituye un diálogo

minucioso con las figuras finales de la *Fenomenología del espíritu*, y un análisis en detalle de las complejas problemáticas que allí aparecen. Sería deseable, eso sí, que al lector se le hubiera ofrecido una mirada más amplia de la procedencia de algunos de los conceptos allí tratados por Hegel, pues con ello se habría dado una perspectiva panorámica de la evolución del pensar de este filósofo. En efecto, el texto deja una línea de trabajo que las investigaciones futuras deberían explorar. Como sabemos, la *Fenomenología del espíritu* se puede leer como un texto que sintetiza planteamientos en buena medida dispersos del periodo de Jena; en mi opinión, con este estudio se abre la posibilidad de profundizar en algunas tesis y detenerse largamente en pasajes relevantes presentes en la filosofía del Hegel de Jena. Pienso, por ejemplo, en la discusión de Hegel y Schelling sobre el fenómeno del tiempo, en la evolución del concepto de representación tan importante para comprender la religión en Hegel, en el desarrollo de la noción de lo absoluto que en los escritos tempranos se ve desde la religión mientras que en los escritos críticos de Jena se determina filosóficamente, en el desarrollo del concepto de historia en Hegel, siempre de la mano de una apropiación de la revolución francesa, etc. Nuevas investigaciones deben volver sobre los ejes articuladores de la *Fenomenología del espíritu* y su relación con la evolución del camino del pensar de Hegel en Jena.

Bibliografía

- Bonsiepen, W. "Phänomenologie des Geistes." *Hegel*. Hg. Otto Pöggeler. Freiburg: Verlag Karl Alber, 1977. 59-74.

- Bouton, C. "Die helle Nacht des Nichts. Zeit und Negativität bei Hegel und Heidegger." *Hegel-Studien* 45 (2010): 103-121.
- Gadamer, H-G. hg. *Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes"*. (*Hegel-Studien. Beihefte* 3). Bonn: Bouvier, 1966.
- Haering, T. *Verhandlungen des dritten Hegelkongress in Rom*. Tübingen: Haarlem, 1934.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke III. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Pöggeler, O. "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes." *Materialien zur Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Editorial, 1973. 329-390.

FERNANDO FORERO
 Universidad Nacional
 de Colombia - Bogotá - Colombia
jofforeropi@unal.edu.co