



**biblioteca abierta**

colección general **filosofía**



**La experiencia por venir**  
**Hegel y el saber absoluto**



# **La experiencia por venir**

## **Hegel y el saber absoluto**

**Luis Eduardo Gama**



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

2020

Gama Barbosa, Luis Eduardo, 1969-

La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto / Luis Eduardo Gama. —

Primera edición. — Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía, ©2020.

558 páginas . — (Biblioteca abierta. Filosofía ; 489).

Incluye referencias bibliográficas e índice de materias

ISBN 978-958-794-108-1 (rústica). — ISBN 978-958-794-109-8 (e-book)

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 — Fenomenología del espíritu — Crítica e interpretación 2. Lo absoluto 3. Experiencia religiosa 4. Pensamiento filosófico 5. Fenomenología 6. Filosofía alemana I. Título II. Serie

CDD-23 193 / 2020

### **La experiencia por venir**

**Hegel y el saber absoluto**

**Biblioteca Abierta**

**Colección General, serie filosofía**

**© Universidad Nacional de Colombia,**

**Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,**

**Departamento de Filosofía, 2020**

**Primera edición, 2020**

ISBN impreso: 978-958-794-108-1

ISBN digital: 978-958-794-109-8

**© Autor, 2020**

**Luis Eduardo Gama**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Comité editorial**

Luz Amparo Fajardo Uribe, Decana

Nohra León Rodríguez, Vicedecana Académica

Jhon Williams Montoya, Vicedecano de Investigación y Extensión

Gerardo Ardila, Director del Centro de Estudios Sociales -CES-

Jorge Aurelio Díaz, Director de la revista *Ideas y Valores*, representante de las revistas académicas

Rodolfo Suárez Ortega, Representante de las Unidades Académicas Básicas

**Diseño original de la Colección Biblioteca Abierta**

Camilo Umaña

**Preparación editorial**

Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas

Rubén Darío Flórez, Director

Laura Morales, Coordinadora editorial

Juan Carlos Villamil Navarro, maquetación y coordinación gráfica

Edwin Algarra Suárez, Corrección de estilo

editorial\_fch@unal.edu.co

www.humanas.unal.edu.co

Bogotá, 2020

Impreso en Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

# Contenido

Introducción	9
<b>Capítulo 1. El lugar de la experiencia en la <i>Fenomenología del espíritu</i></b>	<b>23</b>
La noción de <i>Geist</i>	37
La noción de <i>experiencia</i>	55
La estructura formal de la <i>Fenomenología</i>	74
<b>Capítulo 2. <i>La certeza moral</i> y el reconocimiento de la finitud</b>	<b>89</b>
Los ideales de la <i>certeza moral</i> : convicción, acción y reconocimiento	94
La experiencia de la <i>certeza moral</i> : confesión, perdón y reconciliación	116
El nuevo objeto: la comunidad en busca de orientación	162
<b>Capítulo 3. Las huellas de lo divino o la religión como experiencia</b>	<b>171</b>
De la comunidad desorientada a la comunidad religiosa	180
La configuración de lo universal en la contingencia: la <i>Religión del arte</i>	205
El devenir dialéctico del cristianismo	230
<b>Capítulo 4. La <i>Religión revelada</i> o la verdad del cristianismo</b>	<b>243</b>
El doble lugar de la <i>Religión revelada</i> en la <i>Fenomenología</i>	243
La configuración de la <i>Religión revelada</i> : la representación de Dios	258
La experiencia del cristianismo I: las microdialécticas de su desarrollo interno	284
La experiencia del cristianismo II: el tiempo irrebasable	315
<b>Capítulo 5. El saber absoluto como saber del concepto</b>	<b>355</b>
La superación de la forma de la objetividad	361
La unificación del filósofo: la reunión y la fijación del concepto	388

<b>Capítulo 6. El saber absoluto o la experiencia por venir</b> .....	<b>417</b>
El objeto de la experiencia absoluta .....	<b>425</b>
La historia efectiva del espíritu o el brotar del tiempo como concepto .....	<b>448</b>
El saber del objeto en la experiencia absoluta: el recuerdo .....	<b>466</b>
La experiencia del recordar .....	<b>505</b>
Bibliografía .....	<b>537</b>
Índice de materias .....	<b>553</b>

## Introducción

SUELEN COMENZAR LOS COMENTARIOS a la *Fenomenología del espíritu* esgrimiendo la necesidad de volver sobre una obra capital del pensamiento occidental, cuya dificultad no le resta fascinación y cuyos planteamientos, aun los más osados y controvertidos, siguen estando presentes en discusiones de los más diversos campos del saber y del actuar humano. La *Fenomenología* y la filosofía de Hegel en general, se dice entonces, son de una permanente actualidad y su futuro queda asegurado en tanto en ellas se tocan cuestiones esenciales de la realidad y la existencia humana, que nunca se resolverán por completo. Aquí no podemos menos que reconocer la verdad de estos lugares comunes, pero sí queremos señalar que, con el impulso que ha ganado la recepción de Hegel en los últimos años, se han vuelto cada vez más inútiles. Hubo un tiempo, no muy lejano, en que volver sobre la filosofía de Hegel era considerado un gesto contrario al talante filosófico dominante por entonces, en una época que descreía de los grandes metarrelatos y de las construcciones sistemáticas omniabarcantes; un síntoma de historicismo o academicismo que casi por mera rutina se detenía en Hegel como uno de los nodos constitutivos de la historia de la filosofía, pero del cual poco podía ganarse para responder a las exigencias y retos a los que el pensamiento se enfrentaba en ese momento. Las primeras generaciones de la filosofía analítica y

los primeros impulsos de la posmodernidad tuvieron en común esta mirada de soslayo a Hegel, como un pensador quizás inquietante, pero que difícilmente se avenía con sus proyectos filosóficos: donde era necesario el análisis que divide y escruta la realidad en ámbitos y campos fenoménicos bien definidos y cerrados en sí mismos, Hegel ofrecía una ambiciosa pero cuestionable mirada holística al conjunto del ser de lo real; donde se imponía reivindicar formas de conocimiento y de acción basadas en la imaginación, la invención o la creatividad artística, Hegel ofrecía la versión más acabada de una racionalidad todopoderosa que integraba todo en un rígido sistema de verdades absolutas que poco espacio dejaban para la fantasía y lo novedoso. En nuestro entorno latinoamericano, este ambiente poco propicio para la recepción de Hegel se enturbiaba aún más con las circunstancias políticas de aquellos años sesenta y setenta, donde dominaba, en buena parte del mundo académico, un marxismo que veía en Hegel al típico pensador del Estado burgués. Si por aquella época en los planes de estudio de muchos departamentos de filosofía y ciencias sociales se consagraban uno o dos cursos sobre Hegel, era, en muchos casos, con el único propósito de preparar a los estudiantes para entender luego correctamente a Marx.

Pero esta constelación de la recepción de Hegel ha cambiado considerablemente, incluso en nuestro medio, donde las nuevas tendencias académicas siempre llegan con algún rezago. Sin lugar a duda, la nueva actualidad de la filosofía de Hegel fue desarrollándose, en primera instancia, en el ámbito de la filosofía práctica, por ejemplo, en el debate entre universalismo y comunitarismo, donde el planteamiento hegeliano de una constitución social de la autoconciencia se constituyó en una referencia obligada; pero también en las discusiones en torno a la cuestión del reconocimiento (Charles Taylor, Axel Honneth) y, no en último término, en la noción de la *Sittlichkeit*, que fue vista como una alternativa a las éticas utilitaristas y a las kantianas. No obstante, este primer desarrollo en el renacimiento de Hegel fue ampliado luego a temáticas más propias de la filosofía teórica. En efecto, en este ámbito, los trabajos de John McDowell y Robert Brandom llamaron la atención acerca de la pertinencia de planteamientos hegelianos en debates actuales, como la crítica al dualismo esquema-contenido y, con ello,

al modelo representacionalista del conocimiento, pero también a la concepción naturalista del espíritu y su intento por reducir la normatividad humana a un terreno aprehensible y determinable por medio de las ciencias naturales<sup>1</sup>. Por lo demás, buena parte de esta renovada atención a Hegel toma como referencia su *Fenomenología del espíritu*, y esto no solo con la intención de desprenderse de las pretensiones más sistemáticas de su filosofía, sino también de encontrar en esta obra una atención especial a las experiencias concretas de los seres humanos y a formas de vida históricas reales, con sus múltiples modos de acceso al mundo, más allá de la estrechez a la que el modelo epistemológico clásico del conocimiento confina a la conciencia.

Dada esta amplia presencia de Hegel en múltiples debates filosóficos del momento, hoy resultan innecesarias las observaciones que buscan resaltar su importancia y justificar el estudio juicioso de sus doctrinas. Felizmente, los tiempos en los que era necesario defender su legado y en los que solo con muchas precisiones uno se podía proclamar hegeliano en algún sentido han quedado atrás. Sin embargo, pese a esta aclimatación de Hegel en los diferentes paisajes y latitudes de la filosofía contemporánea, subsisten en su pensamiento zonas negras y enclaves de resistencia que no se dejan asimilar con facilidad con las herramientas conceptuales del pensamiento actual y que, por ello, tampoco se dejan introducir sin fricciones en los debates del momento. Existe, en ese sentido, un núcleo metafísico duro en el corazón de su filosofía, un ámbito irreductible de verdades que él llama “científicas o absolutas”, el cual, para una mentalidad como la nuestra, enseñada a descreer en conocimientos presuntamente definitivos y desconfiada de toda universalidad autoproclamada, debe parecer muestra de un dogmatismo pasado de moda o de una autocomprensión científica de la filosofía que hoy resulta insoportable.

La nueva recepción de Hegel ha desarrollado diferentes estrategias para combinar el interés creciente por su pensamiento con estos atavismos que parecen comprometerlo con posturas absolutistas propias

---

1 Para este panorama rápido sobre la actualidad de Hegel, me he apoyado en la introducción al texto *Hegels Erbe* (La herencia de Hegel), editado por C. Halbig *et al.* Véase la bibliografía.

de una metafísica dogmática que, a más tardar, el criticismo kantiano ya habría superado. La más elemental consiste en ignorar llanamente aquellos lugares de su pensamiento sospechosos de introducir este tipo de verdades infundadamente incondicionales, escogiendo de manera selectiva aquellos planteamientos que pueden ponerse a tono con el talante filosófico de las discusiones actuales (cf. Schnädelbach). El resultado es un Hegel que tiene mucho que decirnos en tal o cual campo de fenómenos (la concepción social de la autoconciencia, el problema del reconocimiento y la crítica al naturalismo, entre otros), pero del que se silencian sus tesis más difíciles (la muerte del arte, el fin de la historia o la concepción absoluta del Estado) y se callan las pretensiones sistemáticas y científicas de su pensamiento en general. Otra estrategia quiere reconocer una metafísica hegeliana, pero entonces se busca hacer de esta un desarrollo y radicalización del proyecto crítico trascendental kantiano, ampliado quizás al terreno de lo social y de lo histórico (cf. Pippin, *Hegel's Idealism*), con lo que se desactiva o suaviza toda la fuerza de la crítica de Hegel a Kant, y se le retira a su pensamiento buena parte de su originalidad. Finalmente, existen esfuerzos interpretativos por hacer de Hegel un pensador posmetafísico, es decir, intentos por leer sus planteamientos más “duros” no como recaídas por detrás del criticismo de Kant ni como prolongaciones de este proyecto, sino como genuinas vías de superación de la metafísica tradicional. En este sentido, se hace de Hegel un pensador de la diferencia, o se ponen en primer plano nociones y elementos teóricos que se dejan ubicar con facilidad como previos a o por fuera del ámbito de las presunciones metafísicas; así, por ejemplo, por detrás de la idea, el espíritu o el saber “absolutos” hegelianos, se quiere hacer valer la cuestión de la negatividad, no como lógica interna del sistema, sino como una potencia pura no sustancial, anterior al concepto o al espíritu y, por supuesto, a todo régimen de oposiciones (sujeto/objeto, conciencia/mundo, etc.) propio de la metafísica<sup>2</sup>.

---

2 Me parece que los comentarios de Nancy, Agamben, Malabou y Žižek pueden ir en esta dirección, aunque, obviamente, existen diferencias significativas entre ellos. Véase la bibliografía.

A mi modo de ver, todos estos intentos por resolver la espinosa cuestión de la metafísica de Hegel resultan insatisfactorios. No se puede sin más acallar posturas centrales de su pensamiento solo porque resultan incómodas para nuestra sensibilidad filosófica contemporánea; por lo demás, la estrategia de tomar las “partes” pero no el “todo” se puede volver fácilmente contra ella misma, por la simple razón de que una “parte” desvinculada de su “todo” ya ha perdido su fuerza y su potencial de sentido más rico y profundo. Por ejemplo, reducir el “perdón” y la “confesión” (temas de la *Fenomenología* que trataremos en el capítulo 2) a asuntos meramente éticos, para poder conferirles un estatus de interlocución en problemáticas actuales de la filosofía social solo tiene un rendimiento limitado; al amputarles sus conexiones con una ontología del concepto y una metafísica del *Geist*, estas nociones adelgazan su campo semántico y pierden intuiciones de provecho, incluso para las temáticas propias de la filosofía social. Por otra parte, reubicar a Hegel en línea con el proyecto crítico kantiano es desconocer, a mi modo de ver, uno de los aspectos más interesantes de su filosofía, como el de la superación de la perspectiva de la conciencia subjetiva y del punto de vista de la reflexión, además de desvalorizar la muy original postura de Hegel frente al mundo ilustrado. Por supuesto, siempre es posible encontrar un hilo conductor que ligue a la filosofía crítica con la del espíritu, la reflexión con la especulación, y que haga de la crítica a la Ilustración otra forma de ilustración; pero en todo ese esfuerzo al final se deben mencionar tantas salvedades y reconocer tantas modificaciones introducidas por Hegel que uno se pregunta entonces si no es más legítimo reconocer de entrada que el horizonte de sentido abierto por su pensamiento gravita en realidad en una constelación de significaciones diferentes a las de Kant y el proyecto moderno.

Por último, tengo que admitir cierta simpatía por los intentos de leer algunos planteamientos centrales de Hegel en clave posmetafísica, y esto no de forma arbitraria, sino al modo de una reorientación efectuada desde dentro, que identifica por detrás del sistema de la razón absoluta un ámbito previo, más originario, donde la identidad dialéctica se rompe en la diferencia de lo múltiple y el absoluto se abre, más allá de las permutaciones permitidas por el concepto, hacia reali-

zaciones insospechadas. No obstante, muchas de estas propuestas me parecen demasiado riesgosas, no solo por desconocer especificidades de la filosofía hegeliana ligadas a su contexto histórico y su mundo filosófico e intelectual, sino por vincular, a la vez, al proyecto hegeliano con agendas de sentido que no le resultan propias. Se perfila así a un Hegel muy a tono con las preocupaciones de nuestra situación histórica y cultural, pero entonces uno tiene la impresión de que ya no se trata de Hegel mismo, sino de uno demasiado funcional y adaptado a la deconstrucción, la filosofía de la diferencia y a otras formas de pensamiento posmetafísico.

Las consideraciones anteriores nos sirven de marco para presentar los lineamientos generales de nuestro propio estudio: su objeto, perspectiva de análisis y propósito último. En cuanto a lo primero, el objeto, lo que nos proponemos en este texto es realizar una interpretación global del “Saber absoluto”, es decir, del último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, en donde Hegel presenta lo que, por un lado, es la forma más elevada en que se manifiesta en lo concreto esa racionalidad universal que él llama *espíritu*, pero que, por el otro, encarna la etapa más elevada de la conciencia en su camino de formación; o, lo que es igual, el saber más profundo que es posible para la experiencia humana, es decir, el saber de los referentes conceptuales últimos que articulan el mundo racionalmente en su totalidad. Tendremos oportunidad de examinar de cerca el contenido de estos planteamientos. De lo dicho, sin embargo, ya resulta más bien evidente que ese saber absoluto representa, sin lugar a duda, uno de esos elementos que hacen parte de lo que arriba he llamado el “núcleo metafísico duro” del pensamiento de Hegel, o sea, una de esas nociones o ideas sobre las que fácilmente se tiende la sospecha de reeditar esquemas explicativos o constructos teóricos propios de la metafísica tradicional. En efecto, la noción de saber absoluto parece cobijar dos aspectos esencialmente metafísicos: de una parte, la idea misma de *absoluto*, es decir, de una verdad o principio que es fundamento incondicionado del todo, sustancia o esencia de lo real, y, por otra parte, la propuesta o programa que llevaría a la conciencia humana, finita y limitada, a un conocimiento de esta verdad infinita.

¿Pero es realmente el saber absoluto un saber humano de lo Absoluto? ¿Se trata en verdad de un saber metafísico sobre una esencia atemporal infinita? El capítulo de la *Fenomenología* consagrado a esta temática central debería resolver estas inquietudes. Se trata, sin embargo, de un capítulo cuya extensión apenas sobrepasa una docena de cuartillas, articuladas en tan solo veintiún párrafos. Es, pues, una de las secciones más breves de la obra, pero también una de las más difíciles y complejas, no solo por las dificultades inherentes a un pasaje donde debería culminarse el doble proceso que se despliega en la exposición del texto (la manifestación del espíritu y la experiencia de la conciencia), sino además por otros factores, como la vacilación de Hegel en este instante en torno al propósito mismo de la *Fenomenología*, o incluso por circunstancias extrafilosóficas, como la premura del autor y su estado de ánimo desasosegado al momento de escribir estas páginas finales. Todo esto guarda buenas dosis de especulación y hasta de visos de un mito fundador, como el que dice que Hegel redactó los últimos capítulos de su obra en tan solo una noche. Pero lo que sí es real es que las pocas y enrevesadas páginas de este capítulo, por las razones que sea, no dan indicios claros ni proporcionan mayores referencias indiscutibles a partir de las cuales sea posible develar el significado del saber absoluto. Lo que haya entendido Hegel por este saber no es algo que se deje aprehender simplemente desde una lectura juiciosa de estas páginas, y las innumerables exégesis e interpretaciones que han surgido casi desde la publicación de la *Fenomenología*, en buena medida, solo han contribuido a hacer más confuso el panorama, o al menos han avanzado muy poco en la formulación de apuestas de sentido que llegaran a alcanzar una aceptación más o menos amplia.

Además, el enigma del saber absoluto no se mitiga si se examinan en la obra de Hegel los antecedentes de esta temática, pero tampoco al considerar las consecuencias que ella habría tenido en la obra posterior a 1807. En efecto, la idea de un saber absoluto ya está en ciernes en los años juveniles de Jena, pero entonces solo como resonancia de una temática que era usual en la filosofía del momento y no con las particularidades y especificidades con las que se presenta en la *Fenomenología*, que, sin duda, es la obra con la que Hegel se presenta al mundo como un pensador profundamente original, desligado,

por ejemplo, de su cercanía anterior con un autor como Schelling. Por otra parte, tampoco sirve de mucho volver la mirada a los textos posteriores a la *Fenomenología*. En ellos, la idea misma de un saber absoluto no vuelve a presentarse de manera central, y si bien el epíteto de “absoluto” aparece entonces en nociones como la de “idea absoluta” en la *Ciencia de la lógica* o la de “espíritu absoluto” en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en ambos casos se trata de planteamientos que hacen parte integral del sistema de las ciencias filosóficas al que Hegel encamina todo su esfuerzo intelectual después de 1807 y no de un elemento profundamente ligado a la experiencia humana concreta, como ocurre con el saber conclusivo de la *Fenomenología*, que debía representar, precisamente, la coronación de esta experiencia, entre otras cosas. Superando sus antecedentes y desligado de las temáticas posteriores que ocuparían a Hegel, el saber absoluto de la *Fenomenología* parece una suerte de isla en el pensamiento de este autor, una problemática casi autónoma que solo parece reposar en sí misma y cuya interpretación pareciera depender tan solo, o al menos en primera instancia, de la correcta comprensión del proyecto peculiar que lo enmarca, esto es, del sentido y propósito de la *Fenomenología del espíritu*. El misterio del saber absoluto se confunde, entonces, con el misterio de la obra de la que este es cierre y conclusión. Asimismo, la *Fenomenología* resulta, en efecto, un libro peculiarísimo dentro de la obra global de Hegel. Según los primeros propósitos de su autor, ella debía constituir la “primera parte” del sistema o una especie de introducción pedagógica a este, pero ese carácter propedéutico ya no se vuelve a afirmar luego, sin que, por otra parte, Hegel haya renegado jamás del proyecto. De igual manera, Hegel jamás renegó del saber absoluto, pero, a la vez, nunca desarrolló el tema más allá del estado en que quedó formulado en 1807.

Estas circunstancias nos sirven para precisar ahora el enfoque de análisis que hemos escogido para nuestro estudio. Quiero llamarlo una “perspectiva hermenéutica” y entiendo esto en un doble sentido. Se trata, primero, de una interpretación *hermenéutica* del saber absoluto en el sentido más amplio del término, a saber, de una exégesis rigurosa del texto del “Saber absoluto”, o sea, del último capítulo de la *Fenomenología*. El principio clave que guía una labor tal fue ya formulado

por la hermenéutica filológica del siglo XIX. Se trata de la circularidad entre el todo y la parte, y afirma que una parte de un texto solo se comprende a la luz del todo de sentido de este, que, a su vez, solo se va iluminando desde las partes singulares. En el caso que nos ocupa, esto significa que el saber absoluto solo puede ser comprendido si se tiene en cuenta el propósito general que anima a la *Fenomenología*, pero que, a la vez, ese propósito solo se muestra cabalmente desde la altura que se alcanza en el saber absoluto. Este principio general parece tan obvio que uno podría pensar que su aplicación resulta casi espontánea. Sin embargo, para el caso que nos concierne, nada resulta más alejado de la realidad. En efecto, la oscuridad de este capítulo final resulta tan impenetrable que pocos esfuerzos serios se han hecho por vincular estas páginas con el sentido global de la *Fenomenología*.

Esto se puede comprobar desde la cuestión de la experiencia. Esta, como es conocido, representa, sin lugar a duda, el hilo conductor más visible de todo el proceso que se describe en el texto. Aquí se recorre, en una serie de etapas distintas, la paulatina manifestación del espíritu a la conciencia humana, de manera que esas etapas son también estaciones en el camino de formación de la conciencia o, lo que es igual, diferentes configuraciones de esta. Todo el despliegue del espíritu converge, entonces, con el proceso de la experiencia, cuya estructura dialéctica describe Hegel en la introducción de la obra y cuya “ciencia” —es decir, la elevación de la experiencia al punto de vista científico— es elaborada de forma paralela por el fenomenólogo que observa la experiencia, esto es, por Hegel y por nosotros, los lectores que lo acompañamos.

En el primer capítulo de nuestro estudio, nos ocuparemos de describir la naturaleza dialéctica de la experiencia en la *Fenomenología* y de la lógica “negativa” que la impulsa. Por lo pronto, solo queríamos señalar que, pese a la centralidad de esta noción, pese al propósito declarado por Hegel en la introducción de su texto de articular la totalidad del proceso que allí se describe con el hilo de la experiencia y pese a haber denominado todo el proyecto con el título de “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, pese a todo ello, digo, son pocos los comentarios que se apoyan en esta noción como clave de lectura del texto. Por supuesto que hay razones objetivas para ello. En primer

lugar, está la propia oscuridad del escrito, pues si bien es cierto que en los primeros movimientos de la conciencia que se describen Hegel se esfuerza por identificar explícitamente la estructura de la experiencia que allí tiene lugar, resulta también innegable que este propósito se abandona más bien pronto, de manera que las últimas estaciones de la manifestación del espíritu a la conciencia se exponen en un lenguaje tan especulativo y conceptual que ya no es posible develar allí el proceso experiencial anunciado. Pues bien, el caso es que, ante esa dificultad, pocos comentaristas se esfuerzan por perseguir el hilo perdido de la experiencia, asumiendo, entonces, que este ha pasado a un segundo plano, opacado por el desarrollo conceptual que Hegel quiere resaltar en todo esto, con el propósito, quizás, de hacer el tránsito de la vida concreta de la conciencia al sistema filosófico. En contra de esta perspectiva de análisis, que asume de manera muy rápida que, en algún sentido, Hegel olvidó su propósito explícito en la introducción de la *Fenomenología* y abandonó la cuestión de la experiencia, nosotros queremos defender en este estudio que esta temática continúa vigente hasta el final, determinando todo el recorrido de la conciencia hasta la etapa definitiva del saber absoluto. Si para muchos comentaristas, entonces, en este saber resulta irreconocible la dialéctica de la experiencia; si para muchos, incluso, este saber absoluto es un puro saber especulativo, sin incidencia alguna en las vivencias reales de los individuos y los pueblos concretos, nosotros insistiremos, por el contrario, en identificar en él, esto es, en el medio del movimiento más abstracto y la descripción más marcadamente conceptual de todo el texto, la presencia efectiva de una forma de experiencia. Identificar la estructura experiencial presente en el “Saber absoluto”, o sea, determinar la experiencia del saber absoluto, resulta ser, entonces, el propósito central de nuestro estudio. En esto reside, en primera instancia, su carácter hermenéutico: aquí presuponemos un nexo orgánico y circular del texto de la *Fenomenología* entre el todo y sus partes, entre su propósito global (anunciado en la introducción) y sus capítulos constitutivos; asumimos, entonces, que Hegel no olvidó su objetivo de leer toda la manifestación del espíritu en convergencia con un camino de la experiencia, sino que se mantuvo fiel a él hasta el final. Suponer en

el autor consistencia y coherencia en su propósito es, pues, el lema hermenéutico básico que rige nuestro enfoque.

Hay, sin embargo, un segundo sentido en el cual nuestra investigación se asume como hermenéutica. Se trata de un significado más específico de este término que tomamos prestado de la filosofía de Hans-Georg Gadamer. Para este, la interpretación de un texto, de un autor o, en general, de cualquier unidad de sentido que nos confronte, es genuinamente hermenéutica si ella tiene lugar como una “fusión de horizontes”, es decir, no como un proyectar el sentido que nos es familiar sobre aquello extraño que interpretamos, pero tampoco como una entrega al sentido que desde allí surja y que se nos impone, entonces, sin consideración de nuestra propia verdad. Comprender a Hegel, por ejemplo, no puede querer decir proyectar sobre la oscuridad de sus textos nuestros propios intereses y pretensiones de sentido, de modo que se cancele su especificidad y se haga de él un contemporáneo más sujeto a nuestras propias preocupaciones; pero tampoco significa comprender a Hegel solo desde el interior de su propio horizonte cultural e histórico, como si sus planteamientos solo tuvieran sentido en su propio mundo y contexto, y en completa desconexión con nuestro presente. Frente a estas dos alternativas, la “fusión de horizontes” señala que un verdadero comprender tiene lugar si, en lugar de imponer el horizonte propio sobre el del otro, o viceversa, se crea una especie de horizonte más elevado en el que se reúnan esos dos, esto es, una perspectiva más general desde donde se ve el ámbito de validez de los horizontes particulares, pero también sus limitaciones, de modo que se genera una posición de sentido nueva que no es simple reproducción de la verdad del otro, ni mera imposición de la verdad propia, sino una productiva conjunción de las dos.

Cuando decimos que nuestra investigación es hermenéutica por buscar una “fusión de horizontes” con la filosofía de Hegel, o más específicamente con el saber absoluto de la *Fenomenología*, nuestra pretensión no es hacer decir a Hegel lo que quisiéramos que dijera de acuerdo con nuestra sensibilidad y mentalidad filosóficas, nuestros intereses y nuestras preocupaciones del mundo actual. Me parece que una interpretación de este tipo es la que realizan en buena medida los representantes de lo que llamé antes una “lectura posmetafísica”

de Hegel. Pero, por otro lado, tampoco se trata de mantener a Hegel encerrado en el horizonte de preocupaciones más cercano de su época y su propio mundo espiritual, como si el sentido de sus planteamientos solo tuviera validez en ese suelo primigenio. Considero que, en buena medida, esta forma de interpretación es la dominante en aquellos comentarios que dan sentido a su pensamiento solo en continuidad con la situación filosófica e intelectual de la época: como recaída por detrás del criticismo kantiano o como prolongación de este. Frente a estas alternativas, la fusión de horizontes que buscamos quiere leer el saber absoluto hegeliano, por una parte, como una propuesta teórica que brota de un mundo cultural e histórico específico, cuyos lineamientos de sentido, presupuestos y referencias de verdad, prejuicios y expectativas no pueden ser ignorados sin más; por la otra, como un planteamiento que trasciende ese limitado horizonte, se eleva a una esfera de significación más universal y, desde allí, puede interpelarnos aún en nuestro propio presente. Hegel no es una figura de museo, pero tampoco un contemporáneo más: es un genuino pensador que, desde su propia situación, elevó una propuesta de sentido que todavía nos sigue cuestionando y que aún nos puede ayudar a iluminar nuestro lugar en el mundo y a orientar nuestro actuar en él. Por eso, nos proponemos leer el saber absoluto como una experiencia; pero, más allá de eso, se trata de verlo como una experiencia que puede ser fundamentalmente nuestra experiencia, la de un nosotros situado doscientos años después de que este proyecto viera la luz, en un presente que era por entonces el porvenir de Hegel.

En suma, el propósito de este estudio es realizar una interpretación del “Saber absoluto” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que revele este saber como una genuina forma de experiencia, esto es, según la estructura dialéctica de la experiencia que Hegel describe en la introducción de esta obra, pero, sobre todo, como una experiencia que puede hacerse nuestra y que puede orientarnos en la situación de nuestro propio presente, con sus tensiones, contradicciones e inquietudes fundamentales. Interpretar el saber absoluto hegeliano haciendo valer su carácter de experiencia y poniendo a resonar este planteamiento con nuestra propia situación es el doble propósito que anima a este estudio.

Medido desde este doble objetivo, el resultado deberá parecer al lector algo desigual. En efecto, considero haber cumplido a cabalidad el primer propósito, pero haber dejado enunciada solo al final una posible vía para lograr el cumplimiento del segundo. La ya considerable extensión del texto me convenció de detener a esta altura el análisis y dejar para una investigación futura lo que restaba. En otras palabras, creo haber demostrado aquí que el saber absoluto es para Hegel la experiencia povenir, pero me resta aún considerar qué formas concretas de realización y qué tareas específicas impone esa experiencia a nuestro propio tiempo.

En ese orden de ideas, el análisis que aquí presento se articula en seis capítulos. El primero se ocupa de exponer ciertas generalidades de la filosofía de Hegel, ubica allí el lugar de la *Fenomenología del espíritu*, considera la estructura interna de esta obra y destaca el lugar central que en ella ocupa la cuestión de la experiencia. Los otros cinco capítulos pueden considerarse ya una interpretación del “Saber absoluto”, pero en tanto esta figura se entiende como una superación de las dos experiencias anteriores —a saber, la experiencia de la *certeza moral* [*Gewissen*] y la experiencia de la religión— me vi obligado a retroceder hasta estos pasajes claves. Por ello, el capítulo 2 se consagra a describir la configuración y la experiencia de la certeza moral, y los capítulos 3 y 4 hacen lo propio con la figura (o figuras) de la conciencia religiosa. Los capítulos 5 y 6, por último, realizan, con todo lo obtenido, una exégesis minuciosa del capítulo del “Saber absoluto” de la *Fenomenología* y esbozan al final de qué manera podría comprenderse la actualidad de dicha experiencia.

Lo fundamental de este estudio se realizó durante el año sabático que me concedieron el Departamento de Filosofía y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia en 2016. Los principales resultados de este análisis fueron discutidos y comentados en el curso sobre la *Fenomenología del espíritu* que dicté en el primer semestre de 2017 y en el seminario sobre el mismo tema que ofrecí para los estudiantes de posgrado en el primer semestre de 2018. También he podido exponer partes de esta investigación en el interior del Grupo de Investigación en Hermenéutica de la Universidad Nacional y en otros espacios académicos, en particular, en aquellos que

## Introducción

ha hecho posible la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (Filored). A todos mis estudiantes de la Universidad Nacional, a mi colega y maestro, el profesor Jorge Aurelio Díaz, y al profesor Thomas Sören Hoffmann, director de Filored, les estoy profundamente agradecido por los comentarios y el apoyo en este proceso. Finalmente, quiero expresar mi gratitud a mi esposa, Claire, por su comprensión y aliento durante todo el tiempo que dediqué a este trabajo, y a mis hijos, Simón y Chloé, por haberles robado con esta labor horas enteras en las que podríamos haber jugado juntos.

## **CAPÍTULO 1**

### **El lugar de la experiencia en la *Fenomenología del espíritu***

CUENTA LA LEYENDA QUE Hegel escribió las últimas páginas de la *Fenomenología del espíritu* en la noche del 12 al 13 de octubre de 1806, mientras se escuchaban a lo lejos los cañones de Napoleón, que pondrían fin al Imperio romano germánico en la batalla de Jena. No sería descabellado imaginar que Hegel advirtió la extraordinaria coincidencia que allí tenía lugar, pues el libro, cuyo propósito último era ayudar a hacer efectiva una nueva verdad, y con ello un nuevo mundo espiritual, veía la luz exactamente el mismo día en que un acontecimiento puntual encauzaba la historia europea hacia un porvenir inédito, a saber, la realización de los ideales ilustrados que animaron la revolución. Este conacimiento de un producto puro del pensamiento y de una época nueva de la cultura no debía, sin embargo, resultar del todo sorprendente para el filósofo, quien vio acaso en esta simultaneidad la confirmación de uno de los planteamientos capitales de toda su doctrina: la tesis de la influencia recíproca y la mutua condicionalidad que vincula el ámbito de lo especulativo con el acontecer real, el concepto con la experiencia histórica, el puro pensar filosófico con el ser de la existencia efectiva. Pero la serie de convergencias y encuentros que determinan el contexto en que surge la *Fenomenología* no termina aquí. No se trata tan solo de que en octubre