

LO ABSOLUTO DEL SABER ABSOLUTO

Jorge Aurelio Díaz

RESUMEN

El artículo analiza la figura del 'saber absoluto' con la que culminan las experiencias de la conciencia en la Fenomenología del Espíritu, tanto en su aspecto epistemológico y cartesiano de saber fundamental, como en su sentido religioso de conocimiento de lo absoluto. Con ello pretende Hegel dar inicio al pensar especulativo en el que sujeto y objeto de identifican, y 'superar' (*aufheben*) la religión en la filosofía, en el triple sentido de suprimirla, elevarla y conservarla. Se examinan algunas de las principales objeciones contra ambos propósitos.

PALABRAS CLAVE

Hegel, saber absoluto, especulación, religión.

ABSTRACT

This paper addresses 'Absolute knowing', the process whereby the experiences of consciousness reach their highest point, as Hegel discusses in the *Phenomenology of Spirit*. The objective is to analyze this concept both in its epistemological and Cartesian perspective, that is, as fundamental knowledge and in its religious meaning, that is, as knowledge of the absolute. With these two perspectives Hegel seeks to open the path towards speculative thinking where subject and object find their final identity and towards the 'sublating' (*aufheben*) of Religion into Philosophy in the threefold sense of suppressing, elevating and preserving it. This paper also deals with some of the main objections to the above mentioned twofold perspective in *Phenomenology*.

KEY WORDS

Hegel, absolute knowing, speculative thinking, religion.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: mayo 13 de 2009

Fecha de aceptación: mayo 15 de 2009

Jorge Aurelio Díaz*

El propósito de este escrito es relativamente sencillo: busca examinar el sentido que le otorga Hegel a su fórmula de ‘saber absoluto’, con la cual titula el capítulo final de la *Fenomenología del Espíritu*, analizándola desde una doble perspectiva. Por una parte, como respuesta a la búsqueda, suscitada por Descartes, de un saber que se halle exento de toda posible duda: ‘saber absoluto’, en este sentido, vendría a significar un saber que se fundamenta a sí mismo, un saber que no necesita de una ulterior justificación. Absoluto tiene entonces un sentido claramente etimológico: se trata de un saber que no depende a su vez de otro saber, que se halla *suelto* (*ab-solutum*), es decir, que, a la vez que constituye el fundamento de todo otro saber, él mismo es, en alguna forma, su propio fundamento.

Pero, por otra parte, ‘saber absoluto’ tiene también un sentido religioso, ya que el capítulo desempeña la función de síntesis dialéctica de los dos capítulos anteriores, titulados respectivamente como ‘espíritu’ y como ‘religión’. El primero, el espíritu, dicho en términos muy generales, corresponde al proceso de culturización (*Bildung*) de Europa a partir del mundo griego, y el segundo, al desarrollo de la religión como la autoconciencia propia de cada cultura, como la forma en que cada cultura plasma sus más elevados ideales. En esta perspectiva, el ‘saber absoluto’ corresponde a la puerta de entrada a la filosofía, o al sistema filosófico, que debería desarrollarse luego de la *Fenomenología*, y al cual ésta servía de

* Universidad Nacional de Colombia. jadiaz9@cable.net.co

introducción. En este saber la religión es ‘superada’, en el sentido hegeliano de la palabra, es decir, suprimida, a la vez que elevada y conservada. En otras palabras, en ese saber la religión llega a su culminación, al elevarse por encima de sí misma, y hallar, en esa nueva forma, su verdadera realización, el sentido pleno de su esencia. Esa ‘superación’ lleva a cabo, según la dinámica del movimiento dialéctico, la síntesis entre ‘espíritu’ y ‘religión’, es decir, que la trascendencia que caracteriza a lo religioso se integra con la inmanencia propia de lo cultural. Veremos en qué sentido se lleva a cabo esta síntesis.

Ahora bien, esta última figura de la conciencia no ha dejado de suscitar cuestionamientos por parte de los comentaristas del pensamiento hegeliano, al ver en ella una pretensión que resulta a todas luces exorbitante: la pretensión de un saber absoluto vendría a significar, por una parte, que la filosofía habría llegado a su culminación, al haber alcanzado un conocimiento ajeno por completo a toda crítica; y, por otra, que la religión habría llegado a su fin, al haber sido absorbida plenamente por el saber especulativo. En uno y otro caso cabría pensar en un claro exceso especulativo.

Una presentación general de esta clase de críticas podemos encontrarla en el excelente artículo de Luis Eduardo Gama, titulado: *El camino de la experiencia: la Fenomenología del espíritu*, donde, luego de hacernos una muy clara exposición de la obra, resaltando el papel central que juega la experiencia en el pensamiento hegeliano, se refiere al final del movimiento de la conciencia, es decir, al saber absoluto. Señala cómo se han presentado dos interpretaciones de esta última figura de la conciencia. Mientras que para algunos significa “una prueba del carácter cerrado del sistema hegeliano, impermeable a formas de experiencia históricas distintas a las que Hegel analizó”; otros, en cambio, señalan que “no puede haber un cierre definitivo o un *telos* sustancial del sistema, en una filosofía que insiste de una manera tan radical en la autonomía del pensamiento” (Gama, 2008, p. 165).

Es cierto que Gama no toma partido por ninguna de las dos interpretaciones, aunque señala cómo “el agudo análisis hegeliano de la experiencia humana no pierde en profundidad o pertinencia por el hecho de que quizás Hegel, movido por el prejuicio metafísico de una razón absoluta totalizadora, hubiese hecho concluir la experiencia en un punto determinado” (*Ibd.*). Y en términos parecidos se expresa Heidegger, cuando, al describir la conflictiva relación entre Hegel y Schelling, y el disgusto de este último por la crítica hecha a su pensamiento en el texto de la *Fenomenología*, nos dice:

Hegel, por el contrario, ha reconocido siempre las grandes ejecutorias del amigo más joven, que una vez había llegado a ser famoso antes que él. Esto tampoco ha debido costarle mucho, años después, pues él se sabía en posesión del sistema absoluto del saber absoluto, y desde esa posición de todas las posiciones podría dejar valer también a aquellos que él tenía por secundarios. (Heidegger, 1985, p. 15)

En otras palabras, Hegel habría llegado a creerse en posesión de un saber que estaría por encima de todos los saberes y que, por su carácter ‘absoluto’, se hallaría exento de toda posible crítica, a la vez que estaría en condición de señalar el lugar relativo de todo otro saber. Las experiencias humanas habrían llegado a su fin, y con ellas la filosofía, de modo que a los pensadores venideros sólo les cabría la suerte de repetir una y otra vez lo ya logrado. El ‘sistema’ de pensamiento que se desarrollaría a continuación vendría a ser así el sistema por excelencia, un saber de lo real que nunca podría ser ‘superado’ en ninguno de los sentidos de este término.

Sin embargo, es claro que esa interpretación del significado de ‘saber absoluto’ no puede menos que contradecir de manera flagrante, no sólo la insistencia hegeliana en la autonomía del pensamiento, sino igualmente, y sobre todo, el carácter histórico del mismo. Tal vez ningún filósofo anterior a él haya tenido tan clara conciencia de que su pensamiento se hallaba radicalmente

condicionado por el tiempo histórico de su aparición. Mal podría él pensar en un final del mismo que clausurara toda apertura hacia un futuro impredecible.

Creo que una lectura serena del pensamiento hegeliano nos permite señalar que el sentido de un saber absoluto sólo puede ser el de un saber que ha alcanzado la conciencia humana en un momento dado de su desarrollo histórico, y que constituye un hito imprescindible en ese mismo desarrollo; hito que, a la vez que corona los esfuerzos del pasado, establece un punto de partida para los desarrollos posteriores. Hegel, como muchos de sus contemporáneos, estaba convencido de que en su momento histórico se hallaba asistiendo a la terminación de un largo periodo cuyos orígenes se situaban en Jerusalén y en Atenas. Ya no se trataba de una peripecia más en la ya larga historia de Europa, sino de la ejecución de su acto final. ¿Qué vendría después? Es algo que Hegel se negaba a predecir, convencido como estaba de que la filosofía sólo podía mirar hacia el pasado, ya que, buscando la verdad sin concesiones, sólo puede hallarla allí donde ya la historia se ha cancelado. Lo que ha sucedido es verdadero sin remedio, y no da lugar para predicciones o suposiciones, sino que está ahí para ser comprendido; mientras que el porvenir pasa de manera inexorable por la voluntad de los seres humanos, de modo que su resultado viene a ser por completo impredecible para la razón.

Es en este sentido, y sólo en éste, como Hegel puede hablar de manera consistente de un final de la historia y, correlativamente, de un saber absoluto. Al hacer el balance de la historia pasada, a la cual puede contemplar desde un mirador excepcional como el de la Revolución francesa, cuya significación, a los ojos de Hegel, marca el fin de la historia europea, él cree poder señalar un nuevo saber alcanzado por la conciencia a lo largo de ese recorrido: un saber para el cual la realidad no puede ser comprendida sino como autoconciencia, para el cual toda objetividad debe entenderse como un momento de la subjetividad como tal.

Ahora bien, formulado así el objeto de dicho saber, si bien es cierto que parece escapar a los excesos en que parecía caer, sin embargo no deja de causar honda extrañeza. ¿Cómo así que la realidad debe ser entendida como autoconciencia? ¿Acaso la realidad no es precisamente, como lo había señalado muy bien Descartes, lo otro del sujeto, lo otro de la autoconciencia? ¿Cómo pretende Hegel dar un salto desde el sujeto hasta la realidad sin ningún intermediario, cuando Descartes, para superar ese abismo que él mismo había labrado con su duda radical, se había visto obligado a buscar apoyo en la veracidad divina, sin lograrlo? (AT VII 34ss.) Recordemos su prueba de la existencia de Dios, y la certera objeción presentada por el teólogo Antoine Arnauld, el llamado ‘círculo cartesiano’ o ‘círculo de Arnauld’ (ver: Hoyos).

Es cierto que para entender todo el significado de la tesis hegeliana acerca de un saber absoluto haría falta recorrer con paciencia el largo camino que nos presenta la *Fenomenología*, desde la experiencia ingenua de un saber inmediato, hasta la comprensión especulativa de su radical inversión, en la cual consiste ese ‘saber absoluto’. Sin embargo, ello no debe ser óbice para que intentemos comprender al menos los rasgos generales de la tesis que Hegel se propuso sustentar: que la realidad tiene la forma de la subjetividad, de modo que entre el sujeto que piensa y la realidad pensada no existe ningún abismo, sino una identidad dialéctica, es decir, una identidad que no descarta la diferencia, sino que la asume como su propio elemento. Es precisamente por ese acto de ruptura o de separación que establece la conciencia con su acto reflexivo, gracias al cual ella se pone como lo otro de la realidad y pone la realidad como lo otro de sí, que esa misma realidad despliega su forma de autoconciencia. Dicho en otros términos, no se trata propiamente, como pensó Descartes, de que la conciencia trate de alcanzar un mundo que le es ajeno, precisamente porque ella misma lo apartó de sí mediante su reflexión. Se trata de que el sujeto, al tomar conciencia del sentido de su acto reflexivo, gracias al cual él se pone a sí mismo y pone la realidad como su otro, comprenda que

en él y por él la realidad está tomando conciencia de sí. El saber especulativo no es un esfuerzo de un sujeto por apropiarse de un objeto que le es ajeno, sino el acto mediante el cual la realidad misma, en el sujeto y por el sujeto, toma conciencia de sí y expone la forma de su propio devenir.

Para comprender mejor esto tendremos que precisar algunos conceptos, y tratar de encadenarlos de manera coherente. Con lo cual analizaremos el primer sentido del 'saber absoluto', es decir, su sentido epistemológico u ontológico: nos dice que se trata de un saber fundamental para el cual lo que es tiene la forma del pensamiento, de un saber para el cual existe una identidad diferenciada entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

Como lo hemos señalado antes, Hegel desarrolla su argumentación tomando como punto de partida nuestro saber espontáneo, inmediato, ingenuo, al que llama 'certeza sensible'. Se trata de la convicción espontánea que tiene la conciencia en el momento mismo de confrontar la realidad: ella considera que esa realidad se halla compuesta de singulares únicos e irrepetibles; cada cosa es ella misma y nada más, de modo que su propia afirmación es también la negación de todo otro. Pero, al analizar este pretendido saber, hallamos que las cosas sólo pueden ser dichas, sólo podemos referirnos a ellas, en la medida en que se muestran como poseedoras de cualidades comunes, de determinaciones que expresamos con términos de carácter universal: mesa, silla, madera, etc. Expresado en términos hegelianos, al reflexionar sobre la realidad, ésta a su vez se reflexiona sobre sí misma al diferenciar en sí un núcleo interior, al que llamamos sustancia, y una serie de determinaciones o cualificaciones que constituyen sus predicados. Las cosas se muestran así como verdaderos singulares universalizados: son cosas singulares que tienen a su vez un doble carácter universal. Por una parte, su núcleo interior o 'sustancia', aquello que las constituye como un 'esto', es en realidad algo abstracto, igual en todas las cosas por su misma indeterminación: todas las cosas son un 'esto'. Y, por otra parte, sus cualidades o predicados, con

los cuales se caracteriza ese ‘esto’, son a su vez determinaciones de carácter universal, compartidas por diversos objetos posibles: ‘esto es una silla’, ‘esto es una mesa’.

Estos universales singularizados, o singulares universalizados, son los que conocemos con el término genérico de *cosas*. Ya no se trata de singulares únicos, sino de ejemplares de diversas ‘clases’ o conjuntos: mesas, sillas, etc. Al acto mediante el cual la conciencia capta, ya no singulares únicos, sino singulares universalizados, lo llama Hegel ‘percepción’. Pero la percepción, como la certeza sensible, tiene también su propia contradicción. Cuando examinamos esas cosas, nos percatamos de que en realidad implican una contradicción profunda: si sus cualidades son predicadas de un esto (p. ej. *esto* es una silla) ¿qué viene a ser propiamente ese *esto*? Como lo había mostrado con mucha razón Hume, ese *esto* no es en realidad nada más que una proyección del sujeto que conoce, mediante la cual establece un sujeto virtual de las determinaciones o predicados que se le atribuyen. La pretendida sustancia de las cosas, o se reduce a sus determinaciones universales, o desaparece cuando se la considera como distinta de ellas. De ahí que la realidad deba ser concebida por el pensamiento científico, no como compuesta de cosas, de entidades independientes, sino de fuerzas que se entrecruzan y entrechocan. A esa nueva perspectiva de la conciencia, que considera el mundo o la realidad, no como un conjunto de singulares únicos e irrepetibles, ni tampoco como un entramado de cosas interrelacionadas pero estables, sino como un completo ‘juego de fuerzas’, la llama Hegel ‘entendimiento’.

Una vez que la realidad –que nos parecía en un primer momento sólida, y nos lo sigue pareciendo cuando no reflexionamos sobre ella– se nos ha desleído entre las manos al tratar de comprenderla, y se nos ha convertido en un indetenible juego de fuerzas contrapuestas y de una infinita complejidad, Hegel considera que la conciencia se halla preparada para dar un giro radical en su manera de confrontar el mundo.

Porque una realidad que se muestra como puro movimiento, en la cual nada es consistente ni estable, sino radicalmente pasajero, no puede por sí misma llegar a tener sentido, ya que su precariedad ontológica se reduce a un mero presente inasible. Sentido, sólo podrá llegar a tenerlo para un sujeto que, al tener conciencia de su permanencia a través del tiempo, es capaz de hacer que surja un sentido en esa realidad radicalmente pasajera.

Examinemos esto con un poco más de atención. Si la realidad es movimiento, y éste sólo existe en el mero presente, resulta claro que su consistencia ontológica es, por decirlo de alguna manera, mínima. Una realidad pasajera cuya existencia se reduce a la mera exigüidad del presente, no alcanza por sí misma a tener sentido alguno, porque su pasado ya no es y su futuro no es todavía. Para que surja un sentido será necesario que su pasado y su futuro sean, por decirlo así, recuperados, recogidos y proyectados, de modo que sobre ese trasfondo surja el sentido de dicho pasar. Y es esto lo que sólo puede acontecer gracias a un sujeto que tenga conciencia. No es que la realidad no tenga sentido, sino que sólo puede tenerlo para una conciencia que lo haga real: en la realidad misma dicho sentido sólo existe de manera potencial, como una posibilidad que, gracias a la conciencia, se vuelve efectiva.

En forma muy resumida hemos presentado las tres primeras figuras de la conciencia, o las tres primeras 'experiencias' que realiza la conciencia en su intento por comprender la realidad. Como lo hemos indicado: primero ve dicha realidad como un conjunto de singulares únicos e irrepetibles, y a esta forma de conciencia la llama Hegel *certeza sensible*; luego la comprende como compuesta de singulares que pertenecen a diversas clases, y a esta figura la llama *percepción*; y, finalmente, la realidad se diluye en un mero juego de fuerzas ante la mirada de una conciencia a la que Hegel denomina *entendimiento*. Pues bien, comprender la necesidad de ese proceso, entender que la realidad no puede menos que desleírse entre nuestras manos cuando intentamos comprenderla,

nos permite dar el primer paso hacia lo que habrá de ser ese saber absoluto que tratamos de examinar.

Es importante, cuando leemos la *Fenomenología*, que no perdamos de vista esta primera tríada de experiencias, porque constituyen el punto de partida que marca todo el desarrollo posterior. Oigamos al mismo Hegel:

La *necesaria marcha o avance* de las figuras de la conciencia, que hemos considerado hasta aquí, para las cuales aquello que ellas tenían por verdad era una cosa ahí, es decir, algo distinto de ellas mismas, expresa precisamente esto, a saber, que no sólo la conciencia de las cosas no es posible sino para una autoconciencia, sino que precisamente ésta y solamente ésta es la verdad de esas figuras. (Ph.128; F 271)¹

Para comprender todo el sentido de esta observación, debemos tener en cuenta algo que Hegel nos había señalado unas líneas antes. Al incontenible fluir de lo real lo entiende Hegel como el verdadero infinito o la verdadera infinitud, ya que implica la inmediata superación de todo límite, de toda determinación. Y nos dice:

La infinitud o, lo que es lo mismo, esta absoluta inquiescencia del puro moverse-a-sí-mismo [o del puro moverse a sí misma la diferencia, o del puro auto-movimiento de la diferencia], y ello en términos tales que lo que viene determinado de alguna manera (por ejemplo, lo que viene determinado como ser), resulta que es más bien lo contrario de esta determinación, ha sido ciertamente ya el alma de todo lo que hemos dicho y visto hasta aquí [...] (Ph. 126; F. 268)

La experiencia que hace la conciencia humana al buscar comprender la realidad, la lleva inexorablemente a que ésta se

¹ Utilizaré con cierta libertad la traducción de la *Fenomenología* de Manuel Jiménez Redondo, haciendo los ajustes que considere convenientes. En las citas, los números precedidos de Ph se refieren al texto en alemán, los precedidos de F se refieren al texto en español. Lo que vaya entre [] son adiciones del traductor Jiménez.

le muestre como un incontenible devenir, una realidad que bien podemos llamar heracliteana, en la cual todo fluye (*πάντα ρεῖ*), y que el entendimiento busca explicar mediante leyes. Ahora bien, esas leyes mediante las cuales las ciencias nos explican la realidad, no pueden menos de resultar desconcertantes. Porque las leyes en verdad no hacen otra cosa que transformar aquello que es puro movimiento, en entidades fijas y discretas que presentan formas intemporales. En otras palabras, convierten lo totalmente fluido y circunstancial en algo fijo y permanente. La diferencia universal, es decir, esa ‘absoluta inquiescencia’, dice Hegel,

[...] se expresa en la *ley* como la imagen *constante* del inconstante fenómeno. Con lo cual el mundo *suprasensible* es un *quieto o quiescente reino de leyes* que queda, ciertamente, allende el mundo percibido, pues éste no representa ni expone la ley sino mediante constantes cambios; el cual quiescente o tranquilo mundo de leyes se halla así mismo *presente* en él, es decir, en el mundo percibido, y constituye su inmediata imagen [o copia] quieta. (Ph. 114/115; F. 251).

Si las leyes vienen a ser la verdad de un mundo en completo movimiento, ellas se muestran como entidades inmóviles, intemporales, como un ‘tranquilo mundo de leyes’. Pues bien, señala Hegel a continuación, “ese explicar del entendimiento no es por ahora sino la descripción de aquello que la propia autoconciencia es” (Ph. 126/127; F. 269). La quietud de las leyes no es otra que la quietud de la conciencia, gracias a la cual ese devenir incontenible adquiere significación.

Entender esto es de la mayor importancia, porque nos hace ver cómo esas leyes que, por decirlo así, fijan la realidad fluyente, la atrapan de manera consistente haciéndonos ver la forma permanente que rige su mismo devenir, esas leyes son la manifestación objetiva de lo que es la autoconciencia, es decir, “una certeza –dice Hegel– que es igual a su verdad; porque esa certeza se ha convertido en objeto para sí misma, la conciencia se es a sí misma lo verdadero [la conciencia se es a sí misma su objeto]” (Ph. 133; F. 275).

Precisemos esto un poco más. Si la realidad es un incesante fluir incontenible, sólo podrá adquirir consistencia, y manifestar de esa manera el sentido de dicho fluir, si disponemos de un punto de vista fijo, de un referente que se mantenga idéntico dentro del flujo mismo de ese devenir. Y ese punto fijo es precisamente la autoconciencia que, sabiéndose a sí misma como idéntica, sirve de punto de referencia para poder determinar el sentido de la realidad que fluye. A ello se refería Kant con el concepto de ‘apercepción trascendental’. Recordémoslo:

A toda necesidad subyace siempre una condición trascendental. Por lo tanto, tiene que hallarse un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la pluralidad de todas nuestras intuiciones, por consiguiente, también de los conceptos de objetos [*Objecte*] en general y, consecuentemente, también de todos los objetos de la experiencia. Sin este fundamento sería imposible pensar objeto alguno de nuestras intuiciones, pues éste no es más que aquello de lo cual el concepto expresa tal necesidad de síntesis.

Y remata en el párrafo siguiente: “Esta condición originaria y trascendental no es más que la *apercepción trascendental*” (KrV A106).²

Ahora bien, si la conciencia que lleva a cabo las experiencias de la *Fenomenología* ha visto cómo la realidad objetiva se le deshacía entre las manos, esto la obliga a volver sobre sí para buscar en ella ese punto de apoyo del cual carece. De ahí que de esta conciencia de sí o autoconciencia, nos diga Hegel:

[...] no es efectivamente sino la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente un retorno a partir del *ser-otro*, o a partir de lo que es otro. La autoconciencia, en cuanto autoconciencia, es movimiento; pero como no hace *sino distinguirse a sí*

² Hemos seguido la traducción de la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento* versión A, elaborada por Pedro Stepanenko (*Ideas y Valores*, Bogotá, No. 127, abril 2005, 99-126. www.ideasyvalores.unal.edu.co)

misma en cuanto a sí misma de sí misma, resulta que esa diferencia le queda *inmediatamente suprimida y superada* en cuanto ser otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología del “yo soy yo”, que se diría quieta y sin movimiento; ahora bien, si para la autoconciencia la diferencia no tuviese también la figura o forma del ser [la figura o forma de algo que está ahí], no es o no sería autoconciencia [...] (Ph. 134; F. 277)

En aras de la brevedad, y para no recargar demasiado nuestra reflexión, evitaremos entrar en una serie de detalles que, si bien son de gran importancia para la comprensión de la propuesta filosófica de Hegel, nos llevarían lejos de nuestro propósito. Digamos que con lo señalado hasta aquí cabe entender, al menos de manera inicial, que la tesis según la cual la realidad debe ser pensada a la luz de la autoconciencia comienza a tener algún sentido. Sin la autoconciencia no resulta posible que la realidad adquiriera significado alguno. Más aún, la solidez que los objetos de nuestro conocimiento parecen tener, la reciben de la identidad que caracteriza a la autoconciencia. Pero Hegel pretende algo más, a saber, que esa realidad tiene en sí misma la estructura del yo, la estructura de la autoconciencia.

Y para entenderlo hay que introducir el concepto de ‘vida’ como resultado de las consideraciones que acabamos de hacer, concepto que exige tener en cuenta cómo la realidad, que sólo es comprensible mediante la autoconciencia en su carácter de lo otro de ella, tiene en sí misma una cierta consistencia: “El objeto –dice Hegel– que para la autoconciencia es lo negativo, *para nosotros* o en sí ha retornado en sí, al igual que por otro lado lo ha hecho la conciencia. Y mediante esta reflexión en sí el objeto se ha convertido en *vida*” (Ph. 135; F. 278).

En otras palabras, la realidad pasajera es vida en la medida que en ella misma hay una cierta permanencia. Pero ¿de qué permanencia se trata? Precisamente de la permanencia de la vida: la realidad es pensada entonces como una realidad orgánica, viviente. Ahora bien ¿cómo define Hegel la vida? Tenemos aquí unas formulaciones

típicamente hegelianas, que suelen repetirse hasta el cansancio, pero a las que pocos parecen prestarle verdadera atención:

A esta infinitud simple [o esta simple infinitud], o concepto absoluto, hay que llamarla la esencia simple o la simple esencia de la vida [el ser simple o simple ser de la vida, o que es la vida], el alma del mundo, la sangre universal que, presente en todas partes, no se ve enturbiada ni empañada por ninguna diferencia, ni tampoco interrumpida por ninguna diferencia, sino que es ella misma todas las diferencias, así como el quedar suprimidas y superadas esas diferencias, es decir, una vida que es ella misma pulso y pulsación, pero sin moverse, que es en sí temblor, pero sin perturbación ni alboroto. (Ph. 125; F. 266)

Y pocas páginas más adelante, cuando avanza en el análisis de lo que significa la autoconciencia, nos dice:

La determinación [o definición] de la vida, tal como esa determinación se sigue o se desprende o se obtiene del concepto o del resultado universal con el que hemos entrado en esta esfera, es suficiente para caracterizarla (...); el círculo de esa naturaleza comprende en sí los momentos siguientes: la *esencia* [es decir, aquello en lo que consiste el ser o la esencia de la vida] es la infinitud en cuanto un quedar *suprimidas* y *superadas* todas las diferencias, es decir, es ese puro movimiento con que gira el eje mismo, esto es: el estar en sí quieto ese movimiento o infinitud en cuanto infinitud absolutamente inquiscente [o inquieta]; es la *autonomía* misma, es decir, es el reposar por entero en sí ese movimiento, en la cual autonomía o en el cual reposar se han disuelto las diferencias de ese movimiento; es la esencia simple del tiempo que, en esta igualdad consigo misma, cobra la figura pura, simple y sólida del espacio. (Ph. 135-136; F. 279)

La vida, nos dice Marcuse en su libro *La ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*, como movilidad es infinita “porque nunca se acaba, nunca se agota, sino que se mantiene y es asumida en la

unidad de lo viviente” (260). Y un poco más adelante añade que la vida:

[...] no es un ente cualquiera entre otros –es más bien un *medium*, un medio para todo ente, en el cual todo ente es mediado, de tal manera que sólo acontece en esa mediación, –una ‘fluidez’ que acarrea a todo ente, lo empapa y lo penetra todo, y como tal fluidez constituye precisamente la ‘sustancia de lo entitativo’: aquello por lo cual lo ente viene a tener ‘consistencia’. Y como tal fluidez universal la vida no se agota, sino que permanece infinitamente igual a sí misma como auto-consistencia infinita. (p. 261)

Creo que una vez establecido este concepto de vida, como el movimiento que permanece siempre igual a sí mismo mediante la diferencia de sus momentos, podemos ahora dar un salto hasta el final de la *Fenomenología* para entender la forma como el texto nos introduce en el saber absoluto. Y para ello conviene recordar los tres grandes momentos que desarrolla ese mismo capítulo final bajo el título de ‘saber absoluto’.

En primer lugar, se analiza ‘el contenido simple del sí mismo que se presenta como el ser’; en otras palabras, se busca mostrar cómo el verdadero concepto de ser, de aquello que es en cuanto que es, tiene el carácter del sí mismo, de la autoconciencia. Luego se explica cómo la ciencia, es decir, la filosofía, no es otra cosa que el auto-comprenderse del sí mismo: el ‘conócete a ti mismo’ es visto entonces como el verdadero conocimiento de lo que es. Y, finalmente, se presenta ese saber absoluto como el retorno al saber inmediato, al saber simple, es decir, que tal saber no es otro que el modo de entenderse el sentido común, pero una vez que ha comprendido a fondo su verdadero carácter de fundamento.

Para nuestro propósito, sólo examinaremos la primera parte, aquella en la cual se nos muestra cómo el verdadero ser debe comprenderse como autoconciencia, que viene a ser precisamente la tesis que señalamos al comenzar este escrito, y que no podía sino causarnos extrañeza.

Para ello el texto comienza señalando algo que ya conocemos: que el carácter de objeto se muestra como desapareciente. Para mostrarlo se recorren de nuevo los pasos que hemos visto, pero interpretados ahora en el sentido de que el carácter de objeto no es otro que el resultado de la enajenación o exteriorización de la conciencia. Una formulación muy hegeliana de aquello que había dicho Hume: que la sustancia no es más que una proyección del sujeto fuera de sí. Esto, como decíamos, parece contradecir al sentido común, pero tiene sentido si caemos en cuenta de que los objetos no pueden ser objetos sino en la medida en que la conciencia los determina como tales. Pero determinarlos como objetos significa, no únicamente recortarlos del conjunto de lo dado, delimitarlos frente a la totalidad de lo que está ahí. Esa determinación implica igualmente fijarlos con respecto a la absoluta fluidez de lo real en cuanto tal. Si la realidad es un absoluto devenir temporal, radicalmente pasajero, la configuración de un objeto implica, por parte de la conciencia, que ella logre rescatarlo de ese incontenible fluir, lo que no puede hacer sino en la medida en que ella misma no sucumba a dicho devenir. La conciencia no escapa al devenir, pero, al diferenciarse a sí misma de sí misma, mantiene a la vez su identidad a través de él.

Configurar un objeto significa entonces que la conciencia, saliendo de sí misma, proyectándose fuera de sí, se despliegue como el campo a la vez sincrónico y diacrónico que hace posible tal configuración. En este sentido, la objetualidad del objeto, su carácter mismo de objeto, de *ob-jectum*, de puesto ahí, viene a ser el resultado de esa enajenación de la conciencia.

Oigamos de nuevo a Hegel:

Para la autoconciencia lo negativo del objeto [el ser el objeto lo distinto de ella], o el suprimirse y superarse eso negativo a sí mismo, tiene significado positivo, o la autoconciencia sabe esta nihilidad del objeto [o es sabedora de esa nihilidad del objeto], porque [resulta que] es ella misma la que se enajena [o se enajenó], pues es este enajenarse de la autoconciencia donde (o como) ella se pone

a sí como objeto [conciencia], o, en virtud de la inseparable unidad del *ser-para-sí* [la inseparable unidad que el *ser-para-sí* implica], pone al objeto como sí misma. (Ph. 549; F. 890)

Aquella certeza que Descartes había logrado por el camino abstracto de comenzar separando el acto de pensar de todos sus contenidos y sus formas, para quedarse con el mero acto que, al saber de sí mismo, no puede dudar de su propia existencia, Hegel la alcanza mediante el arduo trabajo de reflexión por el cual la conciencia examina en forma ordenada y sistemática sus propias experiencias. Ahora bien, a la diversidad del método corresponde una profunda diversidad en el resultado. Porque, mientras que el *cogito* cartesiano se muestra como una certeza abstracta, ajena a toda realidad, situándose en un solipsismo del cual no podrá salirse sin caer en un círculo vicioso –el ya señalado *círculo de Arnauld*–, el saber absoluto de Hegel se muestra enriquecido por todas las anteriores experiencias que han permitido llegar hasta él.

Se trata de comprender cómo el saber especulativo, en el cual sujeto y objeto se identifican en su misma diferencia, ya que se han mostrado como momentos inseparables del verdadero pensamiento, abre el camino a una filosofía de verdad sistemática, que comienza por comprender que el verdadero ser tiene la configuración del yo. O, como dice el subtítulo que le fue atribuido a la primera parte del capítulo sobre el saber absoluto por el editor, se trata de comprender “el contenido simple del sí mismo que se muestra como el ser” (Ph. 574).

Como lo señala muy bien Johannes Hoffmeister, en la *Introducción del editor* que antecede a la conocida edición de la *Fenomenología* de la editorial Felix Meiner, Hegel retoma la tesis de Fichte acerca del ser concebido bajo la figura del yo, pero con dos importantes diferencias. En primer lugar, ya no se trata de una historia de la conciencia exclusivamente *subjetiva*, de talante cartesiano, en la cual “el saber se conquista a sí mismo y conquista sus parámetros sólo a partir de sí mismo, de sus propias actividades, y no a partir de sus relaciones con la Naturaleza y la Historia (porque, según Fichte,

esa relación es *sólo* una auto-posición del yo)” (Ph. XXIII). Y, en segundo lugar, no se lleva a cabo una mera *construcción deductiva* a partir de “conceptos estáticos”, sino de “una *reflexión viviente* que se despliega por sí misma en un universo espiritual infinitamente configurado”, como dice Hoffmeister citando al poeta Novalis.

Por su parte Jean Hyppolite, el conocido traductor y comentarista de la *Fenomenología* al francés, nos dice en su libro *Lógica y existencia*:

La cosa, el ser, no está más allá del pensamiento, y el pensamiento no es una reflexión subjetiva que sería extraña al ser. Esta lógica especulativa [la de Hegel] prolonga la lógica trascendental de Kant, exorcizando de ésta el fantasma de la cosa en sí que se le aparecería a nuestra reflexión y limitaría el saber en beneficio de una fe y de un no-saber. El saber absoluto significa la eliminación del principio de ese no-saber. (3)

Por razones de tiempo no me detendré a examinar la referencia que hace Hyppolite a la filosofía crítica kantiana, ni seguiré paso a paso el recuento de las figuras de la conciencia que lleva a cabo el texto de Hegel para recordarnos cómo el objeto de la conciencia fue convirtiéndose en un verdadero sí mismo. Creo que ya hemos indicado lo fundamental. Lo que me parece importante recalcar es cómo esta reconciliación entre la conciencia del objeto y la autoconciencia se lleva a cabo, tanto bajo la forma de lo en-sí, como bajo la forma del para-sí, es decir, tanto bajo la forma de lo dado, de lo que está ahí, como bajo la forma de lo puesto, de lo establecido por la autoconciencia como su otro.

Tratemos de entender lo que esto quiere decir. Hegel hace notar que la conciliación del ser con la conciencia, o del objeto de la conciencia con la autoconciencia, se lleva a cabo, por una parte, en la Religión manifiesta, es decir en el Cristianismo, y, por otra parte, en el Espíritu, es decir en el proceso de culturización de Europa. En la Religión esa reconciliación toma la forma del en-sí, es decir, se ofrece bajo la figura de un Dios que se ha hecho

hombre, mientras que en el Espíritu dicha reconciliación se lleva a cabo bajo la forma del ser-para-sí, es decir, bajo la figura de la conciencia moral kantiana, de la cual nos dice Hegel: “Ésta sabe su saber como *esencialidad absoluta*, o, lo que es lo mismo: el ser sin más [el ser absoluto] ella lo sabe como la pura libertad o el puro saber” (Ph. 551-552; Ph. 893).

Traduzcamos este análisis altamente conceptual a su efectua-ción en la historia de la conciencia. Lo que se busca mostrar es cómo la religión cristiana, en su pleno desarrollo conceptual, una vez que sus doctrinas fundamentales han podido ser comprendidas como conceptos acerca del sentido último de lo real, nos muestra cómo el ser humano, en la figura de Jesús, viene a ser la realidad objetivada de lo absoluto como sujeto, pero realiza esa objetivación bajo la figura de una realidad exterior a la conciencia. Mientras que la moralidad kantiana, por su parte, muestra cómo el sentido último del mundo se halla al interior mismo de dicha conciencia como puro deber.

Conviene tener en cuenta que cuando Hegel analiza la religión cristiana, no utiliza el término tradicional de religión ‘revelada’ (*geoffenbarte Religion*), sino que la llama ‘religión manifiesta’ (*offenbare*), con lo cual pareciera estar refiriéndose, ya no al cristianismo tradicional, sino a su versión luterana y liberal, elaborada por el pensamiento ilustrado.

Ahora bien, aunque ambos lados, como los llama Hegel, es decir, la religión manifiesta y la moral kantiana, están lejos de reconciliarse, sin embargo:

[...] es esa unión la que pone el cierre a esta serie de configuraciones del espíritu, pues en esa unión el espíritu llega a saberse a sí mismo, no sólo como él es *en-sí* o conforme a su *contenido* absoluto [no solamente como él es en sí habiéndose convertido ello en contenido de su conciencia: la religión manifiesta], y tampoco sólo como él es *para-sí* conforme a su forma abstrayendo del contenido [es decir, conforme a su lado de autoconciencia: la moralidad kantiana],

sino que en esa unión el espíritu llega a saberse como el espíritu *es en y para sí*. (Ph. 553; F. 896)

Una vez más, tratemos de traducir estas formulaciones estrictamente conceptuales a un lenguaje más cercano a nuestra experiencia. Los dos extremos que Hegel busca reconciliar en el saber absoluto corresponden a los resultados alcanzados, por un lado, en el desarrollo de la conciencia intersubjetiva mediante la moralidad kantiana, y, por el otro, en la religión manifiesta. Al primero se llega mediante la reconciliación de dos figuras contrapuestas: el hombre de acción, por una parte, que desde la precariedad de su conocimiento decide actuar aceptando la inevitable unilateralidad de su obrar, y, por otra, la llamada por Hegel “alma bella”, figura del crítico que señala en toda acción humana esa misma unilateralidad excluyente, y que, refugiado en su crítica, se abstiene de comprometerse con la acción. La reconciliación de estas dos figuras, al reconocerse mutuamente como contrapuestas y a la vez necesarias, se lleva a cabo en el seno del Estado de derecho, y constituye la forma subjetiva del ciudadano que comprende cómo el sentido de su existencia se lleva a cabo en la configuración histórica de tal sociedad.

Por su parte, el desarrollo conceptual de la religión cristiana o religión manifiesta presenta en sus doctrinas de manera objetiva cómo la comunidad creyente configura la plena realización de esa misma sociedad en su devenir histórico. De ahí que reconciliar ambos resultados venga a significar la superación del cristianismo, en el fuerte sentido que el término “superar” (*Aufheben*) tiene para Hegel. Se trata de *suprimir* la conciencia imperfecta que ve en una figura histórica del pasado, en Jesús, y en su vida, pasión y muerte, una figura externa a la conciencia, y no la manifestación objetivada de que el sentido último de la realidad, el verdadero Dios, lo constituye la humanidad como comunidad que, a lo largo de su historia, busca la realización de un verdadero Estado de derecho. Pero esa superación es también una *elevación*, ya que la nueva figura religiosa, configurada ahora por la comunidad cre-

yente, le quita a la doctrina religiosa su carácter de exterioridad y facticidad, para convertirla en la tarea que deberá orientar nuestro quehacer. Y, a su vez, esa elevación significa una *conservación* de la religión cristiana y de la realidad moral reconciliada con ella, ya que una y otra cumplen, cada una a su manera, la tarea de llevar al ciudadano común a la comprensión práctica de sus funciones.

Con ello, hemos señalado el segundo aspecto del saber absoluto, su relación con la religión. Creo que el sentido de la superación de la religión cristiana, considerada como religión manifiesta, nos quiere decir que mientras todos los dogmas religiosos pueden ser comprendidos como formulaciones de conceptos fundamentales hechas en un lenguaje propio de la imaginación, pero no por ello erróneo, hay uno en particular que brilla por su ausencia: la doctrina de la resurrección personal más allá de la muerte, formulada de manera drástica por el llamado Símbolo de los Apóstoles como la “resurrección de la carne”. A ésta Hegel no le dedica ninguna consideración particular: el sentido de la vida humana es inmanente, se halla en el conocimiento o en la Ciencia, es decir, en la filosofía, y en la historia, es decir, en el servicio a la humanidad en su devenir histórico.

Hay dos argumentos más en la *Fenomenología* que parecen confirmar esta conclusión acerca de la religión, que hemos extraído del concepto de ‘saber absoluto’, y a los cuales sólo voy a referirme en forma muy somera.

El primero lo encontramos al comienzo del capítulo sobre la Religión, cuando Hegel hace un recuento retrospectivo para mostrar cómo, en el camino de las experiencias de la conciencia, varias de las figuras tenían ya un carácter religioso: son aquellas en las cuales el sentido de la conciencia se halla situado en un más allá inalcanzable. Estas figuras se hallan presentes en todos los momentos recorridos, menos en uno. Para la *conciencia* se trata del entendimiento y su mundo suprasensible o interior, es decir, el mundo de la leyes; para la *autoconciencia* es la conciencia desventurada, figura del creyente que busca su sentido en un absoluto más

allá; e igualmente en el *espíritu* se nos hace presente la religión en cada una de sus etapas: la religión del mundo subterráneo para los griegos, la fe que se contrapone a la Ilustración en el proceso de la cultura, y finalmente en la moral kantiana. Hay entonces un solo momento en el cual, nos dice Hegel, no hay religión, y ese momento es la razón: ésta, así como las figuras que le son propias, dice Hegel, “no tienen religión alguna, porque la autoconciencia de esas figuras se sabe *a sí misma* [o se sabía a sí misma], y se busca [o se buscaba] en la actualidad *inmediata* [o en la presencia inmediata]” (Ph. 473; F. 780). En otras palabras, para la razón, por su carácter hegemónico, no puede haber nada que se halle más allá de ella, que no esté sometido a sus condiciones.

Pues bien, si nos fijamos ahora en la estructura general de la obra, vemos que los tres momentos iniciales: conciencia, autoconciencia y razón, se corresponden con los tres momentos finales: espíritu, religión y saber absoluto. Lo cual quiere decir que, mientras que el espíritu se corresponde con la conciencia y la religión con la autoconciencia, la correspondencia del saber absoluto es precisamente con la razón, es decir, con aquel momento del cual nos dice Hegel claramente que en él no hay religión. En otras palabras, para el saber absoluto no hay ninguna realidad originariamente trascendente, un Dios que pueda irrumpir, por así decirlo, desde fuera, y revelarse. En este preciso sentido para el saber absoluto no hay religión, no hay una trascendencia originaria, un más allá absoluto.

Por otra parte, hay un argumento adicional que encontramos en la bien conocida figura de la lucha por el reconocimiento, donde las dos conciencias del amo y del siervo se traban en una confrontación a muerte. Allí nos dice el texto que el siervo se halla sometido al señor por el temor a la muerte, y que, mientras ese temor no haya sido superado, no podrá liberarse definitivamente de su servidumbre. Ahora bien ¿cómo se da esa liberación del miedo a la muerte, al que Hegel señala como “el señor absoluto” (Ph.

148; F. 298)? Esa liberación se lleva a cabo mediante el trabajo, y gracias a que éste tiene una doble significación.

Por una parte, al configurar el mundo, la conciencia trabajadora, en su misma singularidad, sale de sí misma para “entrar en el elemento de lo que permanece”, y por esa vía llega “a mirar al ser autónomo [llega a mirarlo precisamente en esa autonomía que el ser o la cosa empiezan ofreciendo contra ella] *como siendo ella misma*” (Ph.149; F. 299). Al configurar el mundo, al transformarlo a su imagen y semejanza, la conciencia se objetiva, adquiere permanencia. Pero ese configurar el mundo tiene, por otra parte, un carácter negativo, porque con él se destruye el miedo a la muerte. ¿Cómo? El texto nos ofrece una formulación a mi parecer no muy clara, que merece toda nuestra atención, ya que en ella se juega nada menos que la forma de superar el miedo a la muerte, al que la religión cristiana contrapone la doctrina de la resurrección personal. Oigamos el texto:

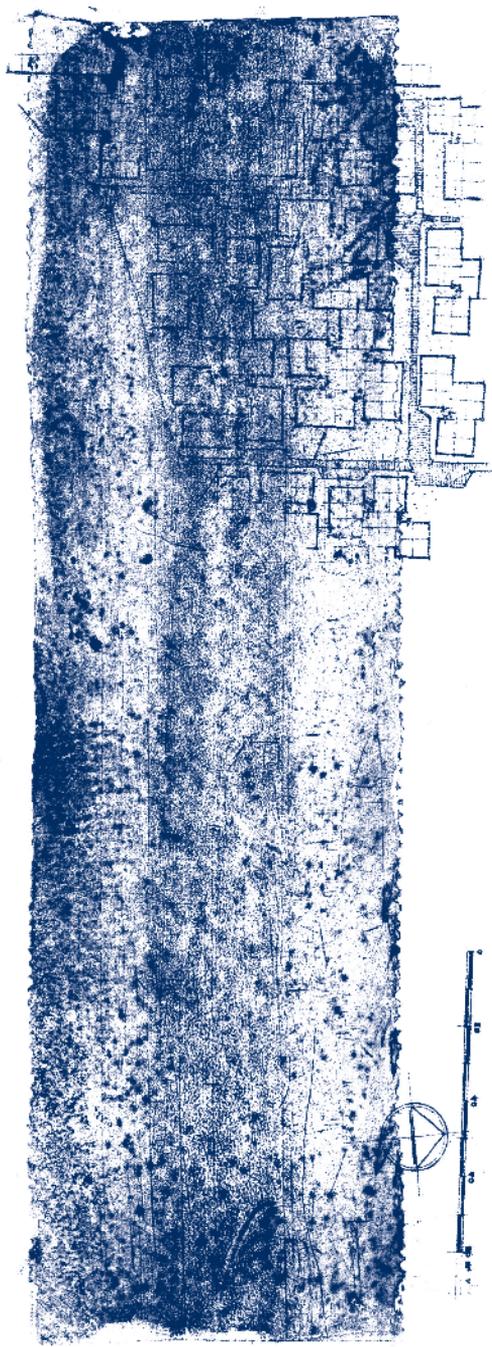
Pero el formar, el dar forma, no tiene sólo este significado positivo de que en él la conciencia servil en cuanto puro *ser-para-sí* se convierte en ser [es decir, se convierte en ente, en algo que cobra consistencia ahí y que queda ahí], sino que tiene también un significado negativo, dirigido contra aquel primer momento suyo que era el *miedo*. Pues en el formar la cosa [en el dar forma a la cosa] resulta que a la conciencia esa su propia negatividad, ese su ser para sí, sólo se le convierte en objeto porque la conciencia suprime la *forma* [inicial de la cosa] que está ahí oponiéndosele. Pero eso *Negativo* objetual, es decir, esa negatividad en forma de objeto [eso negativo que era la simple negación de la conciencia] es precisamente aquella esencia o entidad extraña, ante quien la conciencia se había estremecido. Pero ahora la conciencia destruye esa cosa negativa extraña [eso negativo extraño, lo negativo extraño], y *se* pone como tal conciencia en el elemento del permanecer y quedar; y por medio de ello deviene *para sí misma*, es decir, se convierte en algo que es *para sí* [es decir, en algo que está-siendo, que está-ahí, y que en ese su estar-siendo o estar-ahí es un para-sí] (Ph. 149; F. 299-300).

Hegel identifica el miedo a la muerte con la negatividad propia a lo otro de la conciencia, con el carácter natural de lo simplemente dado. La muerte se halla presente como la negación radical de nuestro ser para sí, como la suprema exterioridad. Y será precisamente el trabajo el que le suprima a la exterioridad su carácter amenazante, de modo que en esa objetividad la conciencia sólo se encuentre a sí misma. En otras palabras, el miedo a la muerte será superado cuando el ser humano, habiéndole dado a la realidad su propia forma, habiendo transformado la realidad a su imagen y semejanza, se descubra a sí mismo en ella. “Trabajando –dice Valls Plana– [el siervo] destruye la naturalidad del objeto, esa naturalidad de la cual no quiso desprenderse para afirmarse solamente como autoconciencia superior a la naturaleza” (p. 137).

Con ello creo haber argumentado de manera suficiente las dos tesis que me había propuesto sustentar en este escrito: 1ª que el saber absoluto es tal precisamente porque en él, como resultado de la historia del pensamiento, hemos llegado a comprender que la realidad sólo puede ser concebida como un yo, como un proceso que se mantiene idéntico consigo precisamente gracias a la conciencia que, recuperando su pasado y proyectando su futuro, logra que ese devenir incontenible adquiera sentido. Este saber es absoluto en el sentido de que se fundamenta a sí mismo, ya que es un saber del objeto como idéntico con el sujeto, o un saber en el que sujeto y objeto configuran una identidad en su misma diferencia. Y 2ª, que ese mismo saber absoluto significa la superación definitiva de la religión, bajo la forma de religión manifiesta, porque el sentido de la vida humana no se halla en un más allá incomprensible o inaccesible, sino en la trascendencia del individuo en su comunidad, gracias a su participación activa en los procesos históricos.

REFERENCIAS

- Acosta, M. & Díaz, J. A. (Eds.). (2008). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Descartes, R. (2008). *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. En J. A. Díaz (Trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Citado AT con la paginación de Adam-Tannery).
- Gama, L. E. (2008). “El camino de la experiencia: la *Fenomenología del espíritu*”. En M. Acosta & J. A. Díaz (Eds.), *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. (pp. 143-166). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hegel, G. W. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Verlag Felix Meiner.
- Hegel, G. W. (2006). *Fenomenología del espíritu*. En M. Jiménez Redondo (Ed. y trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Heidegger, M. (1985). *Schelling y la libertad humana*. En A. Rosales (Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Hoyos, L. E. (1998). El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIV, 1, 125-148.
- Hyppolite, J. (1952). *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kant, I. (2005). Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. (*Crítica de la razón pura*, Primera edición, A 95 - A 130). En P. Stepanenko (Pres. y trad.), *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía*, 127, 99-126.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.



GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ
Serie "Antimidas"
Técnica: Impresión calcográfica,
transfer y diseño digital
(2009)

