

# Los nombres de la metafísica: el nombre absoluto

## The names of metaphysics: the absolute name

Aldo Guarneros  
Universidad Iberoamericana  
ORCID: 0000-0003-1752-8947

### Resumen

---

La temática que examina este artículo es, en principio, sencilla, a saber, lo absoluto como principio de unidad y nombre característico del pensamiento de Hegel. Sin embargo, ¿qué nombra la palabra *absoluto*? Las más de las veces *absoluto* ni siquiera es, en rigor, un nombre propio, sino un adjetivo con el que Hegel dota algunos conceptos con una suerte de especificidad e importancia señaladas. La complejidad que hay en este nombre, así como sus diversos sentidos e, igualmente, las posibilidades que trae consigo el reconocimiento de lo absoluto a lo largo de la historia de la filosofía son los aspectos por analizar en las siguientes páginas con el objetivo de abrirse paso en el asunto.

### Abstract

The subject which this paper studies is, at first, simple, namely, the absolute as principle of unity and as a characteristic name of Hegel's thinking. Nonetheless, what does the word *absolute* name? In most cases *absolute* is not even, strictly speaking, a proper noun, but an adjective by means of which Hegel endows a few concepts with a distinguished specificity and importance of sorts. The complexity at the bottom of this name, as well as its several senses and, likewise, the possibilities that entails the acknowledgement of the absolute throughout philosophy's history are the topics to analyze in the following pages, in order to break through the issue.

### Palabras clave

Absoluto, metafísica, principio de unidad, reconocimiento, historicidad.

### Keywords

Absolute, metaphysics, principle of unity, acknowledgement, historicity.

Fecha de recepción: febrero 2022

Fecha de aceptación: septiembre 2022

---

## Introducción

Que lo absoluto sea negocio de la metafísica parece evidente por simple definición: si la meta-física trata de lo más-allá-del-mundo, trata entonces de lo absoluto, de lo carente-de-vínculo respecto de la realidad. Esto, por lo demás, sería propio de la metafísica según la mala fama que tiene desde hace ya un par de siglos, en la medida en que lo absoluto sería una más de esas existencias inexistentes, una cosa quimérica, que dice todo y nada. Tiene su encanto que *absoluto* y *metafísico* se vuelvan sinónimos, como considera Leibniz, por ejemplo, al hablar —en *Sobre la originación radical de las cosas*— de la “necesidad absoluta” como equivalente a “necesidad metafísica” (Leibniz, 2003, pp. 541-552).

En todo caso, el empleo del *nombre* propio (*lo* absoluto) es sumamente engañoso tanto en el lenguaje cotidiano como en el lenguaje de Hegel. En parte porque, al sustantivar ese adjetivo, se corre el riesgo de nombrar sustantivos insustanciales: algo que no es, en rigor, una *cosa*. Y, en parte, porque *lo* absoluto —incluso como adjetivo— complica los significados de una terminología como la hegeliana que, de por sí, se acusa de pretenciosa y oscura gracias a nociones como son *saber*, *idea* o *espíritu*.

La complicación es mayor cuando se interpreta esa tríada como *lo* absoluto, en sentido *sustancial-abstracto*, lo cual es precipitado. No es que la consciencia de un sujeto sea *lo* absoluto, sino que el proceso de la consciencia mediante lo otro, en su reflexión sobre sí misma desdoblándose, es *saber*-absoluto. No es que los pensamientos, vacíos de mundo y ajenos a la materia o a la naturaleza, sean *lo* absoluto, sino que el concebir, en tanto negatividad manifiesta en los contenidos reales, es *idea*-absoluta. No es que un mero agregado o suma de producciones que rebasan a los individuos de las varias comunidades históricas sea *lo* absoluto, sino que la verdad, en su historicidad que posibilita libres transformaciones, es *espíritu*-absoluto. No es que la filosofía, dominante sobre otras obras humanas, sea *lo* absoluto, sino que el reconocimiento del ser y hacer humano, en todo su obrar, es el carácter común denominado *idealismo*-absoluto.

Pero absoluto, aun tratándose de una cualidad o accidente de cosas, significa por sí mismo *algo*. Y, ante todo, absoluto, sustantivado o como adjetivo, se dice en muchos sentidos. Con el fin de abrirse paso entre dicha multivocidad y tratar de comprender este nombre de la metafísica, en el presente artículo recorro los siguientes pasos. Primero, presento el surgimiento —para Hegel y en la tradición en general— del interés en lo absoluto como asunto filosófico, esto es, el *origen* de lo absoluto. En segundo lugar, dado los prejuicios que acompañan a esta noción, enuncio brevemente los problemas que trae consigo hablar de lo absoluto, enfocando la causa del *hastío* que provoca. Con base en ello, en

un tercer momento, pongo de relieve una posible respuesta a tales problemas, respuesta dada por la propia tradición que se dedicó a meditar la relación entre lo *relativo* y lo absoluto. Posteriormente, como cuarto punto y con base en lo previamente expuesto, me enfoco en las tesis fundamentales de Hegel con el fin de examinar qué tanto se aproxima a la tradición o si, por el contrario, se encamina a dar razón “en sentido absoluto” sobre lo absoluto y qué querría decir esto. Finalmente, para concluir, realizo una reflexión sobre el *nombre* absoluto como nombre de la filosofía.

### Origen de lo absoluto

Un vistazo a la forma cotidiana de emplear el adjetivo *absoluto*, según lo que muestra el diccionario, revela una variedad desconcertante de empleos posibles, procedentes del significado del término en latín.<sup>1\*</sup> Mas el origen etimológico apenas dice algo acerca de su relevancia filosófica. Lo esencial son, más bien, tres aspectos: el origen de la tematización en la tradición, cómo llega esto a interesarle a Hegel y el origen que él mismo establece.

En cuanto al origen de la tematización, según la historia de la filosofía, este depende, sin duda, del momento en que la filosofía comienza a reflexionar en latín. Sin embargo, no es sencillo determinar una primera o eminente reflexión sobre el término y los antecedentes son difusos. No es —hasta donde sé— un concepto que pretenda traducir o resignificar alguna determinación de la filosofía griega o helénica como παντελώς. Más aún, ni el Medievo ni la Modernidad se hallan, en rigor, impregnados de una señalada investigación en torno a lo absoluto.<sup>2</sup>

¿De dónde, pues, le viene a Hegel esa idea y qué razones tiene para servirse de ella? Para quien conoce su biografía resulta relativamente obvio que la idea le viene de Schelling. Pero no es que solo adopte los presupuestos de Schelling, sino que el asunto parte del contexto de una discusión de la época.<sup>3</sup> En ese contexto, *la tematización de lo absoluto se desliza del sentido de Dios hacia el sentido de principio*. Y es que, si bien tradicionalmente Dios se concibe como principio y este es lo absoluto en el Medievo, el interés de la época moderna se dirige a un concepto más amplio, pues no todo principio es teológico. Para los modernos, *principio* bien puede referirse eminentemente al *comienzo* a partir del cual se *inicia* la exposición de un sistema, así como el *fundamento* de ese sistema, cuyo alcance y dimensiones se correlacionan con las pretensiones o metas por exponer. Lo que influye en Hegel para meditar en torno a lo absoluto tiene como origen, pues, la discusión en la que se involucran, particularmente, Fichte y Schelling sobre la idea de un *comienzo*, *inicio* u *origen* de la filosofía.<sup>4</sup>

---

\* N. del e. Por la extensión que tienen las notas en este artículo, se ha optado por enviarlas al final.

Pero el “origen historiográfico” o el “origen biográfico” del tema no son los únicos. Hay otro origen que no está condicionado por fechas o por lenguas ni por las condiciones accidentales bajo las cuales uno se adentra en una discusión, sino que es, por así decirlo, *origen absoluto*. Este origen, que libera un asunto o concepto de las ataduras meramente historiográficas o biográficas, no es un origen que un pensador “descubra”, sino el que *propone*. La *propuesta* de Hegel pone el origen de lo absoluto en lo absoluto mismo, esto es, en dos momentos metafísicos inaugurales: el lógico y el espiritual, es decir, el inicio especulativo del espíritu en la filosofía antigua y el inicio especulativo de la ciencia apriorística o lógica.<sup>5</sup> Este origen lógico-espiritual es *metafísico* o *absoluto*, no por ambiguo, sino por tratarse de uno *concreto*. Hegel recurre a lo absoluto en la medida en que ello nombra un contenido, no una abstracción. En efecto, *ni la metafísica es lo escindido ni lo absoluto algo abstracto*.<sup>6</sup>

Por tanto, como primera pauta, para el desarrollo ulterior del tema, cabe tener presente que *el origen de lo absoluto, el origen absoluto, esto es, el origen que es lo absoluto mismo*, no se trata de algo surgido y periclitado historiográficamente, sino que *es la propuesta, planteada por la filosofía en su interrogar, de un principio de unidad que posibilite aprehender la realidad*. ¿Por qué ello causa incomodidad o molestia?

### **El hastío absoluto**

Presumiblemente, uno de los mayores malestares que provoca cualquier discurrir en torno a lo absoluto —para afirmarlo o “defenderlo”— es que, quien por esa vía procede, no deja alternativas. La palabra sobre lo absoluto tiene que ser —según se cree— ella misma absoluta, esto es, la “última palabra”. Así las cosas, no habría filosofía sobre lo absoluto, sino, más bien, la sabiduría por encima de una totalidad de ignorantes. No extraña, por tanto, que se acuse de impositivo y totalitario —absolutista, precisamente— a quien declara, por ejemplo, que la filosofía no es solo *amor* al saber, sino *saber puesto en marcha*.<sup>7</sup>

Quien así habla, presumiblemente, no duda, sino que impone. Si se posee un conocimiento absoluto, este se tiene por encima de todo otro individuo finito. En consecuencia, o se dice que el ser humano conoce por sobre Dios (lo cual le incomodaba a Kierkegaard), o que Dios conoce por sobre el humano (lo que le incomodaba, en cambio, a Feuerbach, Marx y Engels).<sup>8</sup>

E, igualmente, es evidente el recelo ante lo absoluto en una época presente a la que —a veces con motivos de sobra, a veces precipitadamente— le repugna la *razón*. Repugnancia provocada por ver en la razón, poco más o menos, la monstruosidad de un *objeto*, esto es, la monstruosidad de un *sujeto* convertido en objeto, que violentaría todo aspecto irracional del mundo corporal y fenoménico.<sup>9</sup>

Común a estas incomodidades es la *jerarquización* aparentemente indisociable del concepto. Lo absoluto se interpreta como pauta de una escala o según niveles de un escalafón; distinción que pareciese, además, clasista y arbitraria. Y, en efecto, Hegel emplea ocasionalmente el concepto de lo absoluto para referir grados.<sup>10</sup>

Sin embargo, pese a lo desalentador que pueda ser el empleo del término *absoluto* para denotar gradaciones o escalones, es fundamental no dejarse llevar simple y sencillamente por un *hastío absoluto* y, en cambio, preguntar si realmente esa es función de lo absoluto o si consiste, por el contrario, en una interpretación apresurada de su sentido. ¿Lo absoluto tiene “función”? ¿Qué significa, en rigor, que lo absoluto pudiese *graduar*? ¿Acaso no ese tipo de *diferencias* (jerarquías, grados, niveles o escalas) *son asunto de lo relativo antes que de lo absoluto*?

### **Absoluto relativo**

En efecto, lo absoluto da razón a propósito de diferencias. En rigor, todo concepto tiene como función diferir o discernir. Y la diferencia que primariamente ofrece lo *absoluto* es una cualidad distinta de lo *relativo*. Si esa diferencia se interpreta como “un menos o un más” —y solo entonces—, lo absoluto y lo relativo resbalan en el ámbito de “lo peor y lo mejor” donde se escinden tajantemente las cosas según niveles. De este modo, a partir del diferir, se fijan *dualidades*, asumidas como escalas o jerarquías. Solo que escalinatas y jerarquías son un efecto colateral de la diferencia, no su función esencial. Y esto significa que el hastío ante lo absoluto hunde sus raíces en algo más íntimo: el problema de los dualismos.

Por *problema de los dualismos* me refiero, dicho brevemente, a las dificultades que para el pensamiento representan las *escisiones o diferencias radicales*, esto es, las que se asumen como disímbolas o, en términos de Hegel, las que expresan *unilateralidades* (Hegel, 2005, pp. 197-198). Y hablo de *problema* tanto por tratarse de algo que pone en dificultades el pensamiento como por ser, literalmente, lo que se arroja frente a uno y esto, además, de manera continua. En efecto, lo que se presente ante uno, sean sensaciones, pasiones o pensamientos, manifiesta primeramente diferencias, es decir, algo determinado. Por tanto, se sospecha que lo presentado como sensación, sentimiento o idea es solo *relativo* o, mejor dicho, que debe serlo si acaso se trata de algo efectivamente real. De ahí que incluso ya el concepto de *absoluto* se interprete como ilusión o imaginaria, pues se trataría única y exclusivamente de todo “aquello” que no es relativo. Y, dado que se cree que la realidad, que es relativa, es únicamente finita y condicionada, dentro de sus propios límites, consecuentemente, solo en lo irreal podría darse, por oposición, lo absoluto, es decir, lo infinito, incondicionado e ilimitado, todas ellas ideas indeterminadas. Suponiendo, así, que lo relativo y

lo absoluto se repelen mutuamente y que tanto las *cosas* como la *razón* deben meterse en cintura (en lo relativo), el resultado lógico sería que la *naturaleza real* tanto de las *cosas* como de la *razón* debiese tener límites insuperables. Y, no obstante, esa separación no alcanza a ver sus presupuestos.<sup>11</sup>

Aceptar lo relativo es aceptar una serie de relaciones y, del mismo modo, una absoluta relación. De ahí, precisamente, que la expresión “lo absoluto” sea tan engañosa. Si el artículo se interpreta más como una sustantivación abstracta que como una suerte de elipsis de aquello a lo que se aplica una cualidad, la expresión sería la defensa de un dualismo (*lo absoluto* contra *lo relativo*). Pero, en realidad, *relativo y absoluto, diferencia y unidad son*, por el contrario, *formulaciones que se requieren mutuamente para dar razón*. El empleo de estos términos lo exige la relación. De otro modo, hablar de las cosas concretas sería imposible sin extraviarse en meras ideas: “Yo diría que ni la absolutez es un accidente ni la subsistencia un ser; pero lo que es verdad es esto: que un ser subsiste, que un accidente es absoluto. De otro modo se multiplicarían los entes sin necesidad” (Leibniz, 2003, p. 659). Ergo, *no solo lo absoluto es relativo; lo relativo es absoluto*. Hablando así no pretendo arremedar a Hegel, sino subrayar lo divisado tanto por él como por una serie de pensadores anteriores y posteriores: que *hablar de lo absoluto es un modo relativo o relacional de hablar*<sup>12</sup> y que, *en la relatividad de lo relativo —los dualismos o la unilateralidad—, se da, por el contrario, una absoluta relatividad —lo común o el principio de unidad—*.<sup>13</sup>

En este sentido, la *función* de lo absoluto —si cabe hablar así— es mostrar que no hay mundos separados ni formas disímbolas de ser. E, igualmente, *no hay dentro y fuera de lo absoluto* o, acaso, no los hay más que *relativamente*. No es que lo absoluto sea *una cosa* y lo relativo *otra*. El problema no es cómo entrar en lo absoluto, sino cómo podría salirse uno del mismo, porque equivaldría a salirse de lo relativo. De ahí que, si de salida ha de hablarse —tanto en consideración de Hegel como de otros—, sería, en todo caso, porque hace falta *salir de los prejuicios o liberarse* de ellos, asumiendo los presupuestos de lo relativo que son, cuando menos, dos:

Uno es lo absoluto mismo; es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues, ¿cómo, si no, puede ser buscado? *La razón lo produce sólo en cuanto que libera a la consciencia de las limitaciones* [...] El otro presupuesto sería la salida de la consciencia fuera de la totalidad, la escisión en ser y no-ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud. *Para el punto de vista de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá*, lo indeterminado e informe opuesto a las determinidades de la escisión [...] Ahora bien, la tarea de la filosofía consiste en *unificar* estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser —como devenir—, la escisión en lo absoluto —como su manifestación—, lo finito en lo infinito —como vida— (Hegel, 1990, pp. 23-24, las cursivas son mías).

Pues bien, lo relativo es lo que exige hablar de lo absoluto; no dualismos, ni las escisiones, ni cualesquiera abstracciones. Lo absoluto nombra lo relativo o la relación. No hay absoluto mermado, sino absoluto relativo. Esto fue ya atisbado por la tradición que da respuesta al problema de los dualismos. Podemos decir incluso —y no en el tono de una crítica amarga— que Hegel se dedica a repetir lo ya dicho. Ahora bien, ¿lo absoluto no parece, así, con mayor razón, un pseudoconcepto?, pues, mientras lo relativo se basta para ser y a esto se añade lo absoluto *accidentalmente*, por lo visto no hay un absoluto en sentido absoluto.

### **Lo absolutamente absoluto**

Lo aquí expuesto parece haber tocado apenas la superficie de lo dicho por Hegel, porque hace referencia a nociones generales o demasiado comunes sobre el asunto y —en las notas— se ha realizado aludiendo a otros pensadores. Sin embargo, ello dice ya mucho sobre la tesis de Hegel, porque su pensamiento no se desarrolla al margen de la tradición ni de la opinión común. La diferencia entre *mera representación* y *pensar especulativo* no se fundamenta en grados jerárquicos, sino en la distinción entre, por una parte, un mero vistazo escisor y dualista y, por otra, una visión en su verdad y unidad. La tesis esencial de Hegel es, pues, que *todo momento nombra lo absoluto* (Hegel, 2011, p. 219).

Ello pone en aprietos la exposición de lo absoluto en Hegel, dado que podría o volverse una enunciación vacía de que lo absoluto es “lo que sea” (el *todo* de la consciencia, de lo histórico, de los conceptos, de la naturaleza, del arte, de la religión, de la filosofía, pero sin especificar *nada*), o derivar en una repetición, palabra por palabra, de lo dicho por Hegel, ya que todo su sistema no es más que el desarrollo de los momentos de lo absoluto según los diversos caminos que pudo seguir su obra en vida. Con el fin de no limitarme a estas vías, expongo a continuación, más bien, el fundamento de aquella tesis.

Ese fundamento es el *concepto*, con el cual Hegel da razón de toda fuerza que se abre paso entre los dualismos para mostrar su unidad. Y habrá que partir de que ello no equivale a “lo más absoluto de todo lo absoluto”, pues ¿qué sería lo absolutamente absoluto? Precipitadamente, podría responderse que, para Hegel, eso equivale al *saber*, a la *idea* o al *espíritu*; sin embargo, se ignoraría que esas nociones son, más bien, *indicaciones de procesos*.<sup>14</sup> Desde luego, son lo absoluto en tanto *resultado*, aunque esto significa que son los puntos de retorno que concluyen y abren a la vez el sistema de Hegel, ya que solo por ser ese *proceso*, que parte desde un *comienzo* o *principio*, son *resultado* o *fin*.<sup>15</sup>

Lo *absolutamente absoluto* no se referiría más que al aspecto unilateral de un dualismo. En efecto, equivaldría a “lo más separado de todo y de todos”. Dado que en esto resuena una suerte de eco de la idea de Dios —noción que, sin

duda, interviene continuamente en el pensamiento de Hegel—, su filosofía parece simplemente una *teodicea* (literalmente, una *justificación de Dios*) en la que Hegel pierde toda realidad a causa de las quimeras metafísicas: pierde la realidad histórica por la quimera conceptual, pierde la realidad natural por la quimera ideal, pierde la realidad empírica por la quimérica razón dialéctica y así sucesivamente. Pero si bien es cierto que le resulta imperante la incidencia del concepto de Dios, es necesario matizar la acusación de unilateralidad.<sup>16</sup>

Lo absoluto pierde interés en cualquier meditación de la tradición cuando viene a representar algo *exclusivo*. Interesa por tratarse de *lo más común a todo y a todos*, es decir, por cuanto este *concepto* ayude a dar razón de la interrelación fundamental de toda aparente escisión y no por cuanto represente el “máximo” grado de separación.

De ello dan cuenta estas páginas en las que se ha indicado que lo absoluto se expresa señaladamente, tanto para la tradición como para Hegel, en los *conceptos* de *origen*, *Dios* y *principio*, así como lo vital de su relación con la *concepción* de lo *relativo* o *relacional*, es decir, la *relatividad*. A ello se añade que desde lo absoluto se *concebe* la *finalidad*, el *proceso* y la *intermediación*, y que se conjuga con *conceptuaciones* como *saber*, *idea* y *espíritu*. En suma, ahí se halla el carácter conceptual de lo absoluto.

De acuerdo con Hegel, por *concepto* no ha de pensarse meramente una *noción* o *término*, es decir, un elemento meramente lingüístico, una *definición*. En todo caso, por lo que respecta al sentido del concepto, ya algo se ha esclarecido al hablar de la *diferencia* o el carácter *diferenciador* de lo absoluto. Concepto, dicho brevemente, es el carácter de *producir* y *aprehender* diferencias. En efecto, en la medida en que todo es determinado, existe lo diferente, y en la medida en que todo concepto determina, pone una diferencia. Esto significa que todo diferente y toda diferencia se entienden mediante lo otro de sí mismos, porque lo requiere para ser. Esta necesaria referencia a la alteridad, que es la dialéctica, se exige porque la alteridad no es solo lo exterior o ajeno, sino lo que un concepto —lo diferente o la diferencia— implica al ser lo que es. Un ejemplo aquí examinado es la interrelación entre absoluto y relativo. Desde la óptica del concepto hegeliano, no es solo que ambas determinaciones sean complementarias porque una muestre un lado del mundo y la otra el otro, sino que cada una de ellas, siendo sí misma, involucra la otra. Cada concepto *conceptúa* o *abarca* otro concepto e, igualmente, cada concepto *concebe* o *engendra* otro concepto. *Concebir* implica, así, dos *movimientos*, a saber, por un lado, *captar* o *comprender* (lo cual denota el significado tanto en alemán como en latín de *concepto*) y, por el otro, *crear* o *recrear* (cosa más patente en el significado en latín, aunque igualmente asumido por Hegel en su concepto de *concepto*).

Estos movimientos, no tratándose únicamente del concebir humano, son más que una descripción de lo subjetivo; son fundamento del pensamiento en sí, de lo ente en la naturaleza y del espíritu en su infinitad de producciones, porque el *concepto* es tal solo si *efectivamente* se refiere a sus *objetos*. Cuando se desarrolla hasta sus últimas consecuencias, lo que hay es la unidad de *concepto* y *realidad*, de suerte que el concepto se muestra en su forma más libre, que Hegel denomina *idea*. Tratándose de un movimiento y proceso, el concepto es el alma de la dialéctica, lo cual no significa que sea una *parte* (un núcleo), sino la totalidad de los momentos. El concepto es cada concepto o todos los conceptos *relativos*, así como el todo que el concebir manifiesta de manera *absoluta*. Lo absoluto puede ser algo así como un *principio* solo por cuanto es *concepto*, esto es, principio *de unidad*. Por tanto, que Hegel exhiba lo absoluto a lo largo de su obra no significa que exponga una cosa, sino la actividad de lo que denomina *concepto absoluto* (formulación rara vez empleada por Hegel, pero, por su *función*, omnipresente).<sup>17</sup>

La función de lo absoluto —o, mejor aún, del concepto absoluto— es la *negatividad*, que no solo es *diferencia*, sino *unidad*. Y esto esclarece, principalmente, tres aspectos de la filosofía hegeliana en general, pero sobre todo los referidos a lo absoluto en particular: el sentido de la libertad, el “problema” de su temporalidad y las implicaciones de su manifestación o exhibición. ¿Cómo se interrelacionan estos asuntos?

En el desarrollo de la *Ciencia de la lógica* es más que patente que la *negatividad* es inicio y principio de la ciencia por cuanto el inicio es el concepto *ser* y este es inmediato e indeterminado. De ahí el surgimiento de la *nada* y la recolección de su verdad como *devenir*, de donde se sigue —precisamente como devenir— la totalidad de los conceptos *a priori* de la metafísica —o, lo que es lo mismo, de la lógica— hasta llegar al concepto de *concepto*. Sin embargo, el punto central de la negatividad se halla, más bien, en aquello que media entre *ser* y *concepto*, a saber, las determinaciones de la *esencia*, la cual viene a mostrar la “negación negada [...] el movimiento de nada a nada [que] no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada” (Hegel, 2011, p. 447).

Pues bien, ¿qué relación hay entre esa negatividad absoluta y el concepto absoluto y, más aún, de qué modo ello esclarece el sentido de lo absoluto de acuerdo con su libertad, temporalidad y manifestación? Dicho en breve: “La *libertad* [es] la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo” (Hegel, 2005, p. 436). *Negatividad*, por tanto, no pretende nombrar restricción alguna, sino, por el contrario, indica la actividad unitaria que muestra que cualquier restricción es falsa. En esto se empeña, justamente, el concepto: “La unidad [...] al ponerse a sí misma por medio del momento de la negatividad absoluta, viene a ser identidad manifiesta o puesta y, con ello, *libertad*, que es

*la identidad del concepto*” (Hegel, 2015, p. 130, las cursivas son mías). Por tanto, lo absoluto, como libertad, habla más de *abrir caminos* que de cerrarlos.<sup>18</sup> Así, se delinea la diferencia entre, por una parte, la representación mermada de lo absoluto y, por otra, su unidad en movimiento:

La simple identidad compacta de lo absoluto es indeterminada, o sea que dentro de ella está más bien disuelta toda determinidad [...] En esta medida, determinar qué sea lo absoluto es cosa fallida, negativa; lo absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados, y como lo vacío [...] Pero lo que lo absoluta sea es algo que debe venir expuesto; sólo que este exponer no puede ser un determinar ni reflexión externa, por cuyo medio vinieran a darse determinaciones del mismo, sino una exhibición, y además la propia exhibición de lo absoluto, sólo un acto de mostrar aquello que él es (Hegel, 2011, p. 592).

La negatividad que es la libertad, entonces, obliga al *movimiento* de la exhibición. En ese sentido, la negatividad es *temporalidad*:

El concepto [...] es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien la fuerza del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad (Hegel, 2005, p. 317).

Pero el matiz que introduce Hegel, sobre todo en el caso de la filosofía del espíritu —aunque hasta cierto punto también en el de la filosofía de la naturaleza, a la que corresponde la cita anterior—, es que la oposición no es exterioridad a secas, sino posibilidad de comprensión en la interioridad. Por tanto —ahora sí, en el caso concreto del espíritu—, la exterioridad ha de concebirse por la interioridad: la manifestación de lo absoluto fuera *en* el tiempo —es decir, la historia— se correlaciona interiormente con su fundamento fuera *del* tiempo —es decir, el concepto—. <sup>19</sup> Y, bajo esta *idea*, habría que dejar de pensar el nombre *absoluto* como un *qué*, para comprenderlo en tanto un *cómo*, ya que habla más del carácter de la fuerza de un proceso, tendencia o impulso que de un ente: “La absoluta determinación o, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre [...] es *la voluntad libre que quiere la voluntad libre*” (Hegel, 1999, p. 106). Así, el proceso de la libertad de la negatividad, que es la temporalidad, se entiende como aquella exhibición o *manifestación* del concepto absoluto de acuerdo con las diversas configuraciones en que puede desdoblarse lógica, natural y espiritualmente.

La totalidad de los procesos del espíritu que Hegel describe en la *Enciclopedia* son, precisamente, manifestación de la capacidad filosófica del ser humano que resulta de la reflexión realizada sobre todo diferente y toda diferencia. En

efecto, habla del paso que va de *encontrar* un mundo, a través del momento de *engendrar* mundo, hasta el *liberarse* del mundo en el mundo (Hegel, 2005, p. 438). El primer paso es el de concebir como *captar*, el segundo momento el concebir como *crear*; ¿qué sería, por su parte, el tercero? En este contexto, es el carácter conceptual del *reconocer*. En palabras de Hegel, el “conocimiento es así el *reconocimiento* de este contenido y de su forma y es también la *liberación* de la unilateralidad de las formas y su elevación a la forma absoluta” (Hegel, 2005, p. 592). Para el ser humano que filosofa esta es la libertad que se encamina, no más allá del mundo, sino solo más allá de los prejuicios que alejan de la realidad y, por tanto, es la libertad que procura conducir al *más acá*. La liberación, entonces, es metafísica por estar abocada a lo aquende. Y no podría ser de otro modo, si “la creación del mundo es la automanifestación” (Hegel, 1986, p. 241), pues en la misma medida que conocer es re-conocer, lo creado es re-creado.

Llevado hasta sus últimas consecuencias, que no son Dios como algo separado, sino el concepto como principio de unidad, *lo absoluto es reconocimiento y recreación en el proceso de su movimiento*. Pero en el re- del reconocimiento y de la recreación no se nombra una repetición *ad nauseam* de un hastioso error, sino que ese re- da razón de la historicidad, de la dinámica dialógica y transformadora en que se hallan y se vuelven pensables los nombres de la metafísica. Así lo absoluto.

## El nombre absoluto

Los nombres de la metafísica hunden sus raíces en las posibilidades de las transformaciones futuras y, a su vez, en las posibles reinterpretaciones de las meditaciones pasadas. En esta constante transformación se pone de manifiesto que *no hay un sentido absoluto de lo absoluto*, que ningún nombre es un *nombre* absoluto, que el nombre *absoluto* nombra diversas cosas y que lo hace de diversas formas. Mas ello es natural o, mejor dicho, es *histórico*, es propio de la historicidad, pues, ¿cuándo ha ocurrido de otro modo para el ser humano?

Lo *absoluto*, como nombre de la *metafísica*, dice *diferencias* porque la propia metafísica no es un nombre de una cosa inamovible. Y, al mismo tiempo, esa diferencia dice la *unidad* de la metafísica: es formulación del principio de unidad que se reconoce en sus diversas formulaciones históricas. Lo mismo ocurre —en su posibilidad y realidad— con cualquier otro nombre de la filosofía y, ante todo, con el propio nombre *filosofía*. Un nombre absoluto, un concepto absoluto, en el sentido de ya dado y, por tanto, inamovible o definitivo, no lo ha habido ni puede haberlo. Esto incluso lo constata quien, leyendo estas palabras, disienta o concuerde con ellas. No hay, consecuentemente, nombre absoluto si por tal se entiende la “última palabra” en lugar de una *indicación de la interrelación*.

Mas, no habiendo última palabra, ¿acaso Hegel fue tan ingenuo como para creer lo contrario? Se olvida, las más de las veces, que el discurso de Hegel sobre lo absoluto no es palabra dictada desde lo alto (absuelta, carente de vínculos), sino la *vinculación* de un pensador *absolutamente* ocupado y consciente de la *historicidad* de su quehacer y de las *relaciones* que la filosofía implica. Ese carácter histórico es la razón de que haya hablado de la creación y la producción como manifestación y exhibición de lo absoluto. Con esos nombres se muestra que lo absoluto *o da nuevos impulsos*, si se lo aprehende y se lo *reconoce* en su interrelación, *o hace cesar el camino*, mas no por infértil, sino por prejuicios dualistas. La idea esencial de lo aquí desarrollado la expresaba Hegel en unas palabras que dirigió, de viva voz, a un auditorio de carne y hueso... y espíritu: “Ha sido para mí muy agradable haber podido mantenerme con ustedes en esta convivencia espiritual; y no simplemente haberme mantenido, sino el haber creado de este modo un lazo espiritual entre nosotros, que ojalá perdure” (Hegel, 1955b, pp. 518-519).

En relación con la labor académica de Hegel resulta irresistible citar una obra literaria de Oriente. A modo de contexto, baste decir que un estudiante universitario, Sanshiro —protagonista de la novela homónima de Natsume Soseki—, disfrutando como nunca sus estudios en la biblioteca —quizá a causa del vino que había bebido previamente—, se encontró en un libro de la estantería las siguientes anotaciones a mano de alguien que vandalizó el acervo, seguramente, a causa del aburrimiento que le provocó la lectura, pero también motivado por una evocación inspiradora:

Quando Hegel impartió sus clases magistrales de Filosofía en la Universidad de Berlín, no tenía la menor intención de promocionar sus teorías. No es que sus clases expusieran la verdad: se trataba de las enseñanzas de alguien que encarnaba la Verdad en sí mismo; de alguien cuyas conferencias estaban dictadas no por la lengua, sino por el corazón. Cuando la Verdad y el individuo se juntan en una unión tan pura, aquello que el hombre expone no es una lección dictada por el mero afán de disertar, sino una *lección dictada con miras a despejar el Camino* [...] Los estudiantes que acudían en bandadas a Berlín [...] cuando escuchaban a Hegel con el corazón limpio, podían decidir su futuro, rehacer su destino personal (Soseki, 2009, pp. 58-59, las cursivas son mías).

Y, en efecto, cuántos de sus oyentes no han abierto su camino, aun en su contra, *gracias a* las lecciones que con él tomaron, no solo las presenciales, sino también, décadas después, *in absentia*. Incluso para Hegel pensar lo absoluto abrió el camino de sendas reflexiones que, evidentemente, no estaban pres-tablecidas como sistema. Lo absoluto no es, pues, una solución definitiva ni

permanente a los problemas teóricos. Más bien, como sugerentemente afirma Kervégan (2005): “Lo absoluto es el indicio de una pregunta —aquella a la que toda su filosofía se esfuerza por responder— antes que la solución última de los problemas a los cuales se confronta el pensamiento” (p. 110). Desde luego, esta idea podría parecer escandalosa por una de dos razones —o ambas a la vez—: o porque es imposible que Hegel fuese capaz de dudar en vez de imponer; o porque, si fuese verdad que pretendía plantear preguntas en lugar de responder a todo, tal quehacer es tibio, mediocre, poco serio y vergonzoso, cosa más propia de la opinión “de a pie” que del pensar riguroso.

En efecto, se suele considerar que para pensar, sea de modo metafísico o “antimetafísico”, sea con la máxima pureza filosófica o en su contra, se requieren dos pasos esenciales: en primer lugar, *tomar postura*, esto es, oponerse a otros a toda costa y, en segundo lugar, adoptar un determinante *afán de exclusividad*, es decir, mostrar cuánto mejor dice uno las cosas frente a todos los demás, denostando, principalmente, las posturas más cercanas en espíritu a la propia. La seriedad filosófica (o antifilosófica) y el cumplimiento del “buen trabajo” se medirían según estos criterios que, sorprendentemente, sin hallarse en ningún manual, se llevan a cabo enfáticamente en muchos momentos de la historia de la filosofía. Acaso como tercer y cuarto pasos podrían añadirse hoy en día: por una parte, *erigir un enemigo*, el más famoso que pueda imaginarse, para repetir incansablemente lo equivocado que son sus tesis —aun cuando sean extraordinariamente semejantes a las tesis propias, aun si se las interpreta mermada y unilateralmente— y, finalmente, por otra parte, *no discutir directamente lo dicho por el enemigo*, sino las discusiones de quienes discuten lo discutido de lo dicho por el enemigo, es decir, especializarse en una rama, en un autor o en una tendencia. Solo así se conseguiría, supuestamente, la verdad en torno a lo que sea que se discuta. En contraste con esa *metodología de la última palabra*, el *error metódico* sería, por su parte, *mostrar lo común a todo pensamiento* o, en otras palabras, *reconocer que lo dicho por uno mismo ha sido ya dicho por la tradición*. Pues, ¿qué mayor error que el de afirmar la compenetración de todo pensamiento?, ¿qué actitud más aborrecible que *reconocer la manifiesta interrelación de las diversas posturas*?

Siendo Hegel pensador de lo absoluto, se creería que es de los que máximamente cumplen aquella *metodología de la última palabra*. Por mi parte, cometiendo un *error metódico*, con base en lo aquí desarrollado, concluyo que Hegel buscaba el simple *reconocimiento de la interrelación*, cosa que no debiese sorprender a nadie, no solo por el sentido que Hegel dona a la *refutación*,<sup>20</sup> sino porque toda su filosofía es *resultado de la historicidad*, es *absoluto reconocimiento*.<sup>21</sup>

Con el pensar de Hegel sucede aquello que señala Horneffer (2013): “Nos enfrentamos, paradójicamente, a un absoluto completo, pero in-acabado, ya que

con la ganancia de la dimensión lógica siempre está la posibilidad, mientras haya *logos*, de decir ‘más’” (p. 184). Horneffer lo dice en diálogo, no con Hegel, sino con Nicol. Evidentemente, no obstante, esta tesis no se limita a la interpretación de un autor. Lo ahí dicho se medita en un amplio sentido histórico y ese *absoluto completo, pero inacabado* no deja de ser cierto tanto de Hegel como de muchos otros.

Este carácter historicista puede denominarse *integramiento*, el cual *es el carácter de la historicidad que pone de manifiesto que, en el movimiento histórico, lo íntegro (completo) integra (añade) algo más*. Y este integramiento lo expresa, al igual que todos los nombres de la metafísica, el nombre absoluto.

## Referencias

- Asmuth, C. (2000). “Anfang und Form der Philosophie. Überlegungen zu Fichte, Schelling und Hegel”. En *Schelling: zwischen Fichte und Hegel* (pp. 403-417). B. R. Grüner.
- Descartes, R. (2003). *Reglas para la dirección del espíritu*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1955a). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1955b). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1969a). *Werke 5. Wissenschaft der Logik I*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1969b). *Werke 6. Wissenschaft der Logik II*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Werke 2. Jenaer Schriften 1801-1807*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986). *El concepto de religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Akal.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía del arte o estética*. Abada; Universidad Autónoma de Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Filosofía real*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada; Universidad Autónoma de Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica I*. Abada; Universidad Autónoma de Madrid.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Ciencia de la lógica II*. Abada; Universidad Autónoma de Madrid.

- Horneffer, R. (2013). *El problema del ser*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jaeschke, W. (1998). *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Akal.
- Kant, I. (1991). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (opus postumum)*. Anthropos.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kervégan, J.-F. (2005). *Hegel et l'hégélianisme*. Presses Universitaires de France.
- Kierkegaard, S. (2008). *Postscriptum no científico y definitivo*. Universidad Iberoamericana.
- Leibniz, G. W. (1989). *Filosofía para princesas*. Alianza.
- Leibniz, G. W. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza.
- Leibniz, G. W. (2003). *Escritos filosóficos*. Antonio Machado Libros.
- Martínez, F. (1989). *Releer a Kant*. Anthropos.
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza.
- Nicol, E. (1990). *Ideas de vario linaje*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicolás de Cusa (1980). “Sobre la docta ignorancia”. En Clemente Fernández (Ed.), *Los filósofos medievales II* (pp. 1099-1134). BAC.
- Nietzsche, F. (2005). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Schelling, F. W. J. (2012). *Filosofía del arte*. Tecnos.
- Schelling, F. W. J. (2013). *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Tecnos.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación II*. Fondo de Cultura Económica.
- Soseki, N. (2009). *Sanshiro*. Impedimenta.
- Spinoza, B. (1998). *Ética*. Alianza.

---

<sup>1</sup> *Absolutus*, conformado por la partícula *ab*—que denota separación y tiene el sentido de un origen temporal, espacial o causal— y del verbo *solvo*—que significa ‘soltar’ o ‘desvincular’—, significaba en latín lo ‘acabado’ y ‘preciso’. De ahí que todavía hoy se refiera a una totalidad, lo entero o completo y, por tanto, lo perfecto, es decir, sin falta. En esa misma medida, algo absoluto se considera terminante, decisivo, categórico, sin alternativa y que, por ser inalterable, representa “la última palabra”. En tanto desvinculado, además, se lo toma casi como sinónimo de *infinito*, *ilimitado* e *independiente*. Y, por cuanto esta serie de negaciones se asumen como opuestas a lo cambiante, *absoluto* es lo fijo, estático o estable, tal como denota la expresión *tiempo absoluto*, que tiene significado tanto en física como en gramática, cuando parten de la idea del tiempo como una suerte de estructura inalterable. Al ser opuesto a cualquier transformación o devenir o, en otras palabras, a lo complejo, *absoluto* también significa lo ‘simple’, como al hablar de *valor absoluto* en matemáticas, esto es, el valor del número independientemente de su signo. Y, quizá por sobre todas las cosas, varias de esas características conducen a hablar de absoluto como lo *puro*, como algo immaculado, sin contaminación, lo mismo en química, bajo la idea del grado o porcentaje en que una sustancia se concentra, como en música, donde *música absoluta* se refiere

al estilo instrumental opuesto a la música de programa; esta última es aquella en que interviene un poema o un concepto o, en general, palabras y la voz humana. Sirva esta enumeración como reminiscencia de la multivocidad del término aquí en cuestión. Pero, más aún, sirva como recordatorio de la variación de los usos que no necesariamente se derivan unos de otros. Una forma de música absoluta, la sinfonía, se transforma en música de programa gracias a una composición de Beethoven: pierde entonces su “pureza”; ¿pierde su perfección? ¿O la inclusión de la voz humana, como instrumento perfecto, la perfecciona? Como quiera que sea, otros empleos revelan una suerte de relatividad. Así, en política, para consolidar una *mayoría absoluta*, basta solo con tener una representación mayor a la mitad de la cantidad total de funcionarios; y el *poder absoluto* viene a ser sinónimo de *abuso*, que implica parcialidad. Igualmente, el cero en las escalas de temperatura, aunque sigue el “principio” de determinación por congelación, varía dependiendo de si se trata del grado de congelación del agua bajo una presión atmosférica “estándar”, como en Celsius; de la congelación de una solución de salmuera, como en Fahrenheit; o del punto máximo de congelación de cualquier cuerpo, esto es, el *cero absoluto* de la termodinámica.

<sup>2</sup> En la modernidad se cuenta entre los pensadores de lo absoluto a Spinoza y a Leibniz, lo cual bien podría deberse al propio Hegel, tal como sucede con la vaga noción de Heráclito como el primer dialéctico, sin saberse que ello es una interpretación hegeliana. Por supuesto, es vital para el sistema de la *Ética demostrada según el orden geométrico* la denominación de lo absoluto en relación con la naturaleza de algo (*absoluta natura*). Con ella se da razón del sentido de lo *infinito*, mediante lo cual se comprende la “afirmación [...] de la existencia de cualquier naturaleza” (Spinoza, 1998, p. 51). Esto es lo positivo (*positum: posito*) a lo que hace alusión lo *absolutamente infinito* que, a diferencia de lo *infinito en su género*, “no implica negación alguna” (Spinoza, 1998, p. 47). Pero en Spinoza, el punto no es comprender “lo absoluto” como objeto, sino la unidad puesta que viene a ser la *sustancia*, asunto más complejo y enriquecido por Leibniz, aunque no más detallado que con aquel. En el Medievo, en cambio, desde la patristica hasta la escolástica, el término es poco empleada y su sentido, por tanto, se vuelve ambiguo. Lo único claro es que se emplea en alusión a Dios, con lo cual se corre el riesgo de caer en una cada vez mayor *abstracción*. Por su parte, es sorprendente que uno de los pensadores que sí se detiene a dar razón del sentido del término, a saber, Nicolás de Cusa, es desconocido para Hegel o, cuando menos, no lo menciona en ninguna de sus obras capitales ni tan siquiera en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Y ello a pesar de las similitudes y la posible influencia que debería haber tenido uno sobre el otro. En efecto, Nicolás de Cusa (1980) señala, por ejemplo, la *maximidad absoluta* que es Dios como unidad inmediata de la diferencia y la contradicción (p. 1129) y, ante todo, explica este ente máximo, Dios, como aquel en que “las expresiones ‘el ser de por sí’, ‘en sí’, ‘por sí’ y ‘para sí’ vienen a significar lo mismo: el ser del absoluto” (Nicolás de Cusa, 1980, p. 1120).

<sup>3</sup> En una carta de 1795 le escribe Schelling a Hegel: “Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía dogmática me parece consistir en que aquella parte del Yo absoluto [...] esta del Objeto absoluto o No-Yo [...] La filosofía tiene que partir del *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, está todo resuelto” (Hegel, 1998, p. 58). Si lo absoluto fuese la respuesta —cosa que, en rigor, ni el Hegel ni el Schelling maduros asumen ingenuamente—, bastaría con ello para justificar el interés de ambos y de cualquier otra persona en el tema. Pero ese intercambio se inscribe en una discusión previa: “Sólo al encontrarse el discurso kantiano de lo incondicionado con el renacimiento de Spinoza alrededor de 1790, ‘lo absoluto’ entra en el debate, y después de haber sido introducido ya una vez como un concepto racional, no es ya asunto de libre elección el modo en que pueda pensarse” (Jaeschke, 1998, p. 11). Quizá a causa de esa “mezcla” —entre la pregunta por la posibilidad de los *objetos* en Kant y la unidad de la sustancia en Spinoza— se suele sustantivar lo absoluto, como si fuese objeto o cosa, lo cual, como indica Ripalda, es más señalado en Hegel entre 1801 y 1803 (Hegel, 2008, p. 349).

- <sup>4</sup> Asmuth (2000), en un ensayo que explica, justamente, el sentido de *Anfang* en Fichte, Schelling y Hegel, a la vez que muestra cómo la comprensión de ese *comienzo* depende de lo que cada uno de ellos entiende por *absoluto*, indica la diferencia entre uno y otros del siguiente modo: “Fichte y Schelling deducen [el comienzo] desde un absoluto que es la abundancia de la realidad. Con el fin de acentuar esto absoluto, en tanto absoluto, se requiere, de acuerdo con ambos filósofos, de una propedéutica, que consista más o menos en un análisis del traslado de lo absoluto y en su supresión. En ambos casos la propedéutica se aproxima a su meta sobre un camino negativo. Lo que impide a lo absoluto en tanto absoluta unidad ha de ser negado. Sólo entonces entra lo absoluto, que nosotros mismos somos *en nuestra raíz*, que en-sí divide nuestra alma” (p. 413). Es significativa, en contraste con Hegel, la concepción de Fichte y Schelling, pues el primero concibe lo absoluto como aquello que de por sí *somos en nuestra raíz* y el segundo como aquello que ya *en-sí divide nuestra alma* y, no obstante, de sus deducciones se sigue que lo absoluto tiene solo unas condiciones para “*entrar en escena*”. De esa *entrada* (que haya que entrar en lo absoluto o que haya que dejar que este entre) difiere Hegel en la medida en que, oponiéndose a quienes rehúsan lo que “*opaque*” la pureza de la unidad absoluta o, mejor dicho, asumiendo la negatividad en lugar de rechazarla, *se opone a los dualismos y a una suerte de escisión radical*. En cierto sentido, entonces, la concepción hegeliana de lo absoluto surge efectivamente de las tesis de Schelling, pero lleva a cabo una respuesta, un cambio de perspectiva y una oposición ante él, máxime tomando en cuenta que, poco después de enviarle a Hegel aquella carta de 1795, se publican sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* en las que Schelling afirma que el punto “donde comenzó el conflicto originario del espíritu humano [...] no es otro que *el haber salido de lo absoluto*: pues sobre el absoluto estaríamos todos de acuerdo si nunca hubiéramos abandonado su esfera” (Schelling, 2013, p. 23), con lo cual Schelling da razón de lo absoluto como ámbito de la identidad en que solo valen las proposiciones analíticas (Schelling, 2013, p. 48). En cambio, para Hegel el asunto es percatarse de que no hay tal separación y que, por tanto, *absoluto* no equivale a algo *idéntico-abstracto* o *vacío*.
- <sup>5</sup> El origen de la filosofía misma es, para Hegel, el origen histórico de la tematización de lo absoluto: “La tesis de Tales [es que] el agua es lo absoluto” (Hegel, 1955a, p. 164). Establecer así antecedentes es recurrente en filosofía: el agua de Tales es, para Aristóteles, según su *Metafísica*, αἰθήρα, y, para Heidegger, según los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, el *ser*. Pero, más aún, según Hegel, cada uno de los filósofos, desde los presocráticos, expone determinaciones primarias de lo absoluto, en sentido histórico y lógico. Las referencias a la tradición que se hallan en la *Ciencia de la lógica* no son un mero adorno: no es gratuito que, en el *comienzo*, los conceptos de la lógica sean reflejo del pensamiento de Parménides y Heráclito (Hegel, 2011, p. 227). Incluso cabría ver su lógica como sus auténticas lecciones de historia de la filosofía. En todo caso, el *origen absoluto* no se trata de una salida o entrada, aparición o desaparición, de lo absoluto. Antes bien, puede decirse aquello que Hegel escribía en la *Fenomenología del espíritu* sobre el origen de la diferencia: “No necesitamos preguntar, ni menos aún considerar como filosofía [la] pregunta [...]: cómo *sale* la diferencia o el ser otro” (Hegel, 2010, p. 237). Esto quiere decir: la pregunta filosófica por el origen no es aquella que habla de un “momento cero” de la escisión, pues eso no puede responderse; lo que sí puede realizarse, en cambio, es la aprehensión de las supuestas escisiones y los dualismos en su mismidad y unidad. Esta aprehensión, que pareciese una mera invención, es, más bien, *producción* o *creación* (ποίησις). Lo cual es conforme con la idea que se tenía de la lógica no solo en Hegel, sino en Kant —cuando menos en sentido trascendental— y en Leibniz. Y es que, dado que en Kant la espontaneidad pertenece a la facultad lógica del entendimiento y la receptividad a la intuición, la idea de una intuición intelectual sería la idea de una suerte de *creación*: “La noción de un [...] conocimiento absoluto o intuición absoluta [...] sería, en el acto mismo de conocer, creación de lo conocido; conocimiento tal que en él no aparecerían las cosas así por ser ellas así, sino que las cosas serían así porque en ese conocer se las conoce así. A este conocimiento [...] le llama Kant *intuitus originarius* (‘intui-

ción originaria' o 'creadora')” (Martínez, 1989, pp. 43-44). De ahí que una lógica pura difícilmente se distinga, en esa época, de la metafísica y, así, las determinaciones absolutas de la lógica son determinaciones metafísicas. Esto lo explica Leibniz, antes que Hegel o Kant, en una carta a la princesa Elizabeth: “La metafísica apenas difiere en nada de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general. En efecto, la metafísica es la teología natural [...] Todo cuanto pensamos tiene su origen en que la idea de Dios incluye en sí la del ser absoluto, es decir, lo que hay de simple en nuestros pensamientos” (Leibniz, 1989, p. 52). Por tanto, es evidente que quien busque un análisis detallado de lo absoluto tendrá que enfocarse, ante todo, en la *Ciencia de la lógica* de Hegel, pero esto implica también conocer su *Historia de la filosofía* y el propio conocimiento directo de lo que ha dicho la tradición.

<sup>6</sup> Tempranamente, en un opúsculo titulado *¿Quién piensa abstractamente?*, Hegel diferenciaba ya el pensamiento culto o cultivado —el *especulativo*, como lo llama después—, que trata de librarse de la mediocridad de las opiniones, del pensamiento escisor “de a pie” en que se habla de puras abstracciones: “¿Quién piensa abstractamente? El ser humano inculto, no el culto. La buena sociedad no piensa, por tanto, abstractamente, porque ello es demasiado leve, porque es demasiado bajo [y lo es] no según una postura externa [...], sino en razón de la insignificancia del asunto” (Hegel, 1970, p. 577).

<sup>7</sup> Me refiero aquí a lo que Hegel denomina *wirkliches Wissen* (Hegel, 2010, p. 59), traducido comúnmente como saber *real*, *realmente efectivo* o *efectivo* e interpretado como saber *auténtico*, *verdadero* o *actual*. Pero, sin violencias filológicas, lo vierto por *saber puesto en marcha* porque *wirklich* no necesariamente se refiere a una distinción de grados o jerarquías, si bien ese es otro problema que indicaré un poco más adelante. *Wirken* es actuar o efectuar en tanto *obrar*. No es, pues, que Hegel proponga un saber existente frente a uno inexistente (el amor al saber); más bien, enfatiza que el saber no es pura pasividad, sino algo por lo que uno se pone en marcha. Aun así, ello no evita que se le interprete como un pensador incapaz de dudar. Esto es lo ironizado por Kierkegaard cuando ridiculiza la impronta catedrática de “dudar de todo”, la cual, en efecto, dice el magisterio durante sus clases, pero solo “de dientes hacia afuera”. Lo irónico de esa consigna no es su incumplimiento hipócrita, sino que el maestro o la maestra que piensa —no dudando, sino afirmando— es completamente ignorante de lo más cercano: “Si uno intentase, en cuanto existente, ser un idealista, en medio año se aprenderían cosas enteramente distintas de las que se aprenden jugando a las escondidas en la cátedra [...] existir como idealista es una misión de vida extremadamente difícil, porque es justamente en la existencia donde radica su objeción [...] comprenderlo todo sin comprenderse a sí mismo es exageradamente cómico” (Kierkegaard, 2008, p. 355). Mas, ¿qué significa dudar? ¿En qué se diferencian de Hegel grandes maestros de la duda como Sócrates, Agustín o Descartes? ¿Acaso en que hacen explícitas las dudas? También en esas anda Hegel y, además, de forma harto radical, pues el propósito de su *Fenomenología* es pasar de la mera duda (*Zweifel*) —que, luego de resolverse, lo deja a uno inmutado— a la dubitación (*Verzweiflung*: desesperación). Esta última implica “la intelección consciente de la no-verdad” (Hegel, 2010, p. 149); exige mantenerse en la no-verdad, en lugar de retornar a la seguridad y comodidad de la verdad parcial. Y, más aún, lo que Kierkegaard califica como *exageradamente cómico*, si tiene razón, lo es en cada existencia, no solo en la del idealista, si por idealista se refiere solo a unas cuantas personas. Históricamente se conjugan el saber —o su intuición— y el dudar —tanto de todo como de uno mismo—: solo por la intuición que Sócrates tiene de lo ente (*δαίμων*) es que puede vivir en la duda (*ἀμαθία*); la intuición sobre el todo en Agustín (*fides*) no lo exculpa de dudar (*spes*); la intuición de la que parte Descartes para fundamentar la ciencia (*pensée*) es lo que le exige conducirse mediante la duda (*méthode*).

<sup>8</sup> Este problema de corte teológico o, más directamente, religioso, el cual Feuerbach acusa en *La esencia del cristianismo*, pone de manifiesto otro aspecto controversial de la idea de lo absoluto, a saber, justamente que se trate de una *idea*. En otras palabras, algo absoluto parece posible “sólo en teoría, mas no en la práctica” o, lo que sería lo mismo, solo puede ima-

ginarse como ficción, no mostrarse en la realidad, pues la realidad es materia y la idea, en cambio, algo “más allá”. Sin embargo, sobre este punto cabe preguntar: ¿qué clase de distinción es aquella entre materia e idea? ¿Qué *idea de materia* es aquella que escapa de su idealidad y se identifica con la “materia pura”? Más aún, ¿qué sería la “materia pura” sino una idea? En sus *Manuscritos Marx* (2013) le reconoce a Feuerbach el mérito de asentar el “verdadero materialismo [...] en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social ‘del hombre al hombre’ el principio fundamental de la teoría” (p. 225). De ese modo, Feuerbach se opone a la tradición filosófica y a Hegel, en particular, cuyas tesis han consistido en “religión puesta en ideas”. Pero esta “materia” y este “estado natural” del ser humano (*la sociedad*) es el *material* del espíritu y de las ideas en Hegel: se refieren a lo mismo. Incluso cabe notar que el punto central para Hegel no es la oposición de la idea ante la materia, pues esa parcialidad mermaría el asunto que investiga: la verdad. Sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* dan razón, puntualmente, de la posibilidad que la materia introduce en las reflexiones filosóficas, sea bajo la forma de la filosofía oriental y su influencia sobre la presocrática (Hegel, 1955a, p. 156), sea según las propuestas más precisas, por ejemplo, de Giordano Bruno en torno a la materia como fuente de las formas y lo divino progenitor, a lo que Hegel también reconoce como lo absoluto (Hegel, 1955b, pp. 174-177). Pero no solo se limita a “conceder la posibilidad” de la materia como forma de ser de lo absoluto. Es famosa aquella explicación sobre el *idealismo* que Hegel desarrolla en la segunda versión del primer libro de la *Ciencia de la lógica*, en la cual ofrece determinaciones materiales para dar razón de las ideas: “La contraposición de filosofía idealista y realista carece de significado [...] principios de las filosofías antiguas y nuevas —el agua, la materia o los átomos— son *pensamientos*, universales, ideales, no cosas tal como inmediatamente se encuentran [...] lo mismo con aquella agua de Tales” (Hegel, 1969a, p. 172). ¿Y por qué no habría de tomarlo en cuenta Hegel si *toda idea de materia es una idea* (lo mismo las que propone siempre la filosofía, que las que ofrece la ciencia positiva de hoy en día, las religiones de otrora o cualquier otra forma de pensar)? El intento de pensar una “pureza” de la materia, por oposición a la idea como absoluto, hace de la materia, al mismo tiempo y bajo la misma condición, algo no absoluto, no ideal, pero, por tanto, algo *absolutamente* material, es decir, materia *ideal*: “La materia se toma [...] como únicamente afirmativa, como *absolutamente autosuficiente*, como *eterna*. Este error se introduce por causa del error general propio del entendimiento que cree que lo metafísico sólo es una entidad mental *junto a* la realidad, es decir, *fuera* de ella; y así resulta que, *junto a* la creencia en la no absolutez de la materia, *también* se cree en su absolutez; aquella encuentra su lugar fuera del saber científico, si es que se halla en algún lugar, mientras la segunda creencia vige esencialmente en la ciencia” (Hegel, 2005, p. 359). Y, desde luego, lo mismo aplica para la idea. Si esta debiese repudiar, a como diese lugar, la materia, albergaría no menos absurdos. Resulta significativo lo que sobre el sentido material e ideal de lo absoluto escribe Hegel en sus *Aforismos del cuaderno de anotaciones*, en el que trata de mostrar lo ridículo que es aceptar su ser material rechazando su ser ideal: “Cuando lo absoluto resbala del suelo en derredor del cual pasea y cae en el agua se vuelve un pez, algo orgánico, viviente. Ahora bien, del mismo modo, cuando resbala y cae en el *pensamiento puro* —pues tampoco el pensamiento puro habría de ser su suelo— ha de volverse ahí, torpemente, algo malo, finito, acerca de lo cual, en realidad, uno debiese avergonzarse de hablar, como si de oficio no se hiciese ya [...] El agua es un elemento tan frío, malo, y, no obstante, a la vida le es tan plácido ahí. ¿El pensamiento ha de ser, pues, un elemento mucho peor? ¿Lo absoluto incluso ha de encontrarse mal en él y también conducirse mal en él?” (Hegel, 1970, p. 543). En resumen: ¿cómo así se acepta la materialidad de la realidad, pero no la idealidad de la realidad, a pesar de que la materialidad de la realidad es también un pensamiento, una idea?

<sup>9</sup> La objetualidad de la idea es, en este caso, lo que más incomodidad causa, porque, allende la existencia o la realidad —si acaso realmente pudiese dejarse esto de lado—, la filosofía misma parece hacer distinciones que escinden entre unos y otros objetos, según tengan

“legitimidad” o no. Schelling (2012), por ejemplo, decía, en este sentido, que “ningún objeto está cualificado para ser objeto de la filosofía sino en la medida en que él mismo está fundado en lo absoluto por una idea eterna y necesaria y es capaz de acoger en sí toda la esencia indivisa de lo absoluto [...] En consecuencia, existe, por ejemplo, una filosofía de la naturaleza porque lo absoluto está formado en lo particular de la naturaleza, o sea, porque existe una idea absoluta y eterna de la naturaleza. Del mismo modo, una filosofía de la historia [y] una filosofía del arte” (p. 16). Así, Schelling diferenciaba la “filosofía de” de la simple “teoría de”. No extraña, por tanto, la acusación de pedantería y charlatanería que Schopenhauer dirigía a Schelling y a Hegel, al contrastar sus intenciones con las de Kant y las propias: “Aun cuando el conocimiento objetivo o el mundo como representación no nos suministre sino fenómenos, junto a su regresión y conexión fenoménicas, nuestro propio ser no deja de pertenecer también al mundo de las cosas en sí, en tanto que ha de radicar en él [...] Éste es el camino por donde yo he ido más allá de Kant [...] manteniéndome sin embargo sobre el suelo de la reflexión [...] sin ese pretencioso recurso a la intuición intelectual o al pensar absoluto [...] En cambio, yo [...] he intentado probar lo que el conocimiento es conforme a su *esencia y origen*, a saber, algo secundario” (Schopenhauer, 2004, p. 282). Según Schopenhauer, la *Ciencia de la lógica* de Hegel sería no un *principio*, sino una *razón* secundaria y derivada. De ahí que, aun cuando Nietzsche conociese poco de mano propia la filosofía de Hegel, pueda aplicársele, en la misma medida, la crítica que realiza a la metafísica en general, a saber, que esta busca la *razón* en el yo y en trasmundos, ignorando que su único “origen” es el cuerpo (o sí-mismo): “Detrás de tus pensamientos y sentimientos [...] se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría” (Nietzsche, 2005, p. 65). Y, finalmente, la racionalidad hegeliana inquieta incluso a quienes todavía se atreven a hacer metafísica en el siglo XX, como en el caso de Nicol, porque, aunque le acepte lo absoluto, el desarrollo dialéctico hegeliano le parece más una manipulación esquemática que una descripción de los fenómenos, máxime si esa razón termina multiplicando absolutos: “La derivación lógica requiere, además del Ser, un absoluto negativo en el comienzo, porque lo derivado, que es el *Dasein*, el ser-ahí, el ente temporal, es un compuesto entitativo de ser y de no-ser. Y piensa Hegel [...] que cada uno de los elementos de esa contraposición requiere su correspondiente fundamento absoluto” (Nicol, 1990, p. 56).

- <sup>10</sup> Ofrezco un par de ejemplos que se relacionan con lo que Hegel llama *elementos de lo absoluto* (Hegel, 1999, pp. 489-490), esto es, las formas en que se manifiesta la verdad, a saber, la exposición interiorizada de la *historia*, la intuición por imagen del *arte*, la representación del sentimiento en la *religión* y el pensamiento como libertad en la *filosofía*. De por sí cabe notar que hablar de estos “elementos” ya trae consigo las incomodidades de las jerarquías, dado que, por una parte, se enlistan escalonadamente según su relación con la verdad y, por otra parte, no son, en rigor, elementos, sino modos de la “consciencia”: consciencia histórica, consciencia intuitiva, consciencia representativa, consciencia pensante (Hegel, 2006, p. 113), lo cual demandaría que la *subjetividad* fuese gradiente de la verdad. En todo caso, los ejemplos son los siguientes. a) La tesis de la “primacía” de cada *presente* ante el pasado en tanto *derecho absoluto*: “La historia universal queda fuera de [los] puntos de vista; en ella adquiere su *derecho absoluto* aquel momento de la idea del espíritu universal que en ese momento constituye su estadio presente, y el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama” (Hegel, 1999, p. 492). b) La idea del *arte absoluto* como *un arte* más adecuado a la verdad que otros: “El arte del habla, la poesía en general [...] es el arte absoluto, verdadero. El elemento es lo infinito y rico del habla donde puede representarse todo lo que el espíritu ha concebido. El sonido es únicamente la exteriorización abstracta, el habla es sonido con cumplimiento, con contenido” (Hegel, 2006, p. 373). c) La *religión absoluta*, la última, pero la más *auténtica*: “Las religiones anteriores, en las que la determinabilidad del concepto es más pequeña, más abstracta y defectuosa, son religio-

nes determinadas que constituyen etapas de transición del concepto de religión hacia su acabamiento. Esta religión revelada es, pues, la cristiana. La religión cristiana se nos mostrará como la religión absoluta [...] En ella lo que constituía primeramente el concepto de religión se ha convertido en su contenido” (Hegel, 1986, p. 126). Pues bien, el derecho absoluto, el arte absoluto y la religión absoluta, casualmente, son aquellos que, de uno u otro modo, se hallan más próximos a Hegel (el estado germánico, la poesía romántica, el cristianismo de la reforma). Por lo mismo, decepcionantemente podría esperarse una exaltación de algo así como la *filosofía absoluta* por sobre otras “filosofías imperfectas” (cosa que, de por sí, apresuradamente, se ve en la expresión *idealismo absoluto*). Y es que, si la filosofía es la *única* meditación que, en tanto ciencia, tiene como *objeto* lo absoluto, si “la ciencia *κατεξογήν*, la filosofía, trata también el mismo objeto [que el arte y la religión], pero en el elemento del pensamiento”, entonces, “las otras ciencias no tienen un contenido absoluto” (Hegel, 2004, p. 112). Conviene, en todo caso, no limitarse a denunciar esa clase de tropiezos en otro, sino cuidarse de cometerlos uno mismo; tarea inmensamente difícil dado que se cometen incluso cuando se acusan los tropiezos de otro pensador.

- <sup>11</sup> En otras palabras, en tal separación pasa inadvertido que la idea de *límite* tiene presupuestos que vuelven absurda la pretensión de los límites como algo incommunicante y absolutamente restrictivo. Semejante observación, que bien podría pasar por paráfrasis de Hegel, es ya advertida por otros pensadores. Leibniz (1992) indicaba que “la *idea de absoluto* es anterior, en la naturaleza de las cosas, a *los límites* que posteriormente se le asignan, aunque no nos demos cuenta de su existencia más que empezando por aquello que es limitado y que impresiona nuestros sentidos” (p. 171). La apuesta de Leibniz es que, del mismo modo que lo sensible no reduce la potencia del pensamiento, lo limitado de las naturalezas según la apariencia no impide que la idea de esa naturaleza sea, más bien, ilimitada y, por tanto, simple y anterior. Y no solo en “las naturalezas”. También para el pensar la disociación entre absoluto y relativo impone *límites* que debiesen ser comprendidos clara y distintamente, como dice Descartes, aunque esa comprensión no significa quebranto. Él afirmaba, en la sexta de sus *Reglas*, que el pensar distingue sus potencias o capacidades según el objeto al que se refiera: o lo absoluto, que es *principio*, o lo relativo, que es todo lo *derivado* y *deducido* (Descartes, 2003, p. 96). Consecuentemente, las facultades o formas de conocer los objetos son o *intuición* o *deducción* (Descartes, 2003, p. 80). Esa *simple idea*, además de poner de manifiesto que, en Descartes, no se puede concebir subjetividad sin objetividad —yo sin lo otro—, da cuenta de la mutua dependencia entre absoluto y relativo (principio y derivado, intuición y deducción), tal como se explica con mayor detalle en una siguiente nota. En todo caso, los supuestos límites, si son algo, no se determinan por sí mismos, sino por ser una suerte de *umbral* desde el que la diferencia se comprende. Así, también, para Kant y su postura —*en el límite*— trascendental. Se lee en su *Obra póstuma*: “El espíritu finito es aquél que no es activo sino a través de la pasividad y que llega a lo absoluto solamente mediante límites; sólo en cuanto que recibe una estofa actúa y configura. Un tal espíritu combina, pues, el impulso *hacia la forma* o hacia lo absoluto con un *impulso* hacia la *estofa* o hacia los límites, en cuanto condiciones sin las cuales no tendría, ni podría bastarle, el impulso primero. *En qué medida puedan convivir en el mismo ser dos tendencias tan opuestas* es un problema que *puede, ciertamente, poner en apuros* al metafísico, pero *no al filósofo trascendental*. Éste *no se precia, en modo alguno*, de explicar la *posibilidad de las cosas*, sino que se conforma con establecer sólidamente los conocimientos a partir de los cuales llegue a ser concebida la *posibilidad de la posibilidad de la experiencia*. Y, dado que la experiencia sería imposible tanto sin aquella oposición como sin su unidad absoluta, *establece* con pleno derecho estos dos conceptos como *condiciones igualmente necesarias de la experiencia*, sin preocuparse más de su compatibilidad” (Kant, 1991, p. 677). Esa es, de hecho, la empresa llevada a cabo en la *Crítica de la razón pura*. Piénsese en el *Grenzbegriff* o *concepto límite*, a saber, el *noúmeno* (Kant, 2009, B 311). Para cuando Hegel entra en esta discusión, criticando el concepto de mala infinitud (Hegel, 2015, pp. 249-268), muestra —para no repetir sus

palabras— que *todo límite es relatividad*, incluido el supuesto límite entre absoluto y relativo, de suerte que la concepción de “un límite absoluto” es miope. *Su apología de lo absoluto es defensa de la relatividad*. Pero a Hegel no lo “separa” de otros lo inédito de su propuesta, sino detenerse un poco más para aclarar, de forma dialéctico-especulativa, lo que otros ya afirman, tal como Kant, Leibniz y Descartes al poner en juego los límites desde lo trascendental, lo monádico y el yo.

<sup>12</sup> A tal grado incluso que, precisamente, hay muchas formas *relativas* de decir lo absoluto.

<sup>13</sup> Leibniz lo reconocía en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, acentuando claramente que la comprensión de lo absoluto, indispensablemente, requiere su relación con lo relativo: “Las ideas de relaciones a menudo son más claras que las de las cosas que son sujeto de la relación [...] Aquellos términos que conducen necesariamente al espíritu hacia otras ideas [...] se llaman *relativos* y los demás son *absolutos* [pero] no existe término lo suficientemente absoluto o independiente que no lleve consigo relaciones, o cuyo análisis exhaustivo no conduzca a otras cosas, e incluso a todas las otras cosas, de modo que se puede decir que los *términos relativos* indican expresamente la relación que contienen” (Leibniz, 1992, p. 260). También Descartes, por una parte, señala una suerte de conjugación entre absoluto y relativo: “Pues algunas cosas, bajo un punto de vista, son más absolutas que otras, pero consideradas de otro modo, son más relativas [...] hemos enumerado la causa y lo igual entre las cosas absolutas, aunque su naturaleza sea verdaderamente relativa” (Descartes, 2003, p. 97). Por otra parte, desarrolla como esencia del método la *reducción a lo absoluto* o *reducción a la intuición*. Esta tesis se basa, ante todo, en lo expuesto en la decimoprimer regla que establece que “después de haber intuido algunas proposiciones simples [...] es útil recorrerlas con un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento [y] reflexionar en sus mutuas relaciones” (Descartes, 2003, p. 123). Esa tesis tiene eco en el cuarto “paso” metódico del *Discurso cartesiano* y es lo que lleva a cabo al final de sus *Meditaciones metafísicas*. En cuanto a la regla, esta asienta la posibilidad de que lo aparentemente deducido y relativo se muestre, por sí, como algo intuido y absoluto. En sus palabras: “La máxima utilidad de esta regla consiste en que, reflexionando sobre la mutua dependencia de las proposiciones simples, adquirimos el uso de distinguir inmediatamente *qué es más o menos relativo, y por qué grados se reduce a lo absoluto*” (Descartes, 2003, pp. 125-126), pues “las proposiciones que hemos deducido [...] han sido ya reducidas a una verdadera intuición” (Descartes, 2003, p. 104). Por tanto, mientras que Leibniz muestra cómo *lo absoluto fluye hacia lo relativo*, Descartes explica cómo *lo relativo se reconduce a lo absoluto*. Lo que simple y sencillamente establecen ambos es, en una palabra, la *interrelación*, idea que tampoco le resulta ajena a Kant, quien la abordó no según el ser de las cosas —algo que poco dice del asunto—, sino según su deducción lógico-trascendental —que es lo que más puede decirse— (Kant, 2009, B 381). Aportaciones al esclarecimiento de esta interrelación, posteriores a Hegel y ajenas a su planteamiento, se hallan, por lo demás, en Bergson y Nicol. Pero un ejemplo del siglo XXI que me interesa retomar, ajeno también a la influencia de Hegel, es aquel que, desde la fenomenología, repara en la interconexión entre lo incondicionado y lo condicionado, y no solo en su concepto, sino en su haber: “Si el absoluto es condición de lo relativo [...] entonces sin relatividad no hay absoluto. Se condicionan mutuamente [...] Lo que resulta de esto es que el absoluto es condicionante, pero *también* condicionado, dado que, si no hay ente, el absoluto carece de sentido. Lo absoluto y lo relativo se complementan de tal modo que uno sin el otro simplemente *no es*” (Horneffer, 2013, p. 128). A propósito de esa dialéctica entre absoluto y relativo Hegel ironizaba las posturas anti-idealistas que, pretendiendo negar lo absoluto, lo presuponian, pero en su sentido auténticamente desgarrado: “El idealismo [...] no considera en y por sí a las cosas [finitas]; el realismo las toma en cambio como absolutas, aunque se encuentren en la forma de la finitud. Incluso el animal no sostiene ya este realismo al consumir las cosas y demostrar así que no son absolutamente independientes” (Hegel, 1999, pp. 128-129).

- <sup>14</sup> En la parte introductoria de este artículo hice una muy breve determinación de lo que significa el saber, la idea y el espíritu absolutos. Con el fin de no repetirlo, añado a lo ahí dicho que saber, idea o espíritu, en tanto absolutos, no son una cosa, sea sujeto, sea objeto, sea sujeto-objeto, sino, justamente, *indicaciones de procesos*. En particular y desde esta óptica, el proceso del *saber absoluto* es aquel en que se comprende que no hay separación radical en los momentos del movimiento de la consciencia o, en términos de Hegel, es “el movimiento que el conocer es” (Hegel, 2010, p. 911), que se mueve en la “*contraposición absoluta*” (Hegel, 2010, p. 907); por tanto, es la indicación de la dialéctica de la consciencia. El proceso de la *idea absoluta* se refiere al de la *forma*, no como lo opuesto al contenido, sino como contenido en tanto *Formbestimmung* (Hegel, 1969b, p. 550); dicha *determinación formal* o *determinación-de-forma* es “la determinidad de la idea y [el] entero decurso de esta determinidad”, con lo cual, meditando el sentido de la idea, Hegel apunta a “lo universal de su forma: [...] el método” (Hegel, 2015, p. 386). Y es que la ciencia lógica hegeliana es la autodeterminación originaria de la dialéctica, esto es, del *concepto*. Lo que se manifiesta, tanto en el saber absoluto como en la idea absoluta, podría entenderse, consecuentemente, como *proceso absoluto*. De acuerdo con Hegel, esa noción “implica que el espíritu tiene distintos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de ésta, tan pronto de esta otra manera [...] comprende esencialmente fases” (Hegel, 2004, p. 76). En efecto, estos procesos son los *múltiples momentos* de un *único movimiento*. Y este proceso, en el caso del *espíritu absoluto*, igualmente es dialéctico, esto es, lógico y, así, silogístico, de suerte que la autodeterminación del espíritu absoluto *cierra*, justamente, con los tres silogismos de la *Enciclopedia* (Hegel, 2005, pp. 603-604).
- <sup>15</sup> Los *momentos* del sistema (comienzo, resultado y todos los intermedios) son, en rigor, el todo relacional absoluto: “Por ‘comienzo absoluto’ a menudo se entiende meramente un comienzo abstracto, con lo que sería un comienzo que sólo es comienzo. Pero la filosofía tiene su comienzo como totalidad, aunque el comienzo es esencialmente también sólo resultado” (Hegel, 2006, p. 53). La *Ciencia de la lógica* explicita esta circularidad que interconecta *comienzo* y *resultado* —*principio* y *fin*— porque esa unidad *teleológica* consiste en la forma lógica de lo que en alemán se denomina *Schluss*: *conclusión*, *final* y, eminentemente, *silogismo*, en el que la finalidad se halla en su principio o, mejor dicho, *es* su principio como un todo: “La referencia-de-fin es [...] más que juicio: es el silogismo del concepto libre” (Hegel, 2015, p. 296).
- <sup>16</sup> Son significativas al respecto las críticas de Feuerbach y Kierkegaard a la religión. Si bien se enmarcan en un contexto muy amplio que involucra a otros interlocutores además de Hegel, es evidente que este es un referente fundamental del que parten sus reflexiones. Y mientras que el primero critica la religión señalando que su fundamento es, en realidad, enteramente *antropológico* (el ser humano como ente material que, en cuanto tal, no solo afecta al espíritu, sino que lo forma), el segundo critica la religión en la medida en que se la conciba no como cristianismo auténtico, sino como cristiandad o *iglesia triunfante* (la institucionalización estatal de la religión, que no es obra de Dios, sino humana). Así, uno considera problemático en Hegel el abuso de lo divino por sobre lo humano y el otro considera problemático el abuso de lo humano por sobre lo divino. Tales críticas tan contrarias no extrañan en la medida en que Hegel, aun teniendo diversas razones para servirse del concepto de *espíritu*, se basa fundamentalmente en su sentido de *intermediación* entre Dios como padre y como hijo. Hegel se fija, pues, en su naturaleza relacional que, además, considera producto de su época: “La Edad Media era el reino del Hijo [...] Pero con la Reforma comienza el *reino el Espíritu*, donde Dios es conocido realmente como Espíritu. Con esto se alza la nueva y última bandera [...] la bandera del espíritu libre” (Hegel, 2004, p. 660). La ambigüedad del espíritu, que media entre Dios padre —como lo más separado del ser humano— e Hijo —como la encarnación completamente opuesta a la representación de Dios en su pureza—, coloca a Hegel en la interlocución opuesta con Feuerbach y con Kierkegaard. El resultado, curiosamente, es que el espíritu parece un concepto grotesco en Hegel, un homúnculo de

Dios y devenir, un supuesto absoluto que se manipula a sazón; arbitrariamente, por tanto. Esto comenzaría con la mismísima lógica hegeliana. En un pasaje de su *Ciencia de la lógica*, implícitamente crítico de las posturas de Fichte y Schelling, Hegel afirma que, a partir “de que lo verdadero *tiene que ser el fundamento del todo, parecerá entonces necesario exigir que se haga el inicio por Dios, por el absoluto, y que se conciba todo desde él*” (Hegel, 2011, p. 220). Por tanto, las determinaciones de lo absoluto se reducirían a la unilateralidad que implica el concepto de Dios, máxime dado que Hegel concibe que “todas las determinaciones lógicas en general pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*” (Hegel, 2005, p. 187). Y si la *lógica* fuese realmente “el pensamiento de Dios previo a la *creación*”, las creaciones del espíritu serían o algo puesto por esa trascendencia que es Dios —si se concede tal idea—, o algo degradable sin él. Porque, efectivamente, historia, arte, religión y filosofía no serían nada sino por cuanto manifiestan la divinidad. Incluso la naturaleza, además de la lógica, adquiriría su sentido, en ese esquema teológico, como mero “puente” entre Dios y humano: “La *explicación* más próxima que se ofrece de lo absoluto son los fenómenos naturales, en cuya existencia el hombre barrunta lo absoluto y se lo hace por tanto intuitivo en forma de objetos naturales. En este afán halla su primer origen el arte. Pero [...] éste sólo aparece cuando el hombre no sólo atisba inmediatamente lo absoluto en los objetos efectivamente dados y se contenta con este modo de realidad de lo divino, sino cuando la consciencia produce *por sí misma* tanto la aprehensión de lo para ella absoluto en forma de lo en sí mismo exterior como lo *objetivo* de esta asociación más o menos adecuada” (Hegel, 1989, p. 234). Sin embargo, siempre será fundamental reparar en que, según Hegel, “la filosofía [...] no versa precisamente sobre los filosofemas, es decir, sobre pensamientos que sólo de un modo implícito se contienen en una exposición, sino sobre pensamientos explícitos, expresados [...] Por tanto, los filosofemas contenidos implícitamente en la religión no nos interesan; sólo nos interesan cuando son expresados como pensamientos, pues sólo el pensamiento es la forma absoluta de la idea” (Hegel, 1955a, p. 81). En otras palabras, es importante discernir entre *una única idea* de Dios y la *unidad* de lo divino. Y esto porque toda filosofía, incluida la de la llamada *patrística*, en la medida en que *piensan* a Dios, *resignifican lo divino*, añadiendo matices a lo que supuestamente es una doctrina dada, acabada y cerrada. Téngase en cuenta el movimiento lógico que se sintetiza en el silogismo como potencia absoluta de la verdad y el modo en que ese silogismo impregna toda la filosofía de Hegel. En efecto, al silogismo lo denomina “el *fundamento esencial de todo lo verdadero*”, a tal grado que “la definición de lo absoluto es [...] el silogismo” (Hegel, 2005, p. 260). Según esto, no es que Hegel trasponga la religión a la filosofía, sino que inserta la silogística lógica en la religión con el fin de dar razón de ella y su unidad: “Cuando existe una mediación entre seres diferentes y uno está relacionado esencialmente con el otro, esta relación recibe el nombre de mediación [...] ellos son diferentes. Por tanto, su unidad es distinta de su diferencia [...] La mediación se encuentra, por ello, en un tercer elemento respecto a las diferencias y es ella misma un tercer elemento que las reúne y en el que reside su mediación y su identidad. Por ello, [...] en la medida en que se habla del saber acerca de Dios, se habla inmediatamente de la forma de un *silogismo* [...] hay dos términos distintos y una unidad en la que son puestos como uno mediante un tercero. De este modo, la forma del saber acerca de Dios se nos presenta más en concreto bajo la forma de las *pruebas de la existencia de Dios*” (Hegel, 1986, p. 248).

<sup>17</sup> Explícitamente la formulación está en la *Ciencia de la lógica* y en la *Fenomenología del espíritu*. Dos de las formulaciones más significativas enfatizan la relación entre el *concepto absoluto* y la idea de *vida*: “Vida, Yo, espíritu, *concepto absoluto*, no son universales solamente como géneros superiores, sino que son concretos; ni sus determinidades son tampoco solamente especies o géneros inferiores, sino que, en su realidad, son sola y sencillamente en sí y están llenas de ella. En la medida en que vida, yo, espíritu finito, son también, ciertamente, solo conceptos determinados, su *absoluta disolución* está entonces en aquel universal que hay que captar como *concepto de veras absoluto*, como idea del espíritu infinito, cuyo

ser puesto es la realidad infinita, transparente, en la cual intuye el espíritu su creación y, en ella, a sí mismo” (Hegel, 2015, pp. 155-156); y “Esta infinitud simple, o *concepto absoluto*, se puede denominar esencia simple de la vida, alma del mundo, sangre universal que, omnipresente, no se ve enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que, más bien, es ella misma todas las diferencias, así como el haber quedado asumidas éstas” (Hegel, 2010, p. 237). Como se observa, el énfasis constante de Hegel es que el *concepto* da razón de los procesos del diferenciar y de la unidad de esa diferencia. Una vez más, esta tesis refiere a Dios, por cuanto “el argumento ontológico tendría que exponer entonces que el concepto absoluto, a saber, el concepto de Dios, viene a hacerse determinado ente, a hacerse mediación; o sea, tendría que exponer el modo en que la esencia simple se media con la mediación” (Hegel, 2011, p. 537); pero, justamente, en la medida en que lo divino tiene el carácter del *concepto absoluto*, “tiene dentro de sí mismo la mediación, de tal suerte que el poner primero del mismo no es un presuponer” (Hegel, 2015, p. 300). De ello depende comprender la unidad tan radical en Hegel que es la unidad de *negatividad* y *positividad*, la cual, sin duda, se confunde con una unidad unilateral dado el mayor énfasis del *concepto absoluto* en la negación que en la “posición”. Algunos ejemplos de dicho énfasis son los siguientes: el concepto absoluto es “*negatividad*, la cual aniquila toda esencia objetual que supuestamente estuviera frente a la consciencia, y hace de ella un ser de la consciencia” (Hegel, 2010, p. 625); “es la categoría; esto es: que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo” (Hegel, 2010, p. 641); “no tiene oposición en objeto alguno” (Hegel, 2010, p. 631); consiste en “un diferenciar de diferencias que ya no lo son, de abstracciones o de conceptos puros que ya no se sostienen a sí mismos, sino que sólo por el *todo del movimiento* tienen solidez y diferenciación. Este diferenciar lo no-diferente consiste, precisamente, en que el *concepto absoluto* hace de sí mismo su *objeto*, y se pone como la *esencia* de ese *movimiento*” (Hegel, 2010, p. 671). En todo caso, distinguir la unilateralidad de la simpleza depende de *reconocer* que el *concepto absoluto* es sencillamente “*movimiento [del] haber llegado a ser*” (Hegel, 2010, p. 309).

- <sup>18</sup> Lo dicho por Hegel acerca del arte aplica también en este caso: “Lo absoluto, en cuanto negatividad infinita, [...] se evidencia no como el celoso Dios uno que sólo supera lo natural y el ser-ahí humano finito [...] sino que *lo verdaderamente absoluto se abre*” (Hegel, 1989, p. 383, las cursivas son mías).
- <sup>19</sup> El “problema del tiempo” no es cómo trasgredir lo eterno y permanente desde lo que deviene y cambia o viceversa, sino reconocer ambos aspectos. “Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No sólo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. *El tiempo [es] esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible*” (Hegel, 2004, pp. 129-130). Pero no basta con declarar la dualidad de lo abstracto y lo sensible del tiempo; hace falta exponer qué sucede según una y otra perspectivas. A ello se aboca concretamente el final de su *Fenomenología*: “Dentro del *concepto* que se sabe como concepto [...] los *momentos* entran en escena antes que el *todo cumplido y lleno*, cuyo llegar a ser es el movimiento de esos momentos. Dentro de la *consciencia*, en cambio, el todo es antes que los momentos, pero sin concebir. El *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la consciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo. Éste es el sí-mismo puro *externo*, intuitivo, y no *atrapado* por el sí mismo, es el concepto solamente intuitivo; este último, en tanto que se atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal, concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente” (Hegel, 2010, p. 911). De ahí la importancia apremiante de comprender el concepto no como definición, sino como movimiento, pues en ese sentido el concepto es tiempo: “Cuando se dice del tiempo que, visto desde el Absoluto, desaparece, se le está reprochando en primer lugar su fugacidad o carácter negativo; ahora bien, *esta negatividad es el concepto absoluto mismo*, el infinito mismo [...] el tiempo es por ello el supremo poder de todo lo que es, y *el verdadero modo de considerar todo lo que*

es consiste por ello en considerarlo en su tiempo, es decir, en su concepto” (Hegel, 2008, p. 13, las cursivas son mías).

<sup>20</sup> Véase, especialmente, su *Ciencia de la lógica* y la introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Hegel, 2015, p. 129 y Hegel, 1955a, pp. 22-23). También la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2010, p. 79).

<sup>21</sup> Ese reconocimiento se expresa con diversos términos en Hegel: *Erinnerung* (rememoramiento), *Aufhebung* (recolección), reflexión, especulación, *Begriff* (concepto) y, con mayor precisión, *idea*.