

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA REALIDAD EFECTIVA Y LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA

Hegel's Concept of Actuality and the Critique of Metaphysics

Andrés Felipe Parra Ayala

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2652-9645

Universidad de los Andes (Bogota, Colombia)

afparraa@gmail.com

RESUMEN

Este artículo presenta una reconstrucción argumentativa del primer capítulo de la tercera sección de la *Doctrina de la Esencia* de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, el cual lleva como título “Lo Absoluto”. Su hipótesis es que la crítica de la metafísica contenida en este capítulo no solo aboga por una ontología relacional del proceso, sino que también establece implícitamente una distinción entre una teoría de lo absoluto de primer orden y una de segundo orden. La teoría de lo absoluto de primer orden tiene como objetivo una exposición de lo absoluto libre de contradicciones analíticas. Por su parte, la teoría de lo absoluto de segundo orden no solo expone en qué consiste lo absoluto, sino que pretende también incluir el pensamiento y la teoría de lo absoluto en lo absoluto mismo.

PALABRAS CLAVE: *Hegel, metafísica, lógica, ontología, absoluto, crítica de la metafísica.*

ABSTRACT

This paper aims to reconstruct the arguments of the first chapter within the third section of the *Doctrine of Essence*, namely “The Absolute”. Its hypothesis is that the critic of metaphysics within this chapter not only champions a relational process-ontology, but also states an implicit distinction between first and second order theories of the Absolute. The first-order theory of the Absolute purports to present a definition of the Absolute without analytic contradictions. The second-order theory of the Absolute not only sets out the nature of the Absolute, but also seeks to include the thought and the theory of the Absolute within the Absolute itself.

KEYWORDS: *Hegel, metaphysics, logic, ontology, absolute, critique of metaphysics.*

LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA REALIDAD EFECTIVA Y LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA

INTRODUCCIÓN

Este artículo presenta una reconstrucción argumentativa del primer capítulo de la tercera sección de la *Doctrina de la Esencia* de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, el cual lleva como título “Lo Absoluto”. Una reconstrucción argumentativa supone, desde el punto de vista metodológico, algo más que una paráfrasis o una síntesis de los argumentos con propósitos clarificadores. La reconstrucción consiste, como su nombre lo indica, en volver a construir, en revelar un punto que a pesar de estar implícito no es evidente a primera vista. En el caso del capítulo de “Lo Absoluto”, la literatura ha mostrado ya que Hegel critica allí una concepción estática y meramente identitaria de lo absoluto y argumenta a favor de una teoría dinámica y procesual del mismo, en la que la negatividad tiene un rol preponderante. Mi reconstrucción argumentativa no desconoce estos aportes, pero intenta volver a construir el texto desde una nueva perspectiva de interpretación.

La hipótesis que orienta esta reconstrucción argumentativa es que Hegel no solo aboga por una ontología relacional del proceso para concebir lo absoluto, sino que establece una importante distinción entre una teoría de lo absoluto de primer orden y una de segundo orden. La teoría de lo absoluto de primer orden tiene como objetivo una exposición de lo absoluto libre de contradicciones analíticas. Esto significa describir un principio que da cuenta de todo lo que es en cuanto que es sin caer en contradicción alguna. Por su parte, la teoría de lo absoluto de segundo orden no solo expone en qué consiste lo absoluto, sino que pretende también incluir el pensamiento y la teoría de lo absoluto en lo absoluto mismo. El criterio de éxito de una teoría de lo absoluto de segundo orden no es solo la ausencia de contradicciones lógicas y analíticas, sino también la ausencia de contradicciones performativas de segundo

orden. Veamos a qué me refiero con ello con un rápido ejemplo. Supongamos una ontología naturalista rudimentaria, según la cual únicamente existe aquello que es medible u observable por medio de las ciencias naturales y sus herramientas teóricas. Aunque este tipo de ontologías se precian de haber superado la metafísica y las disquisiciones filosóficas de antaño, la tesis de que *todo lo ente* es observable por la ciencia natural supone una concepción implícita de lo absoluto, pues se trata de un enunciado que concierne a lo que es *en su totalidad*, y este tipo de enunciados constituyen una definición de lo absoluto: son descripciones *incondicionadas y totales* —es decir, absolutas— de lo que es en cuanto que es. Ahora bien, el problema es que la tesis o el enunciado de que todo lo ente es observable por medio de las ciencias naturales no es ella misma observable ni decidible por medio de las ciencias naturales y sus herramientas teóricas. De aquí se sigue que la propia tesis del naturalismo no existe de acuerdo con la propia definición implícita de existencia que ofrece la ontología naturalista rudimentaria. Esto genera una contradicción performativa de segundo orden en la ontología, pues ella puede incluir todo en su descripción y definición de existencia menos a la propia ontología como teoría.¹

Pues bien, en mi opinión, la crítica hegeliana de la metafísica sigue, ante todo y la mayoría de las veces, el procedimiento de refutación anteriormente mencionado. De acuerdo con mi lectura, Hegel acusa a las teorías metafísicas prekantianas de caer en aquella contradicción performativa de segundo orden. Esta distinción entre teorías de lo absoluto de primero y segundo orden pretende realizar un aporte al campo de la literatura hegeliana que está atravesado por la pregunta de si Hegel fue o no un pensador metafísico. Pues esta distinción, y la forma en que se expone en el capítulo de “Lo Absoluto”, indica que Hegel acogió el imperativo kantiano de la reflexividad del pensar, pero no para seguir la línea del idealismo trascendental consistente en interrogar las capacidades y límites del pensamiento y las facultades subjetivas, sino para integrar esta reflexividad a la teoría de lo absoluto. Hegel es, así, metafísico

porque todavía quiere —incluso después de Kant— construir una teoría total de lo ente y de lo absoluto, es decir, la exposición de un horizonte ontológico omnicomprendivo en el que el sujeto y el objeto están originariamente vinculados, pero es crítico de la metafísica prekantiana, porque su teoría de lo absoluto no es de primer orden, sino fundamentalmente de segundo orden.²

² La definición de la “metafísica prekantiana” en Hegel daría para otro artículo. Sin embargo, hay que hacer algunas precisiones para evitar lo más posible vaguedades en el concepto. En el *Vor begriff* (Concepto Previo) de la *Enciclopedia* Hegel (2014a) se refiere a la metafísica como “primer posicionamiento del pensamiento frente a la objetividad” (p. 93) y señala que por ella debemos entender “el último filosofar” o “la metafísica antigua, tal y como estaba constituida aquí antes de la filosofía kantiana” [wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war] (p. 93). No obstante, con la cita Hegel no se refiere *a toda* la filosofía prekantiana. En cualquier caso, es más que seguro que Hegel se remite a la escuela metafísica de Wolff, tal y como lo muestra el amplio consenso en la literatura y en los especialistas. A favor de esta interpretación puede decirse también que Hegel (2014b) definió en *Las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* como “periodo de la metafísica” el pensamiento de Wolff y de Spinoza (p. 122). Sin embargo, en la literatura encontramos algunos comentaristas, como el clásico Rosenkranz (1870, p. 10), Taisu Okochi (2008, p. 42) o Thomas Soren Hoffman (2010, pp. 124-125), que incluyen otros pensadores, por ejemplo, Platón y Aristóteles, en la categoría de “metafísica prekantiana” cuando se refieren a este concepto en Hegel. Aquí surge un problema, pues Hegel (2014a) mismo afirma: “Los filósofos antiguos y sobre todo los escolásticos dieron el material [Stoff] para esa metafísica. En la filosofía especulativa el entendimiento es un momento, pero un momento en el que no se permanece. Platón no es un metafísico ni mucho menos Aristóteles, a pesar de que comúnmente se cree lo contrario” (p. 106). Ahora bien, gracias a estas afirmaciones del propio Hegel hay estudiosos que creen que el filósofo alemán simplemente ignora las indicaciones críticas de Kant frente a la metafísica. Thobias Mangel (2013) piensa, por ejemplo, que la distinción entre filosofía crítica y pre-crítica “no tiene autoridad” para Hegel (p. 4), y renombrados autores como Schnädelbach o Halfwassen han defendido la tesis de que Hegel es un neoplatónico. Soy de la opinión de que la distinción entre teorías de primer y de segundo orden de lo absoluto puede contribuir a iluminar este debate. Es cierto que Hegel nunca pensó que Platón o Aristóteles fuesen pensadores del entendimiento, es decir, defensores de filosofías estáticas que no captaran el movimiento o la relación de las categorías: la concepción aristotélica del género como un universal *en la cosa* y la remisión recíproca de las ideas en el *Parménides* de Platón son ejemplos del germen de un pensamiento especulativo y relacional. Pero solo del germen. Pues una consecuencia necesaria de una teoría especulativa de lo absoluto es su reflexividad, es decir, la preocupación por incluir la teoría de lo absoluto dentro de lo absoluto mismo y evitar así la ya nombrada contradicción performativa de segundo orden. Así pues, en cuanto que teorías de lo absoluto meramente de primer orden, todos los

Este artículo consta de tres partes. En la primera se reconstruyen los presupuestos argumentativos que anteceden al capítulo de “Lo absoluto”, a saber, la superación de la distinción entre esencia y apariencia en el concepto de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Allí reconstruiré de forma esquemática los argumentos del primer capítulo de la *Doctrina de la esencia*, para mostrar la estructura general de las objeciones que Hegel desarrolla en contra del dualismo entre esencia y apariencia. En la segunda parte reconstruyo los argumentos del capítulo sobre “Lo absoluto”. Allí se hará más clara la distinción entre teorías de lo absoluto de primero y segundo orden y cómo esta distinción opera en la crítica hegeliana de las concepciones prekantianas de lo absoluto, específicamente en la crítica del neoplatonismo y del spinozismo. Asimismo, en esta parte me ocupo de mostrar las razones por las que Hegel considera que esas concepciones conducen a su propia autorefutación y, con ello, a una versión más dinámica y relacional de lo absoluto, según la cual este último no es una identidad abstracta a la que se reducen las diferencias, sino el movimiento total de la realidad efectiva que produce estas diferencias inmanentemente. En la tercera parte, partiendo de esta concepción dinámica y relacional de lo absoluto, desarrollo de forma breve y esquemática —más a modo de indicación— la forma en que, a mi parecer, Hegel respondería a la pregunta de cómo el conocimiento y la teoría de lo absoluto se incluyen dentro de lo absoluto mismo.

filósofos antes de Hegel que quisieron erigir una teoría total de lo ente defendieron una metafísica irreflexiva que no tematizaba el acto del pensamiento del sujeto en la propia ontología. Gracias a esa ausencia de tematización, podría hablarse de una metafísica prekantiana. Sin embargo, hay distintas formas y modalidades dentro de esta metafísica irreflexiva que Hegel distingue. Tenemos, por un lado, la metafísica antigua de los griegos que no pudo tematizar la subjetividad por las limitaciones históricas de la experiencia del mundo griego, y, por otro lado, la metafísica de los modernos (Wolff, Leibniz, Spinoza) que olvidaron el germen del pensar especulativo y relacional que estaba presente en Platón y Aristóteles y no superaron el hábito de la *distinguo* propio de la escolástica.

I. REALIDAD EFECTIVA COMO SUPERACIÓN DEL DUALISMO ESENCIA/APARIENCIA

El concepto de la “realidad efectiva” constituye para Hegel la superación definitiva del dualismo entre esencia y apariencia. Este dualismo se expresa también en contraposiciones ya conocidas en la historia de la filosofía, como, por ejemplo, la distinción entre esencia y existencia, fenómeno y cosa en sí, todo y parte, interioridad y exterioridad, etc. Toda la primera sección de la *Doctrina de la Esencia* ataca y desmonta de forma inmanente aquellas concepciones ontológicas dualistas, develando sus presupuestos y contradicciones internas. Por cuestiones de espacio reconstruiré únicamente de forma esquemática la lógica general del argumento hegeliano que derriba el dualismo entre esencia y apariencia, tal y como se encuentra en el primer capítulo de la *Doctrina de la esencia*.

La contraposición ontológica entre esencia y apariencia indica, en términos generales, que el mundo concreto que aparece ante nuestros ojos y con el que tratamos en nuestra cotidianidad no es la realidad última, sino meramente aparente, es decir, que detrás de ese mundo concreto hay una realidad verdadera que este último oculta o no permite aprehender del todo. Hegel se refiere a esta tesis clásica metafísica con la idea de que la esencia es la negación del ser, pero en el sentido de la “negación abstracta” o de la “primera negación”. Esto significa: la esencia niega al ser porque se contrapone a él en una estructura dualista, en la que la primera está detrás o más allá de este último como un mundo verdadero detrás del mundo de las apariencias. La teoría platónica de las formas (o ideas) en su versión habitual defiende una tesis similar. Pero no es solo Platón el adversario que Hegel tiene en mente. Para él, tanto Kant como el escepticismo presuponen esta distinción entre esencia y apariencia, ya que según ellos —de acuerdo con la lectura hegeliana— no podemos estar seguros de si la realidad a la que tenemos acceso a través de nuestra actividad intelectual es la realidad última y verdadera; no podemos saber si la realidad que conocemos sea solo un fenómeno (algo meramente aparente)

que deriva o surge de algo desconocido para nosotros. Platón y Kant, aunque parezcan ser filósofos contrapuestos, parecerían encontrarse en la distinción entre ser y apariencia.³

Para entender a cabalidad cuál es la contradicción interna que subyace en esta distinción, debemos identificar los supuestos o premisas que la acompañan. Fundamentalmente son dos. En primer lugar, la premisa de que la apariencia es nula: “el ser de

³ Esta circunstancia —el que Hegel se refiera tanto al dualismo ontológico entre lo esencial y lo inesencial como al escepticismo y al idealismo subjetivo— ha creado un auténtico campo de disputa en la literatura, referente a si el capítulo debe leerse como una crítica *ontológica* de la metafísica antigua o una crítica *epistemológica* del idealismo trascendental. Quienes, como Houlgate (2011, p. 142), Peter Rohs (1982, p. 52) y Christian Iber (2016, p. 23), ven en el capítulo una crítica ontológica argumentan que el término “reflexión” no se refiere a la reflexión del pensamiento subjetivo, sino a la forma de ser de una realidad entendida procesualmente: la esencia deja de ser un mundo verdadero detrás del mundo y “reflexiona”, es decir, se refleja, se desdobra y aparece en la propia apariencia. Por su parte, Quante (2018, p. 276), Pip-pin (1989, p. 202) y Longuenesse (2007, p. 5) señalan que en la lógica de la esencia Hegel parte del supuesto de que el ser está constituido por la propia subjetividad en el momento de su conocimiento y que, por lo tanto, la reflexión sí se refiere al pensamiento subjetivo. Este dilema puede formularse también de otro modo: ¿por qué Hegel vuelve en la *Ciencia de la Lógica* a tematizar la relación entre el sujeto y un objeto que aparece frente a él, si este tipo de aparecer tiene una estructura fenomenológica y habría sido ya tratado dentro de la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*? Al respecto mi posición es que se pueden conciliar ambos polos del debate. Pues una crítica ontológica del dualismo entre ser y apariencia, que concierne sin duda a un debate ontológico y metafísico, no tiene que excluir una crítica de las filosofías de la reflexión subjetiva en el idealismo trascendental de Kant y Fichte. En efecto, una de las razones por las que Hegel critica la filosofía trascendental es que esta tiene presupuestos ontológicos y metafísicos no explicitados. La distinción fichteana entre yo y no-yo o la tesis kantiana de que nuestro conocimiento puede no alcanzar las cosas en sí que producen los fenómenos a los que tenemos acceso presuponen que el sujeto y el objeto son regiones ontológicas contrapuestas, lo cual supone, en cualquier caso, un enunciado metafísico sobre el ser en sí: el ser en sí, tal y como es, está dividido en sujetos y en objetos; hay un hiato —que es ontológico— entre ambos. Este tipo de afirmaciones supone, según la opinión de Hegel, una inconsistencia en la filosofía trascendental, pues ella misma ha excedido sus límites desde el momento en que fue pensada y formulada. Por esta razón, en la lógica de la esencia no se está tematizando una apariencia con estructura fenomenológica —un conjunto de objetos que aparecen para una conciencia—, sino la apariencia del dualismo ontológico entre esencial e inesencial o entre ser y aparecer, que es un presupuesto ontológico común tanto de la metafísica clásica dualista y trascendente como del idealismo trascendental.

la apariencia consiste únicamente en el estar-superado del ser, en su nulidad” (Hegel, 2014c, p. 19). La nulidad de la apariencia consiste en que ella no es la realidad última, sino mera ilusión, algo que no *es* en sentido estricto, sino que solo *parece ser*, y por eso representa la eliminación del ser. En otros términos: el mundo concreto que tenemos ante nuestros ojos falsea, distorsiona y, por tanto, no expresa la pureza de la esencia o de la realidad última y verdadera. La nulidad de la apariencia es entonces similar a la nulidad del engaño. En segundo lugar, la premisa de que la esencia es el fundamento de la apariencia, es decir, aquello que la explica y constituye su razón de ser. Esto significa que la apariencia no es autosuficiente, no existe en virtud de sí misma, sino que depende de la esencia al ser únicamente un falseamiento de ella. La interpretación habitual de la metáfora platónica de la caverna sostiene simultáneamente estas dos tesis: hay un mundo esencial detrás de las sombras del mundo aparente, pero las sombras están dadas, no en virtud de sí mismas, sino a causa del mundo esencial.

Sin embargo, para Hegel, la premisa de que la apariencia falsea o distorsiona la esencia es, en efecto, incompatible con la tesis de que la esencia constituye el fundamento de la apariencia. Dicho de otro modo: si las sombras distorsionan el objeto verdadero y esencial, entonces no están dadas en su totalidad a causa del objeto verdadero y esencial, lo cual pone en aprietos el dualismo entre esencia y apariencia. En efecto, la afirmación según la cual la apariencia distorsiona la esencia y no expresa su pureza implica que hay algo dentro de la propia apariencia que no depende de la esencia ni es explicable por ella, es decir, algo cuyo fundamento no es la esencia. Por esta razón señala Hegel (2014c) que la apariencia tiene todavía “un lado independiente de la esencia” (p. 19) y aparece como un otro de esta. Esto se sigue precisamente de la estructura conceptual del falseamiento o de la distorsión: el objeto de la distorsión es diferente de la causa de la distorsión. La distorsión o falseamiento de la voz por medio de un aparato electrónico presupone que la voz (objeto de la distorsión) es diferente

del aparato electrónico (causa de la distorsión), de igual modo que la distorsión o falseamiento de un objeto en su sombra presupone una diferencia entre el objeto en cuestión y el ángulo y la cantidad de la luz como causa de la distorsión. De este modo, si la esencia es el objeto distorsionado, entonces ella no puede ser la causa de su propia distorsión; y si esto es así, entonces la tesis de que la esencia es realidad última y fundamento de la apariencia es falsa.

Dicho de otra manera: si la apariencia distorsiona, falsea y no expresa la pureza de la esencia, entonces la propia apariencia es, al menos en un sentido, autónoma, autosuficiente, inmediata e independiente frente a la esencia, dado que esta última no está en capacidad de explicar o fundamentar su propia distorsión y mantener al mismo tiempo su pureza. Pero si la esencia explica y fundamenta *la totalidad* del reino de la apariencia, entonces esta última no es nula y es, de hecho, la aparición de la esencia en su totalidad, con lo cual se deshace la jerarquía lógica y ontológica entre apariencia y realidad última. La metafísica clásica no puede salir de este dilema, y por eso se autorrefuta.

No obstante, la distinción filosófica entre esencia y apariencia no solo tiene correlato en la teoría del mundo esencial detrás del mundo aparente. En efecto, para Hegel, el idealismo subjetivo moderno, el escepticismo y el idealismo trascendental kantiano expresan este dualismo, aunque de forma diferenciada. Para estas corrientes filosóficas, la causa de la distorsión o el falseamiento de la realidad última y verdadera es la subjetividad. No hay nada que sea “por fuera de su determinidad y relación con el sujeto” (Hegel, 2014c, p. 20). O para decirlo de forma más matizada: al final del día no podemos estar seguros de si nuestra subjetividad, nuestro modo de conocer y pensar (o al menos algunos usos específicos de nuestras facultades), distorsiona la realidad por medio de marcos categoriales externos e impuestos a ella. Pero al igual que con la teoría metafísica clásica de los dos mundos, el ejercicio filosófico de Hegel consiste en develar la autocontradictoriedad de la distinción entre esencia y apariencia formulada de la mano del dualismo entre sujeto y objeto.

En este caso se deben, de nuevo, identificar los presupuestos y premisas de este dualismo. Podría decirse que son también dos. En primer lugar, la premisa de que el sujeto distorsiona la realidad al aprehenderla —o al menos, este escenario no es absolutamente descartable. En segundo lugar, la premisa de que el sujeto se contrapone ontológicamente al mundo, es decir, está separado de este por una brecha irreductible. Estas dos premisas son solidarias entre sí y parecen fundamentarse recíprocamente, pues, dado que el género de cosas que percibo es diferente de mi mente, puedo preguntarme si esta última capta y aprehende la realidad tal y como es. Sin embargo, para Hegel, hay una contradicción interna del dualismo entre sujeto y objeto, en la medida en que ambas premisas son incompatibles entre sí. La tesis de que la subjetividad distorsiona la realidad al aprehenderla presupone que ambas, tanto la realidad como la subjetividad, están en un mismo plano lógico y ontológico de interacción. Esto niega precisamente la segunda premisa, de acuerdo con la cual sujeto y mundo están separados por una brecha irreductible. De esto se sigue para Hegel que la forma en que el sujeto aprehende y conoce la realidad no está contrapuesta a ella, sino que es ya parte de lo real. Digámoslo de forma plástica con un ejemplo: es verdad que un perro y un ser humano ven la realidad de forma distinta, pero esta circunstancia no debe conducir a la pregunta de quién ve la realidad *tal y como es*, pues la realidad ‘tal y como es’ es la interacción entre las cosas y los órganos sensoriales del perro o las cosas y el punto de vista del humano para percibir las y entenderlas. Las perspectivas del perro y del humano no están situadas en una esfera exterior a la realidad, sino que son parte de las cosas reales que interactúan entre sí. A esto precisamente apunta Hegel con la superación de la “reflexión externa” en la “reflexión determinante” en el primer capítulo de la *Doctrina de la Esencia*: la “reflexión externa”, que se refiere allí a la idea de una subjetividad que reflexiona sobre las cosas, comprendiéndose a sí misma como una entidad que está en un plano lógico y ontológico distinto del de estas, (de)muestra su inconsistencia interna y deviene así “reflexión determinante”,

en la que la reflexión subjetiva *sobre* la cosa es a su vez la reflexión *de* la cosa, es decir, su movimiento e interacción permanente.

Ahora bien, la complejidad del planteamiento hegeliano radica en que hace de estas incoherencias del dualismo entre esencia y apariencia el corazón de su propia concepción especulativa de la esencia. Hegel defiende la tesis de que la esencia produce su propia distorsión a través de un movimiento de negatividad autorreferida y de que, precisamente por ello, la totalidad de la apariencia, del mundo concreto y fenoménico que se muestra ante nuestros ojos no es otra cosa que la manifestación de la esencia. Los argumentos específicos que sustentan estas tesis constituyen un auténtico embrollo, cuya clarificación y exposición sistemática ameritaría más de un artículo. Sin embargo, dado que la finalidad de esta sección es reconstruir esquemáticamente la superación hegeliana de la distinción entre esencia y apariencia, propondré un ejemplo que ilustra cómo entender la concepción especulativa de la esencia como negación autorreferida en Hegel.

El ejemplo es el de las artes performativas, específicamente del teatro. A primera vista, diríamos que la esencia de una obra de teatro es su libreto. No obstante, el libreto sin ejecución y sin interpretación no es propiamente teatro, así como la sinfonía sin ser tocada no es propiamente música. Naturalmente, es posible leer obras de teatro como piezas de literatura, pero la obra solamente leída no es aún teatro: ver la ejecución de los actores en el escenario es una experiencia irreductible a la lectura. Adicionalmente, el libreto está escrito para ser ejecutado. En su propia naturaleza está el ir más allá de sí mismo, y por eso el crédito de la obra no se lo lleva únicamente el autor del guion, sino también el director y los actores. En este sentido, el libreto, como esencia de la obra, produce internamente su propia distorsión, desplaza su mera identidad consigo en su necesidad de ser interpretado o, para decirlo en términos estrictamente hegelianos, se realiza como su propia negación y su forma de ser es la de la negatividad autorreferida. Pero si miramos con atención la obra de teatro como interpretación y ejecución *del* libreto, nos damos cuenta de que

aquello que aparece plasmado y expresado en ella es justamente el libreto, incluso con más vivacidad y precisión que en el texto. De esta forma, la particularidad de la concepción hegeliana de la esencia es que lo inesencial y la apariencia son esenciales para la propia esencia, así como la interpretación y la ejecución son esenciales para el libreto; pero al mismo tiempo, lo inesencial y la apariencia son la manifestación y expresión de la esencia, de su propia autonegación constitutiva, así como la actuación es la aparición del libreto. Esto significa que para Hegel la esencia es este complejo movimiento total, en el que la esencia no es algo detrás de la manifestación o de la apariencia, sino un manifestarse *como apariencia* sin ningún tipo de substrato que lo precede.

La esencia no es otra cosa que su autoproducción como esencia a través de su manifestación como apariencia. Precisamente esa convicción está en la base del concepto hegeliano de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Este concepto indica que la forma lógica general de la realidad no es ya la distinción entre esencia y apariencia, entre fenómeno y cosa en sí, etc., sino la de su propia autoproducción y autotransformación dinámica. Esto quiere decir que la forma lógica de la realidad no es la de objeto, sino la de actividad, puesto que ella es indistinguible del movimiento de su autoproducción y autotransformación permanente atravesada por la negatividad autorreferida. Con esto en mente, podemos traer a colación la afirmación que precede al comienzo de la sección de la realidad efectiva en la *Doctrina de la Esencia*:

Lo que algo es, lo es, por tanto, en su exterioridad; su exterioridad es su totalidad, ella es asimismo su unidad reflejada en sí. Su aparición [Erscheinung] no es únicamente reflexión en otro, sino en sí, y su exterioridad, por tanto, la expresión [Äußerung] de lo que este [el algo] es en sí; y al ser su forma y contenido idénticos sin más, este no es, en sí y para sí, otra cosa más que el expresarse. Es el revelarse de su esencia, de tal modo que esa esencia solo consiste justamente en ser aquello que se revela [das sich Offenbarende]. La relación esencial se ha determinado

como *realidad efectiva* en esta identidad de la aparición con lo interior o la esencia. (Hegel, 2014c, p. 185)

“Lo que el algo es, lo es en su exterioridad” significa que no hay un mundo detrás del mundo, ni tampoco un substrato o receptáculo al que se retrotraen las especificidades y cualidades de una cosa, como se sostiene en una de las posibles lecturas de la teoría aristotélica de la substancia como substrato portador de propiedades. No hay un núcleo interior del algo o de la cosa específica, sino que la cosa misma es la revelación de la esencia, es decir, la cosa misma no es más que el movimiento total de la autoproducción dinámica de la realidad efectiva como un todo. Dicho de otro modo: la cosa específica está únicamente constituida por las relaciones que tiene con otras cosas específicas, pero estas relaciones alteran y modifican dinámica y permanentemente la naturaleza de las cosas que están en relación; de lo que se sigue que la realidad efectiva como un todo no es diferente de este movimiento total de autoproducción transformadora. Para Hegel, la realidad efectiva no es un objeto o conjunto que contiene en sí todos los objetos y seres finitos, sino el movimiento total de su interacción; es un todo que solo consiste en la interacción de sus partes y, por tanto, solo tiene consistencia ontológica en ellas.

Esta visión de la realidad efectiva como un movimiento total de autoproducción relacional bastaría para hablar de una auténtica superación de la metafísica, y así lo han sostenido varios intérpretes y comentaristas.⁴ No obstante, como ya se indicó, este

⁴ Por ejemplo, Marcuse (1932, p. 118) sostiene que la relación entre esencia y manifestación es análoga a la de la luz y su aparición: son una y la misma cosa. Sin embargo, no se trata de una identidad estática, sino dinámica, pues la luz no es una cosa, sino el proceso de su brillar que está siempre emergiendo y aconteciendo. Del mismo modo, Houlgate (1999) enfatiza que en Hegel la esencia no es un mundo detrás del mundo, sino que solo tiene consistencia ontológica en la inmediatez, con lo cual se supera tanto la metafísica antigua como el relativismo y el constructivismo de un Nietzsche o un Rorty. Sandkaulen (2007, 2012) ha hablado de Hegel como un pensador “postmetafísico” que no solo busca superar los dualismos metafísicos entre esencia y apariencia, sino que refuta el dualismo metafísico fundamental, presente

artículo parte de la convicción de que este no es el único aspecto que involucra la crítica hegeliana de la metafísica. Pues la tesis kantiana según la cual la metafísica tradicional no reflexiona ni tematiza el pensamiento del que ella se vale para llegar a sus conclusiones tiene influencia sobre la concepción hegeliana de lo absoluto. Esto no quiere decir, sin embargo, que Hegel defienda una crítica epistemológica de la metafísica, como la que realizó Kant, ni tampoco que la filosofía hegeliana sea algún tipo de idealismo trascendental refinado o radicalizado, como afirman, por ejemplo, Robert Pippin (1989) y John McDowell (2009, pp. 69-89). La crítica hegeliana a la metafísica consiste puntualmente en que las teorías metafísicas prekantianas construyen sistemas de exposición de lo absoluto en los que el pensamiento de lo absoluto y, con ello, la propia exposición teórica como tal, no pueden ser consistentemente incluidas dentro de lo absoluto. Con esto se ve cómo Hegel diferencia su propio sistema de las metafísicas anteriores: mientras estas son observaciones y teorizaciones de lo absoluto de *primer orden*, la *Lógica* hegeliana se presenta a sí misma como una sistematización de lo absoluto de *segundo orden*, cuya tarea no es solo la (aunque también) de construir una ontología, sino la de incluir consistentemente a la ontología dentro de la ontología. Con el fin de demostrar y aclarar esta hipótesis reconstruiré los argumentos del capítulo de “Lo Absoluto” en la *Doctrina de la Esencia*.

II. LA DEFINICIÓN IDENTITARIA DE LO ABSOLUTO Y SU PROBLEMÁTICA

El concepto de lo absoluto solo aparece en el desarrollo lógico una vez que se ha superado toda distinción entre esencia y existencia. Sin embargo, en su primer estadio, lo absoluto se presenta como una unidad *estática e indeterminada* entre esencia y existencia. De

incluso en Spinoza, entre identidad y diferencia. Estoy de acuerdo con todas estas apreciaciones, pero me parece que en ninguna de ellas se reflexiona acerca de la diferencia entre teorías de lo absoluto de primer y segundo orden.

acuerdo con Hegel (2014c): “La pura simple identidad de lo absoluto es indeterminada o, más bien, se han disuelto en ella todas las determinaciones de la esencia y de la existencia o del ser en general, así como de la *reflexión*” (p. 186). A pesar de que la “unidad indeterminada” de la esencia y la existencia es un concepto propio de la forma de pensar influida por el entendimiento —y, por ello, *no* expresa la opinión de Hegel—, es posible exponer su génesis y su razón de ser. En efecto, la unidad entre esencia y existencia no puede ser pensada desde el punto de vista de cualquiera de sus componentes, o sea, no puede ser ella misma esencia o existencia. Esto implica que esta unidad es indeterminada y no es susceptible de predicación positiva. Aquí surge entonces el concepto clásico de lo absoluto como aquello que se sustrae a toda predicación o determinación. Lo absoluto es indeterminado porque es unitario, pues toda predicación y todo contenido determinado implican diferencia y, por lo tanto, fragmentación. En consecuencia, lo absoluto solo puede definirse negativamente: podemos decir qué no es lo absoluto, pero nunca qué es propiamente este, pues solo así puede lo absoluto fungir como fundamento de toda predicación.

Esta estrategia argumentativa está presente, por ejemplo, en la teología negativa o en la concepción de lo Uno del neoplatonismo. Pero para Hegel (2014c) esta teoría negativa de lo absoluto representa “la contradicción más formal” y la “dialéctica no sistemática” (p. 187). Pues la trascendencia de lo absoluto con respecto a las cosas finitas y específicas es inconsistente en el segundo orden de la reflexión. Esto significa que la teoría negativa de lo absoluto no puede responder satisfactoriamente a la pregunta de cómo el pensamiento que contempla y piensa lo absoluto se incluye a sí mismo en lo absoluto mismo. En efecto, la afirmación de que lo absoluto se sustrae a toda predicación conduce inmediatamente a la pregunta por el origen y la razón de ser de esas diferencias. Este origen no puede ser lo absoluto, pues él se sustrae a toda predicación a toda determinación y también a todo movimiento o diferencia interna. Solo queda una opción: el origen de estas

diferencias entre las cosas finitas es el pensamiento humano. Pero si esto es así, entonces el pensamiento que fija y establece las diferencias aparece como una reflexión externa [äußere Reflexión] frente a lo absoluto: las operaciones intelectuales, por medio de las cuales el pensamiento establece diferencias entre las cosas finitas y las reduce posteriormente a lo absoluto o a lo uno indeterminado a través de la reflexión filosófica, constituyen un punto de vista subjetivo y exterior que es indiferente a lo absoluto como tal. Pero, para decirlo con Markus Gabriel (2015), no tiene sentido hablar de lo absoluto si existe una oposición de este frente a la reflexión. Esto significa, si seguimos la distinción entre teorías de lo absoluto de primero y segundo orden, que la teoría de lo absoluto como identidad vacía e indeterminada puede bien dar cuenta de todo, excepto de la *teoría de lo absoluto como identidad vacía e indeterminada*. La ontología trascendente no puede incluirse a sí misma como constructo teórico dentro de sí misma, y está, por ello, atravesada por una contradicción performativa de segundo orden.

Sin embargo, ha de notarse aquí que este problema no se restringe al neoplatonismo. Se trata de una dificultad propia de toda teoría de lo absoluto que permanece únicamente en el primer orden de la observación y no reflexiona sobre la propia teoría de lo absoluto como objeto que debe incluirse consistentemente dentro de lo absoluto. Tomemos a modo de ejemplo una ontología materialista ingenua, para la cual solo existen las entidades materiales, es decir, observables empíricamente en el espacio y en el tiempo. Una ontología de este tipo parece estar liberada de la semántica de lo absoluto, pero la verdad es que la tesis de que no existe *nada* que no sea material es, en el fondo, una descripción teórica de lo absoluto, pues allí se hace del campo de la materia un horizonte ontológico omnicomprendivo.⁵ Y en este mismo sentido, la objeción hegeliana de segundo orden no se hace esperar:

⁵ Sigo a Markus Gabriel (2015, p. 10) en esta definición de lo absoluto como horizonte ontológico omnicomprendivo y de la metafísica como exposición teórica de este.

si asumimos que solo existe aquello que es material y observable empíricamente en el espacio y en el tiempo, tendríamos que concluir que la ontología materialista no existe, ya que la tesis según la cual todo lo que existe pertenece al ámbito de materia no es ella misma material, dado que no es observable empíricamente en el espacio y en el tiempo. La ontología materialista bien puede contenerlo todo, excepto la propia ontología materialista. Hegel tiene la convicción de que esta objeción de segundo orden es aplicable a la metafísica prekantiana en general y, como veremos más adelante, al sistema de Spinoza.

Teniendo esto claro, podemos volver a la *Ciencia de la Lógica*. Allí Hegel da una nueva oportunidad al defensor de la teoría negativa de lo absoluto para que responda a la contradicción de segundo orden que se le ha endilgado. Esto aparece en el acápite A del capítulo, titulado la “La exposición [Auslegung] de lo absoluto”.

La exposición de lo absoluto

Como ya vimos, la objeción hegeliana contra la teoría trascendente de lo absoluto indica que en esta concepción subsiste una brecha irreconciliable entre lo absoluto y su exposición: esta última no se deriva inmanentemente de lo absoluto, sino que es resultado de una reflexión externa a lo absoluto. Frente a esto, el defensor de la teoría trascendente de lo absoluto responde que el perecimiento y nulidad de las cosas finitas es la exposición y presentación de lo absoluto: “pues lo finito, en la medida en que sucumbe, demuestra esa naturaleza de estar relacionado con lo absoluto o de contener a lo absoluto en sí mismo” (Hegel, 2014c, p. 189). La nulidad y el carácter limitado de las cosas finitas son un signo de que estas están atravesadas por una deficiencia y una carencia: no fundarse en ellas mismas y tener así que perecer. Ahora bien, esta carencia indica y muestra que el fundamento de las cosas finitas no se encuentra en ellas mismas, sino en aquello que no es nulo ni atravesado por carencias, esto es, en lo absoluto como tal. Así pues, lo absoluto mismo se muestra y se expone a sí mismo en la

nulidad de las cosas finitas. La exposición de lo absoluto no es entonces obra de un tercero, sino de lo absoluto mismo. Todo esto sin poner en cuestión la definición de lo absoluto como una unidad indeterminada que se sustrae a toda predicación y diferenciación.

Sin embargo, Hegel muestra que en esta nueva argumentación hay un giro bastante sutil, pero decisivo. En efecto, la tesis de que lo absoluto se muestra y se expone en la nulidad de las cosas finitas está atravesada por una ambigüedad latente: que las cosas finitas son nulas significa que ellas son una apariencia falsa que carece de consistencia ontológica propia, pero si lo absoluto se muestra y se expone él mismo en esta nulidad, entonces las cosas finitas no son únicamente una apariencia falsa, sino que su nulidad y negatividad son el médium interno en el que lo absoluto se manifiesta. Dicho de otra manera: hay dos sentidos en los que lo finito es apariencia. Lo finito es apariencia *qua* falsedad e ilusión, pero también es apariencia en cuanto que constituye la *forma de aparición* de lo absoluto: “La apariencia [Schein] no es la nada, sino que ella es reflexión, referencia a lo absoluto; o ella es apariencia en la medida en que lo absoluto brilla [scheint] en ella” (Hegel, 2014c, p. 190). ¿Cómo conciliar estos dos sentidos de lo finito como apariencia?

Para responder a esta pregunta, el defensor de la teoría trascendente de lo absoluto como unidad abstracta recurre a una distinción: una cosa es lo absoluto y otra el médium de su exposición o aparición. Lo absoluto se muestra y se expone en la nulidad de lo finito, pero no por ello es idéntico a ella. Pues, en efecto, lo finito, como médium de aparición de lo absoluto, parece y sucumbe permanentemente, mientras que lo absoluto permanece idéntico consigo mismo. En palabras de Hegel (2014c):

La transparencia [Durchsichtigkeit] de lo finito, el cual solo deja ver a través de sí a lo absoluto, termina en la completa desaparición [Verschwinden]; pues no hay nada en lo finito que conserve para él una diferencia frente a lo absoluto; este es un médium, el cual es absorbido por aquello que aparece a través de él. (p. 190)

Pero esta distinción analítica entre objeto y médium de la exposición de lo absoluto pone en aprietos a la teoría negativa y trascendente de lo absoluto. Pues si la exposición de lo absoluto tiene un médium que es distinto del objeto de exposición, es decir, de lo absoluto mismo, ¿cómo podemos hablar realmente de lo absoluto, de aquello que lo contiene todo? El defensor de esta concepción podría argüir que la diferencia entre objeto y médium de la exposición de lo absoluto es solo una distinción analítica construida por el pensamiento y que no supone, por ello, una diferencia real para lo absoluto: él sigue siendo indeterminado independientemente de nuestra distinción entre objeto y médium de la exposición. Pero esta defensa es deficiente, ya que nos regresaría a la contradicción del comienzo, en la que el pensamiento que expone la naturaleza de lo absoluto no puede incluirse dentro de lo absoluto mismo:

Pero, en efecto, el exponerse de lo absoluto es su propio hacer que *comienza consigo*, así como arriba a sí. Lo absoluto, solo como identidad absoluta, está *determinado*, a saber, como *idéntico*; está puesto por la reflexión en contra de la contraposición y la pluralidad [Mannigfaltigkeit]. [...] O aquel absoluto, el cual es solamente identidad absoluta, es únicamente lo absoluto de la reflexión externa. Por tanto, no es lo absoluto-absoluto, sino lo absoluto en una determinidad o es *atributo*. (Hegel, 2014c, p. 190)

Es importante notar que la refutación de la teoría trascendente de lo absoluto conduce, por su propia lógica interna, a una nueva teoría de lo absoluto: una teoría más dinámica, en la que lo absoluto no está contrapuesto a los contenidos específicos y diferenciables, sino que se muestra y se manifiesta en ellos al contenerlos de forma inmanente y concreta. Entramos pues al terreno de la teoría spinozista de lo absoluto. Ahora bien, el tránsito de la teoría trascendente a la inmanente no se da por una mera reducción al absurdo, sino por el orden lógico del despliegue de los conceptos. La teoría trascendente de lo absoluto intenta concebir lo absoluto, pero por sus propias fallas termina aprehendiendo únicamente un contenido diferenciado no absoluto, porque está contrapuesto a la reflexión

subjetiva, es decir, termina pensando únicamente un atributo. Sin embargo, esta circunstancia refleja la misma naturaleza de la “forma absoluta” (Hegel, 2014c, p. 191), es decir, refleja el hecho de que lo absoluto solo puede pensarse de forma correcta en su expresión como atributo particular. Dicho de otra manera: la metafísica trascendente quiere pensar lo absoluto trascendente, pero al final del día lo único que puede pensar es lo absoluto inmanente que solo existe expresándose como atributo, pues esto sería lo único efectivamente pensable. El acápite B del capítulo, titulado “El atributo absoluto”, se refiere a esta nueva versión de lo absoluto, atribuida a Spinoza y surgida necesariamente de las ruinas de la teoría trascendente.

El atributo absoluto

La relación entre Hegel y Spinoza está llena de malentendidos y discusiones interminables entre los defensores de uno u otro filósofo.⁶ En este corto texto no voy a detenerme en la cuestión de si Hegel entendió correctamente o no a Spinoza y las ideas formuladas en este texto no deben tomarse de forma concluyente contra el filósofo holandés. Sin embargo, creo que vale la pena aclarar que algunos defensores de Spinoza —como por ejemplo Macherey— malentienden, en cierto modo, la crítica y las objeciones hegelianas. En efecto, en contra de la lectura de Macherey (2006), que acusa a Hegel de caricaturizar la relación entre substancia y atributo en Spinoza, puede decirse que el filósofo alemán sí reconoce que en el sistema spinoziano hay, al menos en principio, una identidad “sintética” entre la substancia y el atributo: “el atributo es el conte-

⁶ Wolfgang Bartuschat (2007) y Peter Rohs (2004) han acusado a Hegel de trasladar el problema de la emanación, propio del neoplatonismo, al sistema de Spinoza, lo cual sería al menos cuestionable. Desde mi punto de vista, tanto Bartuschat como Rohs se equivocan porque creen que los argumentos contenidos en el primer acápite del capítulo (“La exposición de lo absoluto”) se dirigen contra Spinoza. Sin embargo, en el primer acápite hay una crítica al neoplatonismo, y solo en el segundo acápite (“El atributo absoluto”) Hegel tematiza la concepción inmanente de lo absoluto, propia de Spinoza.

nido total [der ganze Inhalt] de lo absoluto” (Hegel, 2014c, p. 191). Hegel insiste en que en esta concepción inmanente de lo absoluto cada parte es el todo, así como Macherey (2006) afirma que en una gota de agua está contenida toda la extensión y, por ende, toda la substancia divina (p. 131). De aquí se sigue también que la substancia contiene a y consiste en sus atributos, no de forma exterior como un conjunto contiene a sus miembros, sino de forma interna como la relación entre un ser y su propia esencia. Esto implica, sin embargo, que las diferencias ya no son inmediatas; no tienen consistencia ontológica en ellas mismas, sino en lo absoluto, pues lo absoluto es su unidad. Si esto no fuese así, entonces la existencia de las diferencias o de los atributos implicaría caer en el dualismo ontológico. Así lo escribe Hegel (2014c):

Por el contrario, estas inmediateces diferenciadas están reducidas a la apariencia en lo absoluto y la totalidad que es el atributo está puesta como su existencia [Bestehen] única y verdadera; pero la determinación, en la cual [lo absoluto] es está puesta como lo inesencial. (pp. 191-192)

En su interpretación de Spinoza Hegel tiene en cuenta que lo absoluto o la substancia solo tiene consistencia ontológica en sus atributos, y viceversa. Incluso se puede presentar a un Spinoza ultradinámico como el que alguien como Macherey defiende en su lectura: lo absoluto es solo su acto de expresión y autoproducción como atributo, es decir, su diferenciación interna como *causa sui*. También podemos agregar que hay muchos atributos, incluso infinitos, y que conocemos únicamente dos de forma contingente: el pensamiento y la extensión. La crítica de Hegel a Spinoza no desconoce necesariamente estas salvedades y premisas. Pero el filósofo alemán no deja de ver una ambigüedad en el sistema spinoziano, así asumamos una lectura como la que defiende Macherey. Esta ambigüedad se hace patente en la tesis de que en cada atributo, en cada expresión particularizada de lo absoluto, aquello que está presente es lo absoluto en su totalidad. Independientemente de en cuál atributo se manifieste y se particularice lo absoluto, nos topamos

siempre con lo mismo: con la totalidad de lo absoluto. Es cierto que los atributos expresan la esencia de lo absoluto, aquello sin lo cual este último no puede ser concebido, pero todos los atributos deben expresar indistintamente *lo mismo*. De lo contrario, habría distintos grados de realidad y jerarquías ontológicas entre los atributos de la substancia, lo cual contradice su unidad e infinitud absoluta. Pero si en todos los contenidos diferenciados se expresa y se manifiesta *lo mismo*, entonces, tal y como lo escribe Hegel en la cita, la determinación (o el atributo) en la que se pone o se expresa lo absoluto resulta necesariamente inesencial.

La consecuencia de ello es que, según Hegel, lo absoluto no deviene plural, ni se identifica con ese devenir, sino que lo plural se reduce, en última instancia, al uno. La tesis de que en todos los atributos se manifiesta exactamente lo mismo pone en aprietos la imagen de un absoluto dinámico, pues allí se sumerge [*versenkt*] “el atributo y su hacer diferenciador en lo absoluto simple” (Hegel, 2014c, p. 192). Aquí lo absoluto permanece idéntico consigo mismo independientemente de sus manifestaciones particulares como atributo, pues en cada particularidad se manifiesta exactamente lo mismo. En consecuencia, las cosas finitas y las diferenciaciones son solo “un modo o manera” de presentación de lo absoluto, una “apariencia exterior” que al final desaparece en la identidad de lo absoluto.⁷

En este escenario aparece el fantasma de la “reflexión externa” o, en nuestros términos, el de la contradicción performativa de

⁷ En esa misma dirección argumentan Eugene Fleischmann (1964), Yitzhak Melamed (2010) y Samuel Newlands (2011). Este último apunta: “Así, Hegel concluye que Spinoza falla en mostrar cómo su substancia perfectamente unificada da pie [*gives rise*] a una diversidad realmente interna. Puede que Spinoza quiera el Uno y lo Múltiple [*the One and the Many*], pero al final se queda solo con el Uno, una unidad vacía que se traga [*swallows up*] toda diversidad y contenido determinado” (p. 106). En mi interpretación no solo se resalta este punto, sino también se pone de manifiesto la distinción entre teorías de primero y segundo orden sobre lo absoluto. Desde este punto de vista, la objeción de Hegel consiste también en que Spinoza no puede incluir su propia teoría dentro de la Substancia.

segundo orden. Si al final en cada atributo se manifiesta exactamente lo mismo, ¿cuál es el estatus de las diferencias existentes entre los atributos? ¿Son estas diferenciaciones una operación intelectual de la cual no puede dar cuenta el sistema spinoziano en sus propios términos? ¿Implica esto que Spinoza no puede incluir las operaciones intelectuales que dan forma a su teoría de la substancia dentro de la propia Substancia? ¿Es Spinoza inconsistente en el segundo orden de la teoría de lo absoluto? Los defensores de Spinoza, como Macherey, tienen una respuesta para disolver el espectro de la reflexión externa. Por un lado, la determinación de los atributos por medio del entendimiento no es una “reflexión exterior” de un pensamiento creativo que deforma su objeto, sino la expresión inmanente de la substancia (Macherey, 2006, pp. 115-118). Por otro lado, no hay en Spinoza una relación jerárquica entre sustancia y atributo, sino una identidad “sintética” y “geométrica” que está estrechamente ligada con el concepto de la *causa sui*: los atributos son las formas concretas a través de las cuales la substancia se produce y se determina a sí misma (Macherey, 2006, pp. 117-122).

Sin embargo, respecto al primer punto puede decirse que hay una argumentación circular. Pues el entendimiento percibe la naturaleza verdadera de la substancia, tal y como es y de forma objetiva, porque es parte de ella, pero solo podemos declarar que el entendimiento es parte de la substancia si este es capaz de percibir la naturaleza objetiva de la substancia. Este círculo es un síntoma de que la teoría spinoziana, al menos en la interpretación de Macherey, carece de una reflexión real de segundo orden y no hay una preocupación explícita por asegurar el lugar de la teoría de la substancia dentro de la substancia, sino que este lugar se presupone dogmáticamente. Hegel aprovecha esta ambigüedad, y señala, por ello, que desde un punto de vista spinozista no podemos saber si las diferenciaciones que establece el entendimiento son puestas por él o por la substancia misma. La relación “concreta” o “geométrica” entre la substancia y lo finito aparece entonces

como una operación mental de la reflexión exterior a lo absoluto, porque su objetividad cae en una petición de principio y en una argumentación circular. Frente al segundo punto, no basta con decir que los atributos son atributos de la substancia, sino que se debe explicar también por qué ella se expresa precisamente en *esos* atributos y no en otros. Es cierto que los atributos son infinitos y que solo conocemos dos de ellos, pero ¿por qué estamos seguros de reducir todo lo que podemos conocer a dos atributos, a la extensión y al pensamiento? Esta seguridad es, según Hegel, en cierto modo sospechosa, pues produce ruidos y conduce a preguntas difíciles de responder. Por ejemplo, ¿es la vida biológica, que forma parte de lo que conocemos, simplemente extensión, como lo pensaba Descartes, o es ella pensamiento? Estos ruidos surgen porque, de acuerdo con Hegel (2014c), Spinoza trabaja de un modo “empírico” y no sistemático (p. 196), es decir, reduce todo lo que podemos conocer sin razón alguna a las determinaciones mutuamente excluyentes de la extensión y el pensamiento. (La pregunta de si Spinoza podría responder o no a estos puntos debe quedar abierta en este corto texto, pues estoy suponiendo que todo lo que dice Hegel sobre él es correcto, sin tener un punto de contraste con el propio Spinoza).

Estos problemas que acabo de nombrar se condensan entonces en la afirmación hegeliana según la cual el sistema spinoziano solo reduce la pluralidad a la unidad de la substancia, pero no puede explicar, al excluir la negación de lo absoluto, cómo surge realmente lo finito dentro de la substancia. Por esto, el sistema solo “alcanza la identidad abstracta” y no puede realmente asegurar —así lo haya deseado Spinoza— una determinación interna de lo absoluto, pues no es posible demostrar que la diferenciación de la substancia en atributos sea una dinámica inmanente de lo absoluto: “Entonces, la forma, tómesese como exterior o interior, por la cual lo absoluto sería atributo, está al mismo tiempo puesta para ser un elemento en sí mismo nulo, una apariencia exterior o un mero modo” (Hegel, 2014c, p. 192). La diferenciación de la substancia es entonces mera apariencia, y es, como dice Hegel,

simplemente “puesta” por la reflexión externa y, por ello, se convierte en un “mero modo” que expresa en su naturaleza la mismidad indiferenciada de la substancia.

Con esto se da paso al tercer acápite del capítulo, titulado “El modo de lo absoluto”, en el que Hegel intenta reconciliar las fisuras y brechas abiertas en el sistema de Spinoza en una concepción genuinamente dialéctica y dinámica de lo absoluto. Sin embargo, la concepción dialéctica y dinámica de lo absoluto surge por la propia naturaleza objetiva de los conceptos y no es solo una opción que Hegel recomiende por mera preferencia ante el fracaso del spinozismo.

El modo de lo absoluto

La dificultad que, de acuerdo con Hegel, tiene el sistema de Spinoza para explicar el surgimiento de contenidos realmente múltiples en la substancia es una consecuencia del dualismo entre identidad y negación. Este dualismo entre identidad y negación es, sin embargo, al mismo tiempo la oposición entre lo absoluto y la reflexión externa, pues es el pensamiento humano, y no una dinámica interna de lo absoluto, lo que aporta la negatividad y explica las diferenciaciones. La diferenciación y el surgimiento de la multiplicidad *como multiplicidad* ocurre, por decirlo así, a espaldas de lo absoluto. Pero si hay algo que ocurre a espaldas de lo absoluto, entonces no tiene sentido hablar de lo absoluto. La consecuencia de todo esto es, según Hegel (2014c), que lo absoluto se pierde en la pura “accidentalidad y transformabilidad [Veränderlichkeit] del ser” (p. 193) sin que haya un “retorno en sí”, es decir, una diferenciación realmente interna de lo absoluto.

No obstante, en esta inconsistencia interna del sistema spinoziano está la clave de la concepción genuinamente dialéctica de lo absoluto. La contradicción interna del spinozismo es expresión concreta de la inestabilidad lógica del dualismo entre identidad y negación. Es este dualismo la razón del fracaso de la teoría de la substancia. Pero la inconsistencia del dualismo entre identidad y negación nos muestra algo más, algo en lo que Hegel ha insistido

desde el comienzo de la *Doctrina de la Esencia*: los conceptos de identidad y negación no pueden pensarse separadamente, sino que solo tienen sentido en un entramado relacional que anuda recíprocamente su significado. El dualismo, y por lo tanto, la teoría spinozista de lo absoluto, fracasa *porque* identidad y negación son conceptos relacionales. Por esta razón, en el fracaso del spinozismo subyace ya la verdadera forma lógica de lo absoluto como unidad de identidad y negatividad: el tránsito de lo absoluto al modo como señala Hegel es el movimiento mismo de lo absoluto, su autodeterminación interna.

Por esta razón, lo absoluto no puede comprenderse como mera unidad abstracta, sino como una unidad procesual y, por ello, siempre autodiferenciada, que se identifica con el surgimiento permanente de las cosas finitas en el mundo concreto y real. La cosa finita, el contenido diferenciado, es decir, las cosas y seres finitos que están en el mundo, no son más que el movimiento de negatividad y autotransformación de lo absoluto, pero lo absoluto no es “algo” que se mueve o se transforma, sino el movimiento mismo de interacción y relación recíproca de las cosas finitas. Lo absoluto no es entonces simplemente algo que “*es igual a sí mismo*” [*Gleichseiendes*], sino algo que “*se pone como igual a sí mismo*” [*Gleichsetzendes*] a través de la autotransformación y la negatividad autoreferida. Esto quiere decir que lo absoluto no mantiene su carácter de absoluto *a pesar* de las diferencias y las transformaciones que padecen los seres que subsisten en él, sino que lo absoluto es absoluto *por medio* de esas diferencias y transformaciones, pues este no es más que el movimiento total de interacción de las cosas finitas que produce esas diferencias y transformaciones. Así lo afirma Hegel (2014c): “Cuando, por tanto, se pregunte por el contenido de lo absoluto, qué muestra entonces lo absoluto, la distinción entre forma y contenido se ha disuelto sin más. O justamente el contenido de lo absoluto es manifestarse” (p. 194).

De nuevo, un ejemplo puede ayudarnos a concretar aquello que Hegel tiene en mente: la vida. La vida es un proceso y un

movimiento total que consiste en la interacción y en el intercambio orgánico y metabólico de los vivientes. Sin embargo, la forma de ser de la vida no es la de la mera identidad, sino la de una autodiferenciación y autopluralización dinámicas: lo viviente no permanece idéntico a sí mismo en el despliegue de su vitalidad, sino que en la medida en que un viviente vive su propia vida altera y transforma no solo su propia estructura vital, sino también a la vida propiamente dicha como un todo. Y, por ello, la vida como un todo no es más que la interacción de las vidas concretas de los vivientes. Su forma lógica no es la de la positividad o la mera identidad consigo, sino la de la negatividad, pues la identidad que tiene la vida consigo misma coincide en su despliegue concreto con su autotransformación, es decir, con una negación permanente de lo que se es, la cual, sin embargo, coincide con su propia identidad como vida. La vida produce más vida, va más allá de sí misma y se excede, pero esta nueva vida producida no es otra cosa que vida. Exceso e identidad forman entonces un solo correlato. Pero para Hegel no solo los seres biológicamente vivientes gozan de esta condición, sino que todo lo ente, todos los contenidos específicos están anudados en ese movimiento total de lo absoluto, en el que su exceso, su autodiferenciación y autonegación coinciden con su propia identidad y retorno en sí. Lo absoluto, es decir, el espacio lógico en el que todas las cosas finitas son pensables, no es otra cosa que la interacción relacional de estas mismas cosas, así como la vida como un todo no es más que el intercambio metabólico concreto de los vivientes. Este es el significado hegeliano de la realidad efectiva como autoproducción o como pura “autopoiesis”, por lo que lo absoluto es justamente esa “autopoiesis” como realidad efectiva⁸:

⁸ Agradezco a Fernando Forero Pineda por esta sugerencia de traducir el término *Wirklichkeit* como “autopoiesis”, es decir, como un acto de autoproducción permanente que capta con precisión la estructura dialéctica del movimiento de lo absoluto: la “autopoiesis” es a su vez punto de partida y resultado su propia actividad.

Lo absoluto como ese movimiento de la exposición que se sostiene a sí mismo [sich selbst tragende], como forma y modo [Art und Weise], el cual es su identidad consigo mismo, es expresión, no de algo interno frente a algo externo, sino es solo solo un manifestarse absoluto para sí mismo; es así *realidad efectiva*. (Hegel, 2014c, pp. 194-195)

III. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos visto cómo Hegel critica la concepción trascendente e inmanente de lo absoluto no solo por carecer de dinamismo, sino también por no moverse únicamente en el primer orden de la reflexión sobre lo absoluto, es decir, por no ser capaz de integrar la teoría y el pensamiento de lo absoluto en lo absoluto mismo. También se ha afirmado que esta crítica vale para Hegel en general para toda la metafísica prekantiana, es decir, para todas aquellas teorías de lo absoluto que lo conciben únicamente como un objeto del pensamiento independiente frente a nuestra reflexión. ¿Cómo responde la *Ciencia de la Lógica* a este desafío? ¿Es la *Ciencia de la Lógica* una teoría de lo absoluto de segundo orden? No pretendo responder exhaustivamente a estas preguntas en tan corto espacio; sin embargo, puedo dar algunas indicaciones al respecto.

La clave de todo está en la concepción procesual y genuinamente dialéctica de lo absoluto. Allí lo absoluto es un todo, un universal que, sin embargo, solo existe como absoluto en la medida en que se singulariza y se concreta en una cosa finita a través de su autotransformación. Lo absoluto no es más que el movimiento total e infinito de interacción de las cosas finitas, de lo que se sigue que la totalidad solo existe en la interacción de las partes. Esta tesis es bastante similar a la idea con la que cierra la *Doctrina de la Esencia*: lo absoluto, el todo, no es más que la acción recíproca [*Wechselwirkung*], el movimiento total e infinito de interacción de las cosas finitas. (Los argumentos que conducen desde el capítulo de lo absoluto hasta la acción recíproca deberán quedar fuera de la óptica de este corto texto). En este movimiento, cada cosa singular y finita se transforma a sí misma y transforma a la vez el todo, por

lo que estamos siempre confrontados con una totalidad abierta en el seno de un proceso inacabado de autodiferenciación. Pero lo importante aquí, insiste Hegel, es notar el tipo de relación entre lo universal y lo singular que se teje en esta definición de la totalidad como acción recíproca: dado que la transformación de un ser concreto en el seno de una relación de acción recíproca es a su vez la transformación del todo, la relación entre lo universal y singular es dialéctica y procesual, es decir, lo universal no es más que el movimiento de su singularización, y lo singular consiste únicamente en un proceso de universalización que altera la naturaleza del todo. Después de constatar esta relación dialéctica entre lo universal y lo singular, Hegel declara de forma casi misteriosa que hemos entrado a la esfera del concepto, la libertad y la subjetividad.

Pues bien, me parece que una de las formas de entender este tránsito de la doctrina de la esencia a la doctrina del concepto tiene que ver con la cuestión de la teoría de lo absoluto de segundo orden. El sentido de este tránsito es, en mi opinión, que el concepto, el cual designa la forma precisa en la que nuestro pensamiento opera y se desenvuelve, es estructuralmente análogo a la forma en la que lo absoluto se desenvuelve. Tanto nuestro pensamiento como lo absoluto operan a través de la singularización de lo universal y la universalización de lo singular. En efecto, la actividad conceptuante, es decir, la actividad por medio de la cual distinguimos cosas de otras y construimos un marco de sentido y de inteligibilidad en el que podemos no solo conocer, sino también desarrollar nuestras labores cotidianas, discurre a través del movimiento dialéctico de lo universal y lo singular. Pues para distinguir una cosa de otra es preciso acudir a universales, y entre más universales estén en juego, más distinta y singular será la cosa en cuestión: cuando se dice *esto es una lámpara*, hay un universal que designa más cosas que la que tengo en frente, pero solo a través de ese universal puedo resaltar y constituir la especificidad del objeto. Una especificación ulterior, del tipo *esto es una lámpara de un gris metálico, cuya luz es blanca*, acude a más universales, de lo que se sigue que lo universal no desdibuja ni descolora lo singular,

sino que es justamente el color y la vivacidad de ese singular, pues lo universal es precisamente la forma en que lo singular está dado. Pero de aquí se deduce que el concepto, nuestro pensamiento, no es más una reflexión externa que simplemente toma lo absoluto como su objeto, sino que la forma en la que nuestro pensamiento opera puede ser deducida *internamente* de lo absoluto y su naturaleza lógica, y por eso nuestro pensar aparece necesariamente como la autoconciencia de lo absoluto. Con esto, el propio pensamiento de lo absoluto no escapa a lo absoluto, sino que puede ser consistentemente incluido en él.

A esto apunta, en mi opinión, la ya famosa tesis de Hegel según la cual la substancia es sujeto. La substancia es sujeto porque lo absoluto —el horizonte omnicomprendivo en el que pueden ser pensados el sujeto y el objeto en una unidad— tiene la forma lógica de la subjetividad: la universalización de lo singular y la singularización de lo universal. Y el sujeto es substancia porque el pensamiento y la teoría de lo absoluto (que en cualquier caso es nuestro pensamiento, ya que somos nosotros quienes teorizamos) deja de ser un presupuesto opaco de la teoría de lo absoluto y puede deducirse inmanentemente de lo absoluto y aparecer como la propia autoconciencia de este y no como una reflexión externa.

Este es pues el sentido fundamental de la *Ciencia de la Lógica* como una teoría de lo absoluto de segundo orden: es una ontología que incluye el pensamiento y las operaciones intelectuales que están en la base de la ontología dentro de la propia ontología; es una teoría de lo absoluto en la que el pensamiento de lo absoluto debe poder ser deducido internamente de la naturaleza de lo absoluto. Finalmente, la hipótesis defendida en este texto permite también abordar con relativa novedad el debate contemporáneo en torno al carácter metafísico de la filosofía hegeliana. Como teoría de lo absoluto de segundo orden, la *Lógica* de Hegel no es filosofía trascendental kantiana radicalizada, pues el idealismo trascendental no es una teoría de lo absoluto, es decir, una teoría de la unidad entre sujeto y objeto. Pero tampoco es metafísica prekantiana de tipo spinozista o neoplatónica, pues no es simplemente una teoría

de lo absoluto de primer orden, preocupada únicamente por la exposición de lo absoluto sin contradicciones analíticas y no por la inclusión del pensamiento de lo absoluto en lo absoluto mismo de forma consistente.

REFERENCIAS

- Bartuschat, W. (2007). Nur hinein nicht heraus. Hegel über Spinoza. En D. Heidemann & C. Krijnen (Eds.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (pp. 101-115). Darmstadt, Alemania: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fleischmann, E. (1964). Die Wirklichkeit in Hegels Logik, Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18, 3-29.
- Gabriel, M. (2015). Metafísica o Ontología. *Epekeina*, 5(1), 9-32. Doi:10.7408/epkn.v5i1.123
- Hegel, G. (2014a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt del Meno, Alemania: Suhrkamp.
- Hegel, G. (2014b). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt del meno, Alemania: Suhrkamp.
- Hegel, G. (2014c). *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt del Meno, Alemania: Suhrkamp.
- Hoffmann, Th. S. (2010). Totalität und Prädikation. Zur ersten „Stellung des Gedankens zur Objektivität im enzyklopädischen“ „Vorbegriff“ der spekulativen Logik. En A. Denker & A. Sell (Eds.), *Der „Vor-begriff“ zur Wissenschaft der Logik und der Enzyklopädie von 1830* (pp. 114-143). Friburgo de Brisgovia: Verlag Karl Alber.
- Houlgate, S. (1999). Hegel's Critique of Foundationalism. En A. O'Hear (Ed.), *German Philosophy Since Kant* (pp. 25-46). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Houlgate, S. (2011). Essence, Reflexion and Inmediacy in Hegel's Science of Logic . En S. Houlgate & M. Baur (Eds.), *A Companion to Hegel* (pp. 139-158). Chichester, Reino Unido: Blackwell Publishing. Doi: 10.1002/9781444397161
- Iber, C. (2016). Hegels Begriff der Reflexion als Kritik am traditionellen Wesens- und Reflexionsbegriff. En A. Arndt & G. Kruch (Eds.), *Hegels Lehre vom Wesen* (pp. 21-34). Berlín: De Gruyter.

- Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press. Doi: 10.1017/CBO9780511487262
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. M. d. Rodríguez (trad.). Buenos Aires, Argentina: Tinta limón ediciones.
- Mangel, T. H. (2013). *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. Berlin, Alemania: De Gruyter.
- Marcuse, H. (1932). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- McDowell, J. (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge/Londres: Cambridge University Press.
- Melamed, Y. (2010). Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of The Finite. *Journal of the History of Philosophy*, 48, 77-92. Doi:10.1353/hph.0.0180
- Newlands, S. (2011). Hegel's Idealist Reading of Spinoza. *Philosophy Compass*, 6, 100-108. Doi: 10.1111/j.1747-9991.2010.00378.x
- Okochi, T. (2008). *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*. Würzburg, Alemania: Königshausen & Neumann.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Quante, M. (2018). Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst. En N. M. Michael Quante (Ed.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik* (pp. 275-324). Hamburgo, Alemania: Meiner Verlag.
- Rohs, P. (1982). *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der hegelischen Wissenschaft der Logik*. Bonn, Alemania: Bouvier.
- Rohs, P. (2004). Der Pantheismus bei Spinoza und im deutschen Idealismus. En B. Merker, G. Mohr & M. Quante (Eds.), *Subjektivität und Annerkennung* (pp. 102-121). Paderborn, Alemania: Mentis.
- Rosenkranz, K. (1870). *Erläuterungen zur Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin, Alemania: L. Heimann.
- Sandkaulen, B. (2007). Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische "Widerlegung der Spinozanischen Metaphysik". En J. Stolzenberg

& K. Amerkis (Eds), *Metaphysik im deutschen Idealismus* (pp. 235-275).
Berlín, Alemania: De Gruyter.

Sandkaulen, B. (2012). La pensée post-metaphysique de Hegel. *Archives de Philosophie*, 2, 253-265. Doi: 10.3917/aphi.752.0253