



## LO ABSOLUTO EN LA *CIENCIA* *DE LA LÓGICA* DE HEGEL. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE PENSAMIENTO Y RECUERDO

FERNANDO FORERO\*

doi: 10.11144/Javeriana.uph.39-79.aclh

### RESUMEN

Este artículo se propone, por un lado, comentar la dialéctica de “lo absoluto” en la *Ciencia de la lógica* de Hegel con el fin de hacer comprensibles asuntos muy áridos, y a la vez ayudar a cobijar la riqueza y profundidad de los planteamientos presentes en esta sección densa e inagotable. Sostiene, por otro lado, que el genuino rendimiento de la dialéctica de lo absoluto consiste en poner en evidencia el nexo entre pensamiento y recuerdo. A la altura de lo absoluto reconocemos que la función del pensar ha sido propiamente la de recordar, es decir, ver en todas las constelaciones conceptuales consideradas en esta obra de Hegel un proceso de interiorización o recuerdo de lo absoluto. La última parte del artículo muestra una tarea que queda por hacer: elaborar la filosofía apareciente de acuerdo con estos desarrollos conceptuales.

*Palabras clave:* Hegel; absoluto; recuerdo; ciencia de la lógica; pensamiento

---

\* Universidad Pedagógica de Colombia, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: jfforerop@pedagogica.edu.co

Para citar este artículo: Forero, F. (2022). Lo absoluto en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Sobre la relación entre pensamiento y recuerdo. *Universitas Philosophica*, 39(79), 71-93. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph.39-79.aclh



## THE ABSOLUTE IN HEGEL'S *SCIENCE OF LOGIC*: ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THOUGHT AND REMEMBRANCE

### ABSTRACT

This article aims, on the one hand, to comment on the dialectic of “the absolute” in Hegel’s *Science of Logic*, in a way that not only makes very dry matters comprehensible, but also helps to cover the richness and depth of the approaches present in this dense and inexhaustible section. On the other hand, it maintains that the genuine performance of the dialectic of the absolute consists in highlighting the connection between thought and remembrance. At the level of the absolute we recognize that the function of thinking has been properly that of remembering, that is, to see in all the conceptual constellations considered in this work a process of internalization or remembrance of the absolute. The last part of the article dwells on a task that remains to be done: to elaborate the emergent philosophy in accordance with these conceptual developments.

*Keywords:* Hegel; absolute; remembrance; science of logic; thought

ANTES DE CONSIDERAR la dialéctica de lo absoluto en la *Ciencia de la lógica*, debemos preguntar en qué consiste la gran dialéctica de la “Doctrina de la esencia”, al final de la cual Hegel elabora el concepto de lo absoluto. “La realidad –dice Hegel– es *unidad de la esencia y la existencia* [*Existenz*]” (HW. 6, 186)<sup>1</sup>. Lo absoluto no es la esencia ni la existencia, sino la “absoluta unidad de ambos; es aquel que, en general, constituye el *fundamento* de la relación esencial” (HW. 6, 188). ¿Qué es la esencia dentro de la dinámica y el vocabulario de la *Ciencia de la lógica*? La realidad inmediata y dada en una sola capa es a lo que se llama ser. La esencia es la manera como el pensar aprehende la realidad, no como un ser inmediato, sino como uno que es reflejo de una esencia que se desdobla; se trata de un ser puesto por una esencia. En la esencia, la realidad está escindida en dos: lo que vemos de inmediato no es, sino que está mediado por –o surge de– algo que se refleja. En los primeros capítulos predomina aquella concepción de la esencia que encuentra su expresión más elevada en el fundamento; al final de aquella dialéctica se pierde el fundamento porque no es posible pensarlo más allá de lo fundado, y se reconoce que lo que se puede determinar son las condiciones de algo, pero no su fundamento.

Cuando superamos el fundamento encontramos una realidad que no es fundamento y fundado, sino una que existe o surge. Ese mundo no es apariencia, sino aparecer. Nos desplazamos entonces hacia la noción de *existencia*, que debe ser entendida como un surgir: es lo que aparece a la realidad a partir del cumplimiento de ciertas condiciones. Con el surgir a la existencia se empieza a superar la visión dualista de una capa inmediata y otra fundamental, determinación que marca toda la segunda sección de la “Doctrina de la esencia”. No se pierde el desdoblamiento de la realidad, pues en ambos casos se asume que la realidad no es lo dado inmediato, pero, en el primer caso, la realidad es puesta por algo anterior que queda oculto, mientras que, en el segundo, es surgiente, aparente desde el cumplimiento de ciertas condiciones. Una cosa es doblar la realidad en dos capas separadas, una esencial y la otra inesencial, y otra cosa, doblarla en un sentido dinámico, viéndola como un surgir constante.

---

1 Todas las traducciones de las obras de Hegel ofrecidas en este artículo son propias, con base en la edición de los volúmenes 2, 3, 5, 6 y 10 de los *Werke* (HW) de Suhrkamp.

En la segunda sección, la existencia gana su mejor expresión en la realidad vista como un conjunto de fenómenos, que no son caóticos sino que están surgiendo de determinaciones que son las leyes, es decir, su aparición es solo el caso del cumplimiento de ciertas regularidades. Llegamos a dos mundos contrapuestos, uno de fenómenos y otro de leyes, pero esa distinción tampoco se sostiene. En últimas, lo que hay es una mutua determinación: la ley se mueve al paso del fenómeno y lo que cuenta es la relación. Esto hace parte de la existencia, pues lo que importa allí es una visión de lo real como surgiendo o efectuándose: el cumplimiento del fenómeno desde la ley, y después la extrinsecación de la fuerza desde su actuar, con lo cual la fuerza llega a la unidad dialéctica de esencia y existencia.

¿Qué pasa al final de la dialéctica de la fuerza para que se llegue desde allí a la realidad efectiva? El concepto de fuerza es unitario, y ella en su totalidad es todo lo que hay. La visión más elevada de la existencia es una relación de fuerzas que se solicitan unas a otras y que, en su efectuación y condicionamiento mutuo, van realizando lo real. En otra formulación, en la totalidad de juegos que hay entre fuerzas tiene lugar una transformación permanente, en cuyas configuraciones variables y permanentes se va generando la realidad. Con la fuerza ya no estamos tentados a pensar que hay una esencia interior y un lado exterior, sino que la fuerza solo es en tanto actúa o se manifiesta, pues no podemos separarla de su manifestación; no hay una fuerza esperando a actuar o ser llamada, sino que su ser es estar efectuándose. Esa realidad, efectuada en un juego de fuerzas que en su mutua afectación se solicitan entre sí, está aconteciendo o teniendo lugar.

Si todo es un juego de fuerzas, no hay forma de diferenciar entre lo interior y lo exterior, y por tanto llegamos a que el contenido y la forma de lo real es lo relacional; al final de la fuerza lo que cuenta es la relación, la exteriorización misma. No hay ya dos extremos, sino la pura relación entre fuerzas concretas que articulan la realidad. Desaparece así la forma de la relación, con lo cual la esencia deja de ser una capa anterior o posterior. En este punto se repite la dialéctica entre lo interior y lo exterior: lo absoluto parece, a primera vista, la unidad o totalidad solo formal del traspasar de lo interior a lo exterior. Por eso se dice ahora que el absoluto es ante todo la *forma absoluta* (*die absolute Form*). Pero hay que recordar de inmediato que esa forma es ya la realidad misma, luego “lo absoluto es el contenido absoluto” (HW. 6, 188). Esto quiere decir que cada “parte del

absoluto” no puede diferenciarse en forma y contenido o, si se quiere, cada una de ellas es el todo, “cada determinación es la totalidad” (HW. 6, 188).

Vista así, la realidad es una sola totalidad, una unidad plena, en la que desaparecen todas las distinciones y la forma de la relación. Cuando los términos eran vistos como esencia o existencia, la relación era algo por establecer; al hablar allí de relación pensábamos en dos extremos que se trataban de relacionar. Pero, vista desde el lado de la totalidad de la realidad efectiva y la unidad, la relación viene a ser lo primario y no los polos de ella; en el momento en que no vemos dos términos, la relación se vuelve fundamental. Lo que cuenta ahora es la totalidad en la que los lados o términos de interior y exterior desaparecen. Cambia la forma de la relación porque esta no es algo que venga en un segundo momento, sino que es lo primario. Esto ya se mostraba en la fuerza pues ella solo es manifestarse o aparecer.

Quien ve la realidad desde el punto de vista de la esencia mantiene una imagen dual según la cual hay algo previo que la explica. Aquí nos centramos en el fundamento, en lo esencial, en lo anterior. Quien ve la realidad desde la existencia la ve surgiendo, emanando o apareciendo; importa el lado de la manifestación bajo el presupuesto de que la realidad surge de algo, es un fenómeno de una ley, la manifestación de unas fuerzas. Pero el pensar que llega a la realidad efectiva engloba las dos perspectivas anteriores: la realidad es un estar surgiendo y este surgir es la totalidad. ¿Por qué esto no es lo mismo que la existencia? En la existencia que se manifiesta seguimos pensando que hay algo detrás. El surgir lo hace desde las condiciones, desde la ley, o en la relación esencial el todo y la parte siguen siendo términos; en la existencia, aún subsisten los polos, hay un surgir, traspasar, manifestarse, venir de algo. Reconocemos ahora que lo que cuenta no es tanto el tránsito *entre* términos, sino *el* tránsito mismo. Cuando desaparece la noción de interior/exterior, ya no tenemos los lados sino la efectuación que es la realidad, la cual sería el puro actuar de lo absoluto.

Este es el marco general de la realidad efectiva, que es el nombre para la tercera sección de la “Doctrina de la esencia”, es la unidad de esencia y existencia, y es también la introducción a lo absoluto. Esencia y existencia, cada una por separado, son afirmaciones unilaterales de solo uno de los lados. El lado esencial es el lado interior, el fundamento oculto; la existencia es el lado externo del surgir, el de la multiplicidad. La esencia debe aparecer y la existencia surge desde

algo, pero ambas visiones son parciales; las concepciones que recogen la esencia, la primera sección, consisten en buscar un fundamento sólido, las conceptualizaciones que recogen la existencia, los tres capítulos posteriores, acentúan el surgir a la existencia. Ahora llegamos al convencimiento de que la realidad tiene que ser ambos lados. Por eso la realidad no es algo dado, positivo, sino *Wirklichkeit*, un acontecer vivo, “una autorrelación” (*Selbstverhältnis*) (Hoffmann, 2015, p. 350). *Wirklichkeit* es entonces el nombre para una realidad que es acto o actual.

Se trata de las posibilidades que tiene la lengua alemana con los términos *Realität* y *Wirklichkeit*, que en nuestra lengua castellana se traducen por *realidad*. *Realität* se refiere a estados de cosas dados, es lo que está allí; en esa consideración de la *Realität* de estados de cosas o conjunto de hechos se extraña su carácter activo, dinámico, pues allí los hechos parecen puestos y ya perfectamente completos en sí mismos, inapelables. Mientras que la *Wirklichkeit* es justamente lo que tiene efectividad. Eso quiere decir que aquí predomina una visión dinámica de la realidad y precisamente hay algo negativo en eso. Lo negativo consiste en que esa efectividad puede llegar a perderse, y en que ciertas constelaciones que, desde el punto de vista de la *Realität* parecen definitivas, vistas desde la *Wirklichkeit*, son configuraciones efectivas y actuantes que por lo mismo podrían llegar a disolver o debilitar su poder de efectividad. La *Wirklichkeit* implica esa actualidad de las cosas, pero por lo mismo carga con un elemento negativo, a saber: que podría no tener efectos. La realidad no es un conjunto de constelaciones de cosas con un significado inalterable e impuesto de manera inapelable, sino aquello que está efectuándose.

### 1. De lo absoluto negativo a su exposición positiva: el pensar como recuerdo

CUANDO EL PENSAR empieza a explorar lo absoluto, lo primero que hace es señalar que hasta ese punto ha tenido lugar una *exposición negativa* del mismo. Según la exposición negativa del absoluto, toda riqueza y diferencia se supera en su absoluta identidad: “en él no hay *devenir*, ni esencia que se refleja, ni exteriorizarse. Más bien se trata del movimiento de la reflexión tomado en su absoluta identidad, o sea movimiento que elimina su actividad en el absoluto” (HW. 6, 189). La reflexión extrínseca inventa determinaciones de lo absoluto o las encuentra

con muy poco esfuerzo; halla una y otra determinación; a veces dice que es todas, sin lograr elevar el pensamiento a la totalidad. Con esta reflexión que considera el absoluto desde fuera nos referimos a toda la metafísica anterior, que lo toma como objeto sin ninguna orientación ni sistema. Más aún, a cada una de las determinaciones previas de la *Lógica* la reflexión extrínseca la considera esencial, pero lo absoluto es lo que hunde las pretensiones de cada una de ellas y las recoge. La exposición negativa presenta el absoluto como lo que *no* es; el absoluto no es esencia, fundamento, existencia, fenómeno, ley, ni fuerza; no es ninguna de las determinaciones anteriores, ni tampoco se agota en ningún predicado. En el fondo, toda la exposición hecha hasta ahora en la *Lógica*, desde la “Doctrina del ser” hasta el punto al que hemos avanzado en la “Doctrina de la esencia”, es en su conjunto esta *exposición negativa* del absoluto, pero, en todo caso, exposición del absoluto mismo, es decir, que ha sido desplegada desde la necesidad interna del pensar y no al modo de una reflexión extrínseca.

Desde aquí parte un pensar que describe la propia movilidad de lo absoluto en su desarrollo y realización, y que revela la exposición de lo absoluto. Con esta observación nos podemos referir a lo que ha sucedido hasta este punto de la *Lógica*. Hegel trenzó dialécticamente todas las posiciones, pero es también el quiebre que significa esta sección del libro. Hasta ahora asistimos a lo negativo, la parte destructiva, que ya se elaboró dialécticamente; en lo que sigue veremos la sección de la exposición del absoluto mismo. En este momento no estamos en la dialectización de las distintas determinaciones del pensar, en las maneras como podemos conceptualizar la realidad, sino que pasamos a exponer su determinación más profunda. Se trata de un cambio de paisaje en la obra en el que se muestra que todas las anteriores han sido determinaciones aisladas, las cuales ahora se recogen en esa totalidad que llamamos absoluto. “*Esencia, existencia, mundo existente en sí* [an sich seiende Welt], *todo, parte, fuerza*, estas determinaciones reflejadas aparecen a la representación como un ser que vale en sí y por sí, un ser verdadero; pero frente a ellas lo absoluto es el fundamento en que ellas han desaparecido [*untergegangen sind*]” (HW. 6, 188).

Sin embargo, y aquí advertimos otra vez el giro que representa esta sección en la *Lógica*, cabe hacer ahora una *exposición positiva* del absoluto. Esta se presenta al modo de una exposición de las determinaciones del absoluto, de aquello finito referido al absoluto mismo, y que gracias a él tiene la apariencia (*Schein*) de ser

algo subsistente: “la apariencia (*Schein*) no es la *nada*, sino reflexión, referencia a lo absoluto; *es* apariencia por cuanto *lo absoluto aparece en ella* [das Absolute in ihm scheint]” (HW. 6, 190). En otros términos, esta exposición positiva retendrá todavía lo finito pero en tanto expresión e imagen (*Abbild*) del absoluto. En consecuencia, el absoluto debe ser explicado como lo que contiene todos los predicados.

Podemos formular de otra manera el giro que tiene lugar en este punto de la obra. Al principio de la “Lógica de la esencia” Hegel dice lo siguiente: “solamente porque, al partir del ser inmediato, el saber *recuerda* (*erinnert*), halla la esencia por vía de esta mediación” (HW. 6, 13). El término alemán para recuerdo, *Erinnerung*, muestra varios sentidos que no son muy visibles en la palabra castellana; allí resuena el recordar (*erinnern*), pero también el interiorizar (*innern*) o estar en el interior. En *Er-innerung* se escuchan dos cosas a la vez: interiorización y recuerdo<sup>2</sup>. El camino de esta doctrina y de la *Lógica* en general es uno del *Er-innerung*, es decir, del recuerdo y al mismo tiempo de la interiorización. Lo que a la altura del absoluto advierte el pensar es que hasta aquí el camino de la *Lógica* fue un progresivo internarse o recordar eso absoluto. La función del pensar ha sido propiamente la de recordar; en la historia de la filosofía, que iba de tumbo en tumbo, proponiendo uno y otro sistema filosófico sin mucho orden, como en un camino errático y azaroso, a la altura de lo absoluto el pensar advierte que él lo recordó y lo interiorizó, vio que en todas estas constelaciones conceptuales había un proceso de interiorización o recuerdo de lo absoluto. Este recuerdo es propiamente el quiebre que significa lo absoluto en la *Ciencia de la lógica*. La labor que ha hecho el pensamiento hasta ahora es una forma de recuerdo, es decir, de

---

2 Tal vez el interiorizar se escuche en la noción castellana de recordar que viene del latín *recordari*, en el que resuena *el re-* (de ‘nuevo’) y el *cordis* (de ‘corazón’). El corazón era el órgano donde ubicaban la sede de la memoria. Uno podría decir entonces que recordar es también traer al corazón. Esta pista etimológica se puede seguir para elaborar la noción de *recuerdo* como ‘interiorización’, es decir, como una equivalencia en el castellano que liga el recordar con el interiorizar. Recordar en castellano significa llevar al corazón, una especie de vuelta al corazón, que ahora se mienta por ser interior (y no por ser el órgano de los recuerdos). En el fondo, tanto la *Lógica* como la *Fenomenología* son obras que tienen un nexo profundo con el recuerdo. Sobre la relación entre estas dos obras, véase Forero, 2020, pp. 19 y ss.

orden de los distintos mapas conceptuales que muestra una especie de cableado interior: lo absoluto que se va desarrollando.<sup>3</sup>

Hasta este punto la *Lógica* ha sido un intento por mostrar que todos los conceptos y categorías hacen parte de lo absoluto. La obra se propuso recoger el vocabulario con el que el pensamiento ha hablado de la realidad y unir este en un entramado conceptual, mostrando cómo unas categorías derivan en otras y cómo cada una de ellas muestra sus insuficiencias. Dicho de otra forma, se trató del recuerdo que es interiorizar, es decir, de llevar algo que parece exterior a algo interior, y que constituye su verdadera esencia. Hasta este apartado de la obra, el pensar ha recordado en el sentido de interiorizar. Hegel vio los distintos esquemas conceptuales que había considerado, pero no se quedó en la superficie de ellos, notando sus cambios azarosos, accidentales, los giros aleatorios que allí se presentaban, sino que, eso que parecía exterior, el pensamiento, lo re condujo a la dimensión interior de lo absoluto. La *Lógica* ha tomado, así, el conjunto gigantesco del pensar y lo ha reducido a su estructura racional, lo ha re conducido al interior de lo absoluto, que siempre ha estado ahí.

Ese es el recuerdo propio del pensar especulativo, que no se queda en la superficie inmediata de los marcos conceptuales, sino que ve su racionalidad. La historia de la filosofía puede ser caótica si uno suma filosofías, postulados, proyectos, etc., de la manera más diversa, pero el pensar debe ser capaz de pasar de lo que es en apariencia abigarrado, caótico y sin sentido a re conducir esto último al despliegue racional que es lo absoluto.

Con esto se evidencia el quiebre que Hegel mismo representa en la historia del pensamiento: él recordó, introdujo o desplegó lo absoluto, que hasta entonces se había mostrado de manera más bien aleatoria en las distintas filosofías que iban solo de a pocos acercándose a él; esa manifestación azarosa de lo absoluto

---

3 Este pensar como recuerdo en la *Lógica* encuentra un correlato en el vínculo que la “Psicología” de Hegel establece entre las funciones espirituales del recuerdo y el pensar. Allí se diferencia entre recuerdo [*Erinnerung*] y memoria [*Gedächtnis*]; el primero interioriza y mantiene en el alma una imagen, mientras que la segunda mienta el poder de exteriorizarla (HW: 10, §452-461; Schmitz, 1964, p. 41). Hegel desarrolla la unidad entre pensar y ser, y llama pensar al proceso en el que se reúnen lo subjetivo y lo objetivo (Fulda, 1991, p. 192). Sobre el tránsito entre filosofía del espíritu y filosofía de la naturaleza en Hegel, una dialéctica en la cual el espíritu es la verdad de la naturaleza, véase Gama, 2019, pp. 246 y ss.

se convierte en Hegel en un proyecto o en una tarea. Por eso la filosofía especulativa es propiamente un trabajo de recuerdo o de interiorización de lo absoluto; ella tiene el papel de recordar lo que a la historia de la filosofía le pasa como por la espalda, lo que esta no advierte, y esa rememoración es un internarse en lo absoluto, ver que todo el movimiento conceptual está también atravesado por un orden racional que se está realizando. El recuerdo es la posibilidad de que el pensar se conecte con la realidad de las cosas, es la razón misma que identifica las marcas de lo absoluto en lo que parece caprichoso e indistinto<sup>4</sup>.

Pero, bien visto, hay algo arbitrario en esta exposición del absoluto. El absoluto que se ha determinado como identidad absoluta no es aún el verdadero absoluto, sino algo sólo puesto por la reflexión, es sólo “*lo absoluto de una*

---

4 Una de las primeras elaboraciones del tema del recuerdo en Hegel se encuentra quizás en Bloch (1962), que sin embargo toma una postura tradicional. Para Bloch la noción de *Erinnerung* es la base del carácter cerrado del sistema de Hegel. Ciertamente, el recuerdo no es solo una operación psicológica, sino que internaliza el pasado en el presente creando un “círculo mágico de anamnesis” que obstruye toda apertura del sistema (Bloch, 1962, pp. 500-503). Bouton (2000) elabora cuidadosamente esta noción de recuerdo para interpretar el saber absoluto en la *Fenomenología*, mostrando, en cambio, que la noción de *Erinnerung* en Hegel representa una novedad. Se trata de un recuerdo creador, de una memoria que conserva el pasado y lo revitaliza reconfigurándolo en el presente (pp. 260-261). Un trabajo valioso al respecto es el de Gama (2020), que desarrolla este análisis del recuerdo para el saber absoluto al final de la *Fenomenología*. En la dirección de ver el recuerdo en la *Lógica* parece ya apuntar Achella (2013), que acentúa la fundamental asociación entre recuerdo y destino en Hegel: “la verdadera esencia de las cosas finitas es ser destruidas para que el espíritu pueda alcanzar el autoconocimiento absoluto” (p. 191). En una dirección próxima a la nuestra trabajó Marcuse (1987), que ve la realidad desde una teoría lógica y, por ello, las mediaciones del recuerdo tienen lugar para él en la dimensión de la lógica de la esencia (p. 68); el asunto es que él no va a lo absoluto, en el que el pensar se ve a sí mismo como recuerdo propiamente. También Nuzzo (2012) ha tomado el *Erinnerung* como una memoria puramente lógica (p. 48), pero pierde de vista que la memoria también tiene un nexo con la historia, como se ve fácilmente cuando se considera el capítulo sobre el saber absoluto en la *Fenomenología* (HW. 3, 584). Más aún, Nuzzo, igual que Marcuse, no tematiza el recuerdo desde lo absoluto en la *Lógica*, que es donde se despliega a nivel conceptual. En la tradición de la escuela de Frankfurt apareció una lectura del absoluto en Hegel, a mi modo de ver, insostenible. Se trata del proyecto de Habermas (1968) y Theunissen (1980) en el que se lee lo absoluto desde la *Filosofía real* de 1805-1806, quitándole acento a la *Lógica*. Se quiere ver en lo absoluto una “teoría de la comunicación y una teología universales” (Theunissen, 1980, p. 50). No es fácil llevar lo absoluto de la lógica al ámbito exclusivo de la filosofía real. Más acertada me parece en este sentido la tesis de Peperzak (1987) según la cual lo absoluto alcanza “el centro del universo y del sistema”, el medio entre el “pensamiento puro” (forma) y el Absoluto vivo y pensante (contenido); a esto se referiría la forma lógica (Peperzak, 1987, p. 57). Sobre la historia en la *Fenomenología*, véase Forero, 2022, pp. 284 y ss.

*reflexión extrínseca* [äußeren Reflexion]” (HW. 6, 190). De modo que aún es una exposición que brinda una imagen incompleta del absoluto. Se trata apenas de lo absoluto no en sí, sino en una determinación, o sea, del atributo. Hegel advierte, sin embargo, que ese carácter extrínseco es solo aparente; como identidad del interior y el exterior, lo que es extrínseco para el absoluto le es de modo inmediato intrínseco. En otras palabras, el entendimiento que realiza la reflexión sobre los atributos no es externo, sino precisamente uno de los atributos mismos. La dialéctica del absoluto mostrará que este no debe ser entendido en el sentido de un genitivo objetivo –no es que presentemos el absoluto o que el absoluto sea nuestro objeto de exposición–, sino como un genitivo subjetivo, en el que la exposición del absoluto significa el absoluto mismo exponiéndose. Cuando pensamos positivamente lo que es lo absoluto y no solo lo entendemos como lo que integra todo, debemos tener cuidado de no caer en una reflexión extrínseca, porque la reflexión también debe quedar incluida dentro del absoluto.

## 2. Realización de lo absoluto. El pensar que se piensa a sí mismo

PARA LO ABSOLUTO la realidad es una totalidad, una unidad de la sustancia en la que se pueden encontrar permutaciones internas. La sustancia hace parte de la esencia porque lo que vemos o entendemos son expresiones, manifestaciones o atributos de ella. En realidad, hay una única sustancia, y la extensión y el pensamiento son atributos o formas de manifestarse de la misma. Se supera el dualismo, porque pensamiento y cosa extensa hacen parte de una misma totalidad, que es la sustancia. Por eso, un primer esfuerzo por determinar lo absoluto es mediante los atributos. ¿Qué es un atributo? Es lo absoluto solamente relativo o en una determinación de forma: “*lo absolutamente absoluto* designa lo absoluto que ha *vuelto* en sí en su *forma*, o sea cuya forma es igual a su contenido. El atributo es lo *absolutamente relativo*, una vinculación que no significa otra cosa más que lo absoluto en una *determinación de la forma*” (HW. 6, 191). Lo absoluto se manifiesta en su totalidad en sus afecciones múltiples, en sus atributos infinitos, cada uno los cuales lo muestra como un todo, aunque como un todo relativo porque, por ejemplo, la extensión está limitada por el pensamiento. Ahora se

trata de una forma de lo absoluto en la que se representa todo su contenido (Ungler, 2017, p. 131). El atributo representa, pues, la totalidad<sup>5</sup>.

Pero esta noción de atributo se supera a sí misma. Desde luego, se puede asegurar que hay varios atributos, pero en tanto cada uno de ellos es determinación de lo absoluto como identidad absoluta, esta diferencia de determinaciones (que surgiría de los infinitos atributos) se cancela: en realidad cada atributo sólo tiene al absoluto como su contenido y su subsistir. Decir, por otra parte, que cada atributo es una forma distinta de exponer lo absoluto es también decir algo vacío, pues como forma de la identidad absoluta estas diversas manifestaciones son la misma. La exposición del absoluto mediante el atributo quiere ir más allá de lo finito, quiere ver esto finito como atributo y con ello referirlo a lo absoluto, pero, por la misma razón, tal determinación del atributo ya se ha superado en lo absoluto simple. La reflexión sobre los atributos vuelve pues siempre a la identidad del absoluto. Pero esta identidad sigue siendo indeterminada y abstracta, sin alcanzar al verdadero absoluto.

La noción de atributo expone ciertas determinaciones del absoluto, pero no capta su propia movilidad, ni ve su configuración total; las presenta sin reconocer la negatividad que las une: “puesto que la reflexión, como forma *interna*, determina lo absoluto como atributo, este determinar es aún algo diferente de la exterioridad; la determinación interior no atraviesa en lo absoluto” (HW. 6, 191). El atributo sigue siendo algo extrínseco, pues advierte que el pensamiento es parte del absoluto, pero marca una exterioridad que permite que haya atributos separados sin reunirlos. En la sustancia está la tensión de, por un lado, decir que el pensamiento es su atributo o que hace parte de ella, pero, por otro lado, el pensar es externo a la sustancia. El atributo no capta la dinamicidad interior de lo

---

5 Se tiende a establecer en este punto una relación entre Hegel y Spinoza. Así, por ejemplo, Bartuschat (2007) y Rohs (2004) acusan a Hegel de acomodar para sus propósitos el sistema de Spinoza, lo cual es absolutamente cuestionable. En mi opinión, estas lecturas son equívocas porque pierden de vista que la *Lógica* de Hegel no discute con la historia de la filosofía, sino con sistemas conceptuales. Uno puede encontrar en la lectura de Hegel de la sustancia algún nexo con Spinoza, pero en esta obra Hegel no quiere cuestionar o acoger a Spinoza, sino que elabora una conceptualidad para ver sus alcances y límites. Ahora bien, a Spinoza, como a la historia de la filosofía en su conjunto, le cabe la objeción de que es incapaz de incluir el pensar dentro de lo absoluto. Esto se puede sostener siempre y cuando se retenga, como hemos dicho, que la *Lógica* no discute con la historia de la filosofía, sino con las constelaciones conceptuales. En esa dirección argumenta Fleischmann (1964).

absoluto, sino que sólo lo aprehende desde una posición exterior. La reflexión se comporta frente a este absoluto como extrínseca, pues solo lo contempla sin ser ella su propio movimiento. En el fondo, el problema aquí es que, aunque se hace del pensamiento un atributo de la sustancia, la sustancia misma en su totalidad parece quieta y el pensamiento resulta ser externo, al ser solo un atributo de ella. En otra formulación, aquí se termina externalizando la reflexión con respecto a la sustancia; el pensar se ve como un principio extrínseco.

Esta visión del absoluto como sustancia nos introduce nuevamente en una imagen en la que lo que prima no es la relación, sino la totalidad o unidad. Al hablar de atributos parece que se dice algo positivo de lo absoluto, que se determina, pues allí está puesto el absoluto subsistiendo, pero precisamente en esto se le cancela su negatividad. Hay una reflexión extrínseca que ve lo absoluto como objeto y extrae determinaciones que en este caso serían atributos, es decir, determinaciones locales que lo captan en su totalidad. Pero no se puede determinar lo absoluto partiendo de uno de sus atributos, que sería la reflexión, es decir, no podemos captar la totalidad desde un pensar solo externo. El punto es que si partimos de uno solo de los atributos de la sustancia –el entendimiento–, sería imposible alcanzar el verdadero absoluto. La noción de los atributos (o formas) del absoluto es ella misma nula, es puro modo exterior. La dialéctica debe mostrar entonces que no hay atributos del absoluto como si fueran propiedades exteriores, sino que tienen que remitir constantemente al absoluto mismo.

Aquí aparece por primera vez y con mucha fuerza el sujeto o el observador en la *Lógica*. Hasta el momento, siempre fue necesario descartar al sujeto porque no hacía parte de la exposición inmanente del concepto; pero aquí lo evidente es que el pensar debe ser incluido dentro de la presentación del absoluto. Siempre preguntamos en la obra por el sujeto, por la conciencia o la reflexión, pero solo hasta ahora aparece con toda fuerza esta reflexión externa, para decir que la actividad de la conciencia pensando lo absoluto debe ser cobijada; la reflexión extrínseca, que es actividad consciente de un sujeto, tiene que verse como parte de la actividad del absoluto mismo. Si vemos la reflexión del sujeto consciente como algo separado de lo absoluto, no la hemos captado. Sí, hay reflexión, pensamiento, actividad consciente, pero no es externa, sino que debe ser incluida dentro del movimiento de la realidad. Por eso la exposición no puede ser una que se haga

desde fuera, sino que tiene que ser una presentación propia de lo absoluto, es el absoluto mismo en su desenvolvimiento.

Con ello reconocemos lo que significa el pensamiento o la actividad subjetiva que implica un dejarse llevar por el movimiento mismo de la realidad racional. Cuando el pensamiento es muy invasivo, deforma la realidad, pues le inserta arbitrariamente sus propias determinaciones. Eso es lo que hace el entendimiento. En cambio, la reflexión tiene que ser parte del movimiento de las cosas. El absoluto se piensa a sí mismo y al hacerlo nosotros, lo pensamos. Pensamos el absoluto, pero ese pensar nuestro del absoluto está movido por él mismo, que nos impulsa a describirlo en sus determinaciones. Lo anterior cambia la noción misma de *reflexión*, que ahora es el nombre para la *flexión* que produce el pensamiento o, dicho de otra forma, es el nombre para el hecho de que la realidad misma se *flexiona* y alcanza una visión consciente de su propia actividad: “esta actividad suya es el mismo movimiento de la reflexión y sólo como tal lo absoluto es verdaderamente la absoluta identidad” (HW. 6, 193).

Como sabemos, Hegel ve la filosofía moderna como un pensar reflexivo. La reflexión es el pensar en las determinaciones propias del pensamiento, un pensar que se piensa a sí mismo o que se toma por objeto; implica tanto una distancia del pensar consigo mismo como el reconocimiento de sus propios límites. Pero la reflexión debe ir más allá de eso y darse cuenta de cuál es el lugar del pensamiento en el todo (Hoffmann, 2012, p. 13). Una verdadera reflexión debe llegar, no al pensar que abstractamente se piensa a sí mismo, sino que tiene que reconocer el lugar del pensamiento dentro de la totalidad. En otras palabras, el pensamiento no solo reflexiona sobre sí mismo, sino que también tiene que ser especulativo, es decir, debe ver su lugar en el todo; con ello la reflexión extrínseca se da cuenta de que ella hace parte de la movilidad de lo absoluto.

Pues bien, ¿cómo se pasa del atributo al modo? No alcanzamos a atravesar el absoluto partiendo de una determinación exterior. La reflexión que extrínsecamente piensa y determina el absoluto tiene que reconocer que su propio movimiento reflexivo es impulsado por el absoluto, pues mientras quede por fuera, es como si unilateralmente tratáramos de captar la totalidad. La noción de atributo debe ser superada, pues ha de ocurrir que la reflexión que determina el absoluto reconozca que hace parte del absoluto, que es la reflexión del absoluto mismo. ¿Cómo avanzar para que la reflexión se dé cuenta de su pertenencia al absoluto?

El extremo del atributo que representa la negación, la reflexión en-sí formal, recoge el lado por el cual el absoluto se pierde en la variación y contingencia del ser, el traspasar del absoluto a una multiplicidad sin totalidad. Se trata de “el ponerse del absoluto como *modus*” (HW. 6, 193).; por ejemplo, las cosas son modos del atributo extensión y las ideas modos del atributo pensamiento. Pero este perderse del absoluto en lo exterior de los modos no hace perder al absoluto. Al revés, sólo en los infinitos modos alcanza lo absoluto identidad consigo mismo: “lo absoluto está puesto como absoluta identidad sólo en el modo. Es solo lo que *es*, es decir, identidad consigo, como negatividad que se refiere a sí, como *parecer* que está puesto *como parecer (Schein)*” (HW. 6, 193). Los modos son por eso *Schein* que se sabe *Schein*, que no se independizan, sino que se refieren siempre al absoluto.

Con esto se han recorrido todos los momentos del absoluto: se parte de su absoluta identidad y se pasa luego al atributo y al modo. Solo como este tránsito o actividad lo absoluto es verdadera identidad. Todo esto se ha descrito en la exposición que ha hecho la reflexión, pero esta exposición que parece ser algo exterior al absoluto, un mero hallar externo de los modos y los atributos para reconducirlos a su identidad, “tiene en realidad en lo absoluto mismo la determinación de donde empieza” (HW. 6, 194). Aquí se produce una inversión: la exposición del absoluto que había sido hecha por la reflexión llega hasta el modo, y en este punto se reconoce que la exposición (la reflexión) la hace el absoluto mismo. Comenzamos reflexionando sobre el absoluto, hasta que esa reflexión nos abarca a nosotros mismos, es decir, abarca el propio entendimiento, que se ve como un modo del absoluto; de manera que reconocemos en este punto que es el absoluto mismo el que reflexiona. Por ello se dice: “el verdadero significado del modo es el de ser el propio movimiento reflexivo de lo absoluto” (HW. 6, 194). En este movimiento propio, el absoluto se determina a sí mismo, se determina como lo que ya es, se muestra a sí mismo en un movimiento que “procede de sí hacia fuera”.

El modo da cuenta de la manera como la sustancia atraviesa toda la realidad, y eso no hace que esta se pierda, sino que implica un movimiento de retorno. La sustancia que se pensaba como lo absoluto desde el atributo, en el modo se convierte en el propio movimiento reflexivo del absoluto. Con ello tiene lugar el tránsito por el cual se muestra que la reflexión no es algo externo con respecto

a la sustancia o a lo absoluto, no es un atributo, sino que es el movimiento del absoluto mismo, el reflexionarse de él mismo. En el fondo, la noción misma de atributo, si la radicalizamos, si perseguimos su propia lógica, se desvanece, porque retorna a la noción de absoluto. A la sustancia se le pueden atribuir formas de afección que son los atributos, pero debemos ser capaces de ver cómo esa exposición de la sustancia, si se la piensa coherentemente desde el atributo, termina transitando al modo, con lo cual pasamos de una reflexión extrínseca a una reflexión propia del absoluto. Con ello se introduce plenamente el pensamiento y la actividad a la sustancia. La exposición de lo absoluto es un genitivo subjetivo, es decir, es la exposición que el absoluto realiza de sí mismo. Los atributos no son determinaciones de lo absoluto ni los modos simples formas de su afección, sino que en realidad son su dinámica interna. Aquí estamos en un mostrarse, un proceder de atributos y modos, pero manteniendo siempre el retorno a la unidad.

Y ¿qué muestra el absoluto? O, como lo formula Hegel: “¿qué es, en fin, lo que lo absoluto muestra? [...] precisamente este es el contenido de lo absoluto: *manifestarse* [*sich zu manifestieren*]” (HW. 6, 194). El contenido de lo absoluto no es más que este mostrarse, con lo que se consuma la *identidad de forma y contenido* que ya había sido anunciada al final de la dialéctica sobre la relación esencial. No es que lo absoluto se muestre en *forma* de interior que se exterioriza o, como se dice ahora, que reflexione en forma de atributos y modos, y que además sea algo, un *contenido*, que se muestra de esta forma; más bien este mostrarse es ya su contenido, y no hay nada más. No hay un contenido remanente que permanezca por detrás sin mostrarse. El contenido no es sino la exposición misma, hecha por el absoluto mismo. Esto es la verdadera *realidad efectiva*, una que ya no tiene dobleces, ni interior ni exterior, sino que es pura expresión o manifestación por sí misma de lo absoluto. El absoluto es entonces forma absoluta, en el sentido de que su único contenido es que se tiene que manifestar. Nada queda por fuera de la realidad, no hay un trasmundo en lo absoluto, una región que trascienda lo empírico, sino que su dinámica debe ser el revelarse. Se trata de captar lo absoluto como unidad pura, pero el resultado es que lo absoluto es movilidad o autodeterminación. Lo absoluto no puede ser solo una estructura universal, ajena, vacía y muerta, sino que su única realidad es que efectivamente está entrando en acción en lo singular concreto.

## 3. Pensar y recordar

DIJIMOS que esta determinación de lo absoluto resulta de algo que Hegel denomina recuerdo: el intento por develar la estructura racional que está presente en las diferentes conceptualidades que han sido consideradas y que debemos volver a traer, como en una especie de referencia que siempre podemos perder. El pensamiento llega a la perspectiva de lo absoluto porque es rememorante, también en el sentido de que interioriza en la verdad de las cosas. Como vimos, Hegel tiene una noción compleja del recuerdo. El recuerdo (*Er-innerung*) no es solo un traer a la memoria, sino también un interiorizar (*innern*), es decir, llevar algo que parece exterior a lo interior, que constituye su verdad. Recapitulando: no nos quedamos en la superficie inmediata de las múltiples manifestaciones del pensar, sino que recordamos en el sentido de interiorizar, reconducimos lo exterior a la dimensión interior de lo absoluto. Hasta este punto de la *Lógica*, Hegel tomó el gran conjunto de la multiplicidad del pensar y lo redujo a su estructura racional, lo recondujo al interior de lo absoluto que siempre ha estado ahí. Lo que en los sistemas de pensamiento se iba manifestando de manera más bien aleatoria, lo que la filosofía solo de a pocos iba exprimiendo, y que con mucho trabajo fue desplegándose, aquí fue recordado, se reveló en el movimiento del concepto. Este fue el camino que nos permitió llegar a lo absoluto, pero hay algo que queda por hacer: elaborar la filosofía apareciente de acuerdo con este desarrollo conceptual. Pues si el proyecto del pensar como recuerdo permite reconocer la totalidad racional, es decir, el entramado conceptual que es la realidad, también la filosofía venidera puede ser reconducida a lo absoluto mediante el recuerdo.

Para terminar, me gustaría revistar una lectura sobre Hegel que ha hecho carrera en la filosofía contemporánea y considerarla a la luz de lo absoluto y del planteamiento sobre el recuerdo presentes en nuestra exposición. En *Mente y mundo* McDowell (1996) se propone superar el dualismo del esquema conceptual/contenido dado o, dicho negativamente, no quiere caer en el “coherenteismo” ni en el “mito de lo dado”. Se trata de elaborar un modelo en el que los esquemas conceptuales (pensar) estén ligados al contenido de la realidad dada (ser), con lo cual no habría que postular una fuente externa para ese contenido dado, como lo que en su momento sostuvo Kant acerca de la cosa en sí. McDowell (1996) escribe: “Es fundamental para el idealismo absoluto rechazar la

idea de que el ámbito conceptual tiene un límite exterior” (p. 44). Él sostiene que el mundo que se nos da es de inmediato conceptual justo en el punto en que se conecta con los estímulos externos que nos tocan causalmente. La percepción no es de impulsos ajenos a toda conceptualidad sobre la sensibilidad, es decir, no hay un abismo entre concepto y realidad, porque ya siempre estamos en los dos lados: en el concepto, o en lo que Kant llamaba “espontaneidad”, y en el mundo, que se nos da siempre al modo del concepto (Guzmán, 2016). En el fondo, se trata, por un lado, de confrontar la pura asimilación del ser al pensar, es decir, de combatir la visión idealista que no concede ningún tipo de independencia a la realidad, y, por otro lado, a la vez, de superar el problema de la filosofía trascendental que postula una cosa-en-sí más allá del pensar –mas sin abandonar el programa de esta filosofía–. El más allá ya no es entonces un en sí kantiano, porque ahora es pensable.

McDowell (1996) reconoce que siempre vivimos en un mundo asegurado objetivamente, en medio de la espontaneidad, de esquemas conceptuales que funcionan como un entramado de coordenadas. Lo que comparece para el pensar no es una realidad ajena, sino una en la que ya el pensar está ligado con la realidad misma. Las impresiones sensibles se reciben no en su inmediatez, sino siempre pensadas o, en otros términos, la realidad no es una abstracción a la que tengamos que dotar de sentido, sino que, de entrada, las cosas se presentan en unidad con el pensamiento, de modo que están aseguradas en unos esquemas de significación. Pero a McDowell esto no le basta, pues le parece que esta idea puede retroceder al “coherentismo”, de modo que postula nuevamente una realidad, si bien pensada, a la que en un segundo momento le imponemos nuestros esquemas conceptuales; recae con esto en el constructivismo de Kant. En el fondo, esta perspectiva de McDowell quiere prolongar a Kant, pero sin darse cuenta de que en un punto decisivo Hegel se desplaza de Kant, y por eso también de su óptica de la relación ser/pensar. McDowell no advierte que es en el nivel de lo absoluto en el que se supera efectivamente el dualismo. Solo desde allí se puede combatir esa contraposición que es justamente lo que anima el ensayo de Davidson (1991) sobre el tercer dogma del empirismo.

El proyecto de Hegel no es el de la filosofía trascendental ni el de McDowell, porque ya no se trata del constructivismo, para el cual nosotros le damos forma a la realidad en un segundo momento, sino de la idea de que las cosas se ofrecen

de inmediato para el pensar, y no hay nada más allá de ese pensar que es uno con el ser. La unidad del sujeto con el mundo no es configurada por un pensar que le da forma en una “segunda naturaleza”, sino que se muestra ya originaria, es decir, el mundo se presenta siempre pensado. En Hegel no hay independencia de una realidad que se encuentre más allá del pensar, pero que desde siempre esté incluida dentro de nuestros esquemas conceptuales, pues desde siempre esta realidad se está mostrando en el pensamiento, es decir, el pensar la hace efectiva. Lo que sea la realidad es ya puesto por el pensamiento, esto es, solo *es* en relación con el *pensar*. Lo que podemos llamar realidad lo es en el pensar<sup>6</sup>.

Lo absoluto muestra que el dualismo sujeto-objeto, que nos pone como observadores que captan una cosa aislada, es en realidad un ejercicio derivado por el cual cancelamos nuestra vinculación inmediata con la realidad para verla de forma objetiva. Nuestra posición ante el mundo no es nunca la del puro análisis y observación que, como desde fuera de nuestro entorno y situación, encauzara enseguida el pensar en tal o cual dirección, sino que estamos ya orientados en un contexto de pertenencia del pensar con la realidad. En cambio, es esta

---

6 Esto recuerda el argumento del límite que Hegel elabora contra Kant en la *Ciencia de la lógica* (HW. 5, 131 y ss.). No es clara la distinción que Kant quiso trazar entre la realidad que organizamos y lo demás en sí inaccesible, pues no se trata de dos cosas separadas, sino de nociones estrechamente interrelacionadas. Si pensamos en la suposición de que existe una escisión entre lo fenoménico y lo en sí, o entre el sentido y el sinsentido, debemos ver que para concebir la idea de la cosa en sí ya necesitamos haberle dado sentido a eso que está más allá de lo fenoménico, es decir, ya el pensamiento debió haber sobrepasado el límite de lo presuntamente impensable. Si el sentido no hubiera traspasado su límite, si de alguna forma no hubiera conceptualizado lo que está más allá de él, lo en sí sería impensable. El sinsentido implica que ya le hemos dado sentido, pues el solo hecho de que lo veamos como inaccesible significa que ya lo conceptualizamos de alguna forma. Incluso al concebirlo como el más allá, no estamos haciendo algo distinto a pensarlo, auscultarlo, conceptualizarlo. No hay pues separación entre una realidad en sí incognoscible y una fenoménica trenzada con la conciencia. En últimas, como solo podemos concebir lo en sí por su relación con lo fenoménico, entonces la razón ya ha superado su limitación a lo fenoménico; ni ella se restringe a lo fenoménico ni lo en sí es completamente inaccesible (HW. 2, 309-310). Acerca de la superación hegeliana de la finitud, véase Menke, 1992, pp. 9-10. En este mismo sentido discrepo de las lecturas de, por ejemplo, Pippin (1989), que sostienen que la filosofía de Hegel es un tipo de filosofía trascendental refinada o radicalizada. El proyecto de la filosofía trascendental no puede incluir al pensar de lo absoluto en lo absoluto mismo, como tercamente quiere insistir McDowell (2009, pp. 69-89). En una dirección similar a la aquí presentada argumenta Parra (2021, p. 236). Sobre la evolución del pensar de Hegel en Jena, y en especial en relación con Kant, véase Forero, 2019, pp. 80 y ss.

experiencia básica con el mundo la que debemos modelar y reelaborar para asumir una relación de distancia con la realidad; es decir, el dualismo pensar-ser o el esquema conceptual-contenido dado solo son posibles si previamente se ha puesto en suspenso esa inmanencia del pensar con la realidad.

Dicho de otra manera, la idea de un pensar enfrentado a un mundo de objetos indica una desvinculación de este con la realidad: el pensamiento se encierra sobre sí y objetiva una realidad que se queda en frente y que es ajena a él; pero esta visión dualista de mundo es posterior, pues el momento de esta división solo aparece cuando cancelamos la vinculación del pensar con lo ente, y en seguida fijamos y destacamos un objeto. Rompemos entonces toda la vinculación con la realidad, y se abre una distancia entre pensar y realidad, entre esquema conceptual y lo dado, cuya unidad originaria es lo absoluto, la copertenencia del pensar y la realidad. La relación primaria del pensar con la realidad es de unidad, y luego podemos objetivarla, es decir, la relación objetivante se desprende de la unidad del pensar con lo real. Por ello en su identidad la razón encierra la posibilidad de toda diferencia entre entendimiento e intuición, entre sujeto y objeto, entre esquema conceptual y contenido dado.

A la altura de lo absoluto se demuestra la apertura previa para el pensar de la realidad; esto es lo más verdadero, y es desde esta verdad, en un segundo momento, la reflexión subjetiva puede evaluar si su pensar se ajusta o no a la realidad. La exposición de lo absoluto enseña que la apertura del pensar a lo real es lógicamente más fundamental que la enajenación de la reflexión con respecto a su realidad. La concepción de sujeto, de reflexión o de conocimiento depende de una relación originaria del pensamiento con lo real. Solo porque la filosofía de la reflexión, la subjetividad, el “coherentismo” o el mito de lo dado no piensan esta unidad primaria o relación esencial es que pueden proyectar en un primer plano el dualismo sujeto-objeto; asumen entonces la objetivación cognitiva de un sujeto sobre el mundo como la única forma válida de trabar la relación entre pensamiento y ser, y después se ponen en la imposible tarea de reunir esto que previamente separaron.

Lo absoluto es el fondo sobre el que se sostiene el edificio del sujeto y de la reflexión, pues no se trata ya de la reflexión que produce conceptos universales, sino que estos últimos terminan dependiendo de una unidad fundamental entre pensar y ser. Dicho en términos del Hegel de Jena, la reflexión, la subjetividad, es

un pensar apadrinado por la razón: en ella la razón se afianza sobre la reflexión y el conocimiento finito o, mejor, se introduce justo en el corazón del entendimiento el inicio de la razón (HW. 2, 10). La radicalidad del planteamiento sobre lo absoluto consiste, según esto, en develar cómo el pensar se une en esencia con la realidad, es un remontarse por detrás de la ficción del sujeto y su presunta autosuficiencia para revelar el entramado conceptual del que participamos.

Pero justamente esto se tiende a olvidar y por eso el pensar debe recordar. En efecto, el contra-movimiento al pensar hegeliano rememorativo es el olvido, un no ingresar en esta co-pertenencia entre pensar y ser, un no atravesar las distintas formas que puedan tomar el pensamiento hasta llegar a este fondo de la realidad que es lo absoluto. El dualismo sujeto-objeto es una forma de olvido, esto es, el movimiento contrario al recuerdo, no ir al interior de la relación entre pensar y realidad, sino quedarse en la superficie del dualismo. Esto es lo que termina haciendo un McDowell (1996), aun en su propósito de corregir el proyecto de Kant.

### Referencias

- Achella, S. (2013). Memory and Fate: Recollection in Hegel's Philosophy of Religion. En V. Ricci, F. Sanguinetti (Eds.), *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of 'Erinnerung' in Hegel's System* (pp. 179-198). Cambridge Scholars Publishing.
- Bartuschat, W. (2007). Nur hinein nicht heraus. Hegel über Spinoza. En D. Heidemann y C. Krijnen (Eds.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie* (pp. 101-115). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bloch, E. (1962). *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Suhrkamp am Main.
- Bouton, C. (2000). *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*. Vrin.
- Davidson, D. (1991). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. En *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 83-198). Clarendon Press.
- Fleischmann, E. (1964). Die Wirklichkeit in Hegels Logik, Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18, 3-29. <https://dx.doi.org/10.14482/eidos.36.193.02>
- Forero, F. (2019). *Filosofía y negatividad: sobre el camino del pensar de Hegel en Jena*. Universidad Nacional de Colombia.

- Forero, F. (2020). Filosofía y experiencia en Hegel: la *Fenomenología del espíritu* y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en diálogo. *Universitas Philosophica*, 37(75), 17-43. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-75.fehf>
- Forero, F. (2022). Reconocimiento y perdón o la realización de la comunidad en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: perspectivas para la paz en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(2), 279-300. <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n2.93348>
- Fulda, H. F. (1991). Vom Gedächtnis zum Denken. En F. Hespe & B. Tuschling (Eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes: Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989* (pp. 321-359). Fromman-Holzboog.
- Gama, L. E. (2019). Der Hegelsche Geist und das Problem der gesellschaftlichen Wirklichkeit. En: T. Hoffmann y H. Neumann (Comps.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie* (Begriff und Konkretion, vol. 8; pp. 243-258). Duncker und Humblot.
- Gama, L. E. (2020). *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*. Universidad Nacional de Colombia.
- Guzmán, L. (2016). De dualismos y domesticaciones: Davidson, McDowell y Hegel. *Ideas y Valores*, 65(160), 75-93. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n160.43439>
- Habermas, J. (1968). Arbeit und Interaktion. En *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (pp. 9-47). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2016a). *Jenaer Schriften 1801-1807* (*Werke*, Band 2). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2016b). *Phänomenologie des Geistes* (*Werke*, Band 3). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2016c). *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil Die objektive Logik* (*Werke*, Band 5). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2016d). *Wissenschaft der Logik II. Zweiter Teil. Die Subjektive Logik* (*Werke*, Band 6). Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2016e). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes* (*Werke*, Band 10). Suhrkamp.
- Hoffmann, T. S. (2012). *Die absolute Form: Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*. De Gruyter.
- Hoffmann, T. S. (2015). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Marixverlag.
- Marcuse, H. (1987). *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. MIT.

- McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Harvard University Press.
- McDowell, J. (2009). *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*. Cambridge University Press.
- Menke, C. (1992). Der 'Wendungspunkt' des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik. En C. Demmerling und F. Kambartel (Eds.), *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik* (pp. 9-66). Suhrkamp.
- Nuzzo, A. (2012). *Memory, History, Justice in Hegel*. Palgrave Macmillan.
- Parra, A. (2021). La concepción hegeliana de la realidad efectiva y la crítica de la metafísica. *Eidos*, 36, 223-255. <https://doi.org/10.14482/eidos.36.193.02>
- Peperzak, A. (1987). *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
- 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). Mentis.
- Schmitz, H. (1964). Hegels Begriff der Erinnerung. En *Archiv für Begriffsgeschichten* (vol. 9; pp. 34-44). Felix Meiner Verlag GmbH.
- Theunissen, M. (1980). *Sein und Schein*. Suhrkamp.
- Ungler, F. (2017). *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik*. Verlag Karl Albert.