



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v7on176.74387>

TIEMPO HISTÓRICO Y PRESENTE
ABSOLUTO EN LA INTRODUCCIÓN A
LAS LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA
DE LA HISTORIA UNIVERSAL DE
GEORG W. F. HEGEL



HISTORICAL TIME AND THE ABSOLUTE
PRESENT IN THE INTRODUCTION TO GEORG W.
F. HEGEL'S LESSONS ON THE PHILOSOPHY OF
WORLD HISTORY

JUAN SEREY AGUILERA*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Valparaíso - Chile

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación Postdoctoral financiado por Fondecyt/Conicyt, n° 3170495.

Artículo recibido: 13 de agosto de 2018; aceptado: 7 de enero de 2019.

* juan.serey.a@mail.pucv.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Serey, J. "Tiempo histórico y Presente Absoluto en la Introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de Georg W. F. Hegel." *Ideas y Valores* 70.176 (2021): 11-32.

APA: Serey, J. (2021) Tiempo histórico y Presente Absoluto en la Introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de Georg W. F. Hegel. *Ideas y Valores*, 70 (176), 11-32.

CHICAGO: Juan Serey. "Tiempo histórico y Presente Absoluto en la Introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* de Georg W. F. Hegel." *Ideas y Valores* 70, n.º 176 (2021): 11-32.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El propósito de este artículo es demostrar que Hegel, al cuestionar la idea de progreso e introducir la noción de Presente Absoluto en su introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, propone una nueva forma de pensar el tiempo histórico gracias a una concepción de la eternidad entendida como reunión negativa de los momentos del tiempo. Esta concepción hace posible comprender el presente histórico en su apertura y fragilidad, encontrando sus raíces lógicas en el conflicto de la Idea Absoluta consigo misma.

Palabras clave: eternidad, finitud, historia, presente, tiempo.

ABSTRACT

The aim of this article is to demonstrate that Hegel in his *Introduction to the Lectures on the Philosophy of World History* proposes a new way of thinking historical time thanks to a notion of eternity understood as the negative reunion of the moments of time by questioning the idea of progress and introducing the notion of absolute present. This notion makes possible comprehending the historical present in its openness and fragility finding its logical roots in the conflict of the Absolute Idea with itself.

Keywords: eternity, finitude, history, present, time.

Consideraciones respecto al tiempo y al progreso

Una de las características más conocidas del tiempo histórico en la Modernidad es la del progreso. Con distintos matices y alcances, esta noción acompañó a varios pensadores que intentaban dar cuenta del curso de las cosas. Al no poder ya remontarse al pasado como ejemplo de aquello por venir, las orientaciones respecto al presente provendrían en lo sucesivo, del futuro. Como bien ha señalado Reinhart Koselleck (cf. 47-66), ya no podía echar mano de la enseñanza histórica acuñada en la frase *Historia magistra vitae*, pues la aceleración del tiempo histórico moderno empujaba a los teóricos hacia el futuro. El rol del filósofo, entonces, era el de un previsor o anticipador de acontecimientos, pues al tener las herramientas críticas (tanto en términos filosóficos como políticos) podría inferir el lugar hacia donde se iban a dirigir los acontecimientos que despuntaban en las nuevas conformaciones históricas anteriores y posteriores a la Revolución francesa. Así, por ejemplo, en el caso de Turgot (cf. 321-414), el progreso tecno-económico y moral se daban casi por hecho, tomando en cuenta el desarrollo de la sociedad francesa del siglo XVIII. Se podía hablar de un progreso, pues el curso de la historia, ordenado en un tiempo lineal, permitía leer la propia época como la punta de lanza de estratos históricos menos desarrollados que encontraban en el paso de un sistema feudal a uno capitalista sus condiciones propicias de desarrollo. Así, el desarrollo de las costumbres, de la física, del comercio y del lenguaje permitía a Turgot hablar acerca de una historia universal dominada por el signo del progreso. Schiller (cf. 1-18) veía a su época como la consumación de las pasadas, las cuales conspiraban secretamente para desembocar en el presente que solo una “cabeza filosófica” podía leer con claridad. De ahí, entonces, la idea de una Historia Universal, que concentra todas las historias previas, entregándoles su sentido. El tiempo histórico es el del progreso, el del avance y la consecución de estadios superiores de altura moral, como en el caso de Kant (cf. 195-211), para quien el acontecimiento revolucionario de 1879 sirvió, en el peor de los casos, como prognosis de un progreso moral de la humanidad.

En este escenario, cuya temporalidad vino marcada por el movimiento revolucionario y la reacción conservadora europea, Hegel desarrolla una reflexión que, al cuestionar la noción de progreso tal como la habían acuñado pensadores anteriores, da con una nueva concepción del tiempo histórico.

Tiempo e Historia

En la introducción a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, al considerar el curso histórico, Hegel arriba a la conclusión de que la Historia Filosófica es la única que puede dar cuenta de

él, pues nos muestra “que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (1992 23). La razón, al ejercer su soberanía, no requiere, a diferencia de la acción finita, de las condiciones de un material externo, ni necesita de medios dados, pues “es ella misma el material que elabora” (1992 23). No se trata de que no exista un mundo en el que la razón se realice, sino que este, en su inmediatez, no es el que entrega las pautas de su interpretación y transformación. El rol del filósofo es el de poder descubrir la necesidad inmanente de las cosas, que, operando a través del surgir y perecer de ellas, abre la posibilidad a nuevos estadios históricos. La Historia, en cuanto mera recolección de datos, sería una historia sin profundidad ni alcance verdaderamente especulativo, pues no podría ver las contradicciones internas del presente y el pasado, por lo que no podría expresarlas en pensamientos, es decir, en una narración histórica racional. Es por esto que

la consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal (*notwendige Gang des Weltgeistes gewesen*), el cual es la sustancia de la historia-espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explícita esta su naturaleza en la existencia (*Welt-dasein*). (1992 24-25)

Al hablar de una naturaleza que permanece siempre una y la misma, no está Hegel abogando por una sustancia idéntica a sí misma que permanecería indiferente a los cambios que tendrían lugar en su superficie. Esta escisión entre una naturaleza profunda del curso histórico y los acontecimientos que tendrían lugar en ella no es posible pues caeríamos en la compleja e indisoluble situación de tener que explicar estos últimos en su especificidad y determinaciones propias a la luz de una conceptualización rígida y unitaria a la que se le escaparían las determinaciones que hacen de cada acontecimiento algo distinto y diferente. En una situación así, la opción que quedaría sería la de reducirlos a un conglomerado abstracto e indiferente, cuyas características formales serían las únicas que podrían ser tomadas en cuenta. Por el contrario, creemos que la naturaleza (en el sentido de constitución o esencia de algo) de la que habla Hegel es una unidad en constante choque consigo misma. Lo específico de cada acontecimiento histórico consiste en el conflicto entre la forma de su aparición y su contenido. No toda revolución obedece a los mismos principios y causas, ni tiene los mismos tipos de actores ni consecuencias, así como no toda reacción obedece a una misma pauta. La naturaleza unitaria que menciona Hegel tiene que ver con el carácter autoexplicativo del Espíritu en su manifestación como hecho histórico. Como muy bien lo explica Walter Jaeschke: “Historia’

(*Geschichte*) no es otra cosa que la exhibición de esta autoexplicación del Espíritu. ‘Espíritu’ es la actividad dirigida a su propio conocimiento y el movimiento de su auto conocimiento es la historia (*Geschichte*)” (91). Esta autoexplicación pasa por la dureza de los hechos en su inmediatez, por el análisis de sus condiciones para encontrar las conexiones más profundas entre un hecho y su tiempo histórico. Obviamente, los hechos muestran su unilateralidad, esto es, la precariedad para hablar desde sí mismos. Estos requieren de la conjunción de los momentos históricos que los hicieron posibles. En otras palabras, un hecho no es nunca del todo contemporáneo a sí mismo, pues está atravesado por líneas que se extienden más allá de lo que a primera vista, de manera inmediata, parece ser su inicio temporal. Como sostiene Koselleck, se puede hablar aquí de una contemporaneidad de lo no-contemporáneo. El presente histórico al que hace referencia Hegel no es, por tanto, el de la permanencia. Esto lo lleva a sostener que

por cuanto tratamos de la vida del espíritu y consideramos todo en la historia universal como su manifestación (*Erscheinung*), siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado, por grande que sea. La filosofía trata de lo presente (*Gegenwärtigen*), de lo real. El espíritu sigue teniendo, en su fondo actual, los momentos que parece tener detrás de sí. Tales como los ha recorrido en la historia, así ha de recorrerlos al presente, en el concepto de sí mismo. (1992 127)

El pasado al que hace mención Hegel puede ser entendido como lo esencial de su concepción del tiempo histórico, pero no es un pasado que haya quedado inmóvil y estático en su no-ser. El tiempo histórico hegeliano tiene un carácter dinámico que reabsorbe el pasado en el instante mismo en que el presente ve la luz. Como veremos con más detalle más adelante, al tratar de la concepción hegeliana del tiempo en su Filosofía de la naturaleza, el rol que juega la negatividad es crucial. Teniendo esto presente, podemos leer el texto citado de la siguiente manera: el presente consiste en la negación de su propia presencia, lo cual da lugar a que se encuentre cargado de la dimensión temporal del futuro, pues, al negarse a sí mismo, dejaría de ser lo que es, abriéndose en dos direcciones: al dejar de ser lo que es, cae en el pasado, al tiempo que por dejar de ser lo que es, se convierte en futuro. El presente, en la perspectiva hegeliana, se muestra como contradictorio en sí mismo, cosa compatible con la lectura que, apoyada en la *Ciencia de la lógica*, sugiere que el Espíritu, al recorrer el presente, no puede evitar darse nuevas configuraciones que poseen un carácter inmediato, pues corresponden a la imagen del “devenir intuido” que constituye de manera inmediata todo momento presente. En otras palabras, estas configuraciones se manifiestan como el llegar a ser, ya no de cosas determinadas, sino de

las determinaciones más básicas del pensar y la realidad (ser y nada). Teniendo esto en consideración, el presente que menciona Hegel es el ámbito de lo inestable y frágil del devenir de la negatividad, que tiene que ser recorrido en todas las etapas de su proceso para ser considerado como pasado, pero que en un primer momento se manifiesta como fricción y conflicto del presente consigo mismo, es decir, como contradicción no resuelta. El presente nunca puede ser más que imperfección:

Lo imperfecto [...], es lo contrario de sí; es la contradicción que existe (*Widerspruch*), pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza y la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí. (Hegel 1992 110)

Esta contradicción se manifiesta como los rumores, los malestares, las señas del cambio de una configuración; lo cuales pueden ser difíciles de convertir en discurso teórico, pues son la primera señal (inmediata) de transformación en el orden espiritual. Esta es la manifestación de la libertad que porta en sí la apertura a una determinación ulterior que despunta cuando la determinación anterior ha agotado sus posibilidades. En otras palabras, esto se da cuando su necesidad le ha abandonado. Esta es la marca o huella que el Concepto ha dejado en el estar (*Dasein*) inmediato, pues ¿qué es este sino “ser determinado”? (Hegel 2011 241). Esto quiere decir que está desde el inicio condenado a cambiar y abandonar su determinación inicial y solo en este tortuoso movimiento puede dar a luz algo nuevo. Al respecto, Hegel sostiene lo siguiente:

La naturaleza lógica y todavía más la naturaleza dialéctica (*dialektische Natur*) del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo y, mediante esta anulación consigue otra determinación positiva más rica y concreta –esta necesidad y esta serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica. (1992 116)

Esto nos lleva a analizar de otra manera la famosa sentencia acerca de la historia universal como “progreso (*Fortschritt*) en la conciencia de la libertad [...] un progreso que hemos de conocer en su necesidad (*Nothwendigkeit*)” (1992 46). La visión del tiempo que tiene Hegel impide que podamos pensar este progreso en el interior de la continuidad vacía de la sucesión de momentos temporales. Podríamos hablar de una sucesión vacía solo si atendiéramos a la forma y no al contenido de lo que acontece. Desde ese punto de vista, lo que acontece tendría lugar en una serie sucesiva de ahora pasados, presentes y futuros. Sin embargo, al cerrarse en círculo la contradicción que es el presente, esta idea de progreso es el conflicto inherente al surgimiento de una nueva

configuración de la libertad. Desde una perspectiva ilustrada o inmediata, cada época traería consigo después de la Ilustración “más libertad” en la forma de instituciones que entreguen las posibilidades de ejercerlas, en la forma de una opinión pública que se enfrente a las esferas correspondientes al poder absolutista y al dogmatismo religioso y en la forma de las garantías de una libertad de comercio que permita competir a los sujetos sin consideraciones de origen en la economía. Hegel, en cambio, va más allá de esta concepción, pues piensa que el verdadero progreso no consiste en la constatación de condiciones mejores para el desarrollo humano, sino en el abandono de estas condiciones. Fiel a la huella del Concepto, las nuevas manifestaciones espirituales siempre están destinadas a desaparecer y mutar. En esto consistiría tomar en serio su idea de progreso. Esta consistiría en comprender el presente como una estructura frágil y móvil cuyo único propósito consistiría en cambiar constantemente. Es por ello que, contra su representación habitual, Hegel sostiene que

el progreso en todas estas representaciones toma una forma cuantitativa. Más conocimientos, una cultura más refinada... todos estos son puros comparativos; y se puede seguir hablando así largamente, sin enunciar ningún principio preciso, sin enunciar nada cualitativo. (1992 105)

El progreso se basa en considerar al hombre como perfectible, esto en el fondo no es sino explicar todo a partir de tautologías, pues el progreso residiría en cierta capacidad del hombre de progresar (es decir de ser perfectible), luego, el hombre habría de progresar porque progresa (*cf. ibd.*). Esta tautología es menos inocente de lo que parece. Muestra en su autoafirmación una capacidad performativa de autovalidación que se convierte en discursos que lo justifican teóricamente. Legitimar esta tautología es la tarea de una ideología del progreso. Sin embargo, como señala Manfred Riedel:

El progreso permanece tan irreversible como el proceso histórico al que es inmanente. Esto no significa, sin embargo, que se dirija en línea recta al modo de un proceso natural carente de oposiciones. Cada progreso es, como todo cambio en la historia, una unidad de momentos contradictorios, de ser y nada, de surgir y perecer, de desarrollo y decadencia. (60, traducción propia)

Este es el sentido positivo que el progreso tiene para Hegel. La unidad de momentos contradictorios. Dentro del contexto de la *Entwicklung* de las determinaciones, tal progreso ve la luz dramáticamente, pues el espíritu, en su aparecer exterior, en el fondo lucha consigo mismo, se deshace y reencuentra una y otra vez volviendo a sí a través de esta libre sujeción en la exteriorización que el mismo anima:

Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de vencerse a sí mismo como verdadero enemigo de su fin. La evolución (*Entwicklung*) [...] es en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo (*ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst*). (1992 106)

El progreso es, a raíz de tales movimientos contradictorios, el nombre de toda transformación que ocurre en el espíritu.

El sentido que la palabra progreso tiene en Hegel no es, como hemos visto, el de un movimiento lineal y homogéneo, sino el de una transformación y cambio. El espíritu progresa porque se transforma absolutamente, porque que se transforma en lo otro de sí en el despliegue de sí mismo. De aquí que Hegel pueda afirmar que “la variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso” (1992 107). El concepto no resulta perfeccionado, como si de conseguir una imagen más clara de sí mismo se tratara, sino que se distorsiona, otorgándose una nueva configuración al salir y volver sobre sí. Es por esto que una frase como la expresada en la introducción a la filosofía del derecho, a saber, “que todo lo racional es real y todo lo real es racional”, no puede significar que hay una perfecta conjunción entre lo real y lo racional, como si lo real por vez primera si hiciera aceptable debido a su racionalidad. La noción hegeliana de progreso no es ingenua ni supone que la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) como totalidad de las condiciones externas y lo racional del Concepto como libre unidad, es decir, despliegue de la libertad a través, y lo que es crucial en Hegel, *a pesar* de las condiciones externas se identifiquen plenamente, pues el Concepto es esta inadecuación, solo que ya no es vista como una imperfección, sino como el motor de su propio movimiento y vida. En caso contrario, solo quedaría la aceptación incondicional de aquello que se le enfrenta que sería el material histórico visto como algo dado.

Así se cierra el círculo que se abrió a partir de la referencia negativa del presente respecto de sí mismo o, por decirlo en otros términos, de la no-contemporaneidad del presente consigo mismo: lo que se encontraba *an sich*, o en estado germinal al inicio del proceso histórico, va desarrollando gradualmente a partir de sus carácter unilateral y contradictorio las distintas etapas que dan cuenta de él de manera cada vez nueva. Sin embargo, ninguna de ellas puede dar una detallada y exhaustiva descripción de sí, pues para esto se requeriría adecuar completamente el Concepto con la realidad efectiva. Lo que queda es la narración parcial del proceso como ha resultado hasta ahora como conjunción especulativa de momentos lógico-históricos. Para explicar mejor los supuestos

de la posición hegeliana conviene revisar los textos dedicados al tiempo en la *Filosofía de la naturaleza* de la *Enciclopedia*, pues creemos que son compatibles con la lectura que estamos proponiendo.

El tiempo en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas

Hegel concibe la negatividad que es el tiempo (cf. 1999 316) de una manera autogenerativa, es decir, como el desarrollo de los momentos de la negatividad a partir de su autorreferencia. La negación inmediata del tiempo es el ahora, que niega determinadamente su propia presencia, pues al hacerse presente niega la abstracción de donde comenzaba todo, a saber, el tiempo en general. Esta negación inmediata da lugar a lo otro del ahora, su pasado, pues el ahora se pone en relaciones de referencia con lo otro de sí, ya que la negación en que consiste es tiempo y no algo distinto de él. De esta manera el ahora se abre a dos alteridades: el pasado y el futuro. Estos son los momentos que dan coherencia al curso temporal, ya que el ahora al abrirse a lo otro de sí a través de la negación que lo constituye lo hace en dos direcciones, hacia lo que dejó de ser (su pasado) y hacia lo que tendrá que ser (su futuro). Esto se complica un poco más si lo decimos en los siguientes términos: el ahora tendrá que dejar de ser lo que es, transformándose en un ahora pasado y tendrá que dejar de ser lo que es, transformándose en un ahora futuro. Como se puede ver estos momentos se encuentran entrelazados de manera formal en un movimiento contradictorio: el ahora desaparece en ambas direcciones, si queremos utilizar una imagen espacial; desaparece convirtiéndose en su pasado, pues su único futuro es tener que desaparecer, y desde el lado del pasado, este se alimenta del movimiento de negación del futuro que está consumiendo el ahora presente, que ha de convertirse en pasado. La homogeneidad de este proceso es asegurada por los momentos de la negatividad que parten de la siguiente manera: en primer lugar, está la negación abstracta del tiempo como resultado de la autonegación de los componentes del espacio (cf. Hegel 1999 314-315). Este movimiento autorreferencial da lugar a una inmediatez abstracta que se nos muestra de dos maneras, por un lado, como carencia de distinción en sí misma (esto es lo que quiere decir abstracción en Hegel, falta de diferenciación de creciente exhaustividad de los momentos que constituyen una determinación), y, por otro lado, como vuelta de esta negatividad sobre sí misma. Esto se puede entender si tenemos presente que el tiempo es “unidad negativa del ser-afuera-de-sí” (316). Esto quiere decir que no hay otra exterioridad allende al tiempo, que este es la exterioridad de sí mismo. De aquí se sigue que, si el movimiento de la negatividad es un movimiento dirigido a lo otro de sí, es decir, es referencial, al no poder dirigirse a otra exterioridad, tiene que volver sobre sí mismo. Incluso si este movimiento tuviera que dirigirse o perderse en la exterioridad

de sí mismo, llevaría consigo la marca de su procedencia, la cual estaría siendo negada en el mismo instante en que se está escapando de ella. Esto significa que, incluso en este caso extremo, la ida fuera de sí traería consigo la vuelta a sí mismo. Sin embargo, como se puede ver, no se vuelve solo a la instancia primera, sino también a esta instancia con una nueva determinación, esto es, como instancia superada, asumida, *aufgehoben*. Es esta bi-direccionalidad de la negación es la que permite que el movimiento de ida pueda ser el mismo movimiento de vuelta de una determinación, esto es, si volvemos al caso del tiempo, que este al negarse a sí mismo a partir del surgimiento del ahora pueda dar lugar a los dos otros momentos simultáneamente. Esta simultaneidad es la que permite pensar el tiempo como continuo, pues cada vez que un momento es considerado los otros dos están acompañándolo.

Si el tiempo es este movimiento de la negatividad, es decir, “el ser que siendo, no es y que no siendo, es” (Hegel 1999 316), no puede ser considerado como una suerte de recipiente donde las cosas surgen y perecen (de lo cual quedaría la imagen vacía del tiempo si retirásemos las cosas de él), como si este tuviera una existencia independiente. Esto lo hace afirmar que “no es en el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese devenir, ese surgir y perecer, el abstraer-que-está-siendo; es Cronos que lo pare todo y devora sus partos” (317). Estos dos momentos, el del surgir y el perecer, que acontecen simultáneamente, son cruciales, pues nos dan a entender que ninguna cosa puede mantenerse en el tiempo, ni tampoco puede abarcar todo el tiempo. Si esto último pudiera tener lugar, todos los momentos del tiempo estarían abarcados en una identidad vacía, en la suma del transcurrir de los momentos temporales. El problema consistiría en saber cuándo encontrar tal identidad, y saber en qué consistiría, pues ya no sería tiempo, sería la eternidad. ¿Qué tiempo palparía en ella? ¿Un eterno *presente, pasado* o *futuro*? No puede ser pasado, pues ya no sería. Si fuera un presente, conforme hemos visto más arriba, los otros dos momentos (pasado y futuro) estarían acompañándolo y tendría que estar sometido al curso temporal. Si es así, ya no abarcaría todo el tiempo. Si se encuentra después del tiempo, la única manera de hacer aprehensible la eternidad sería situándola en el futuro, como otro momento del tiempo. Considerar a la eternidad como supresión del tiempo requiere, pues, pensarla temporalmente. De ahí el sentido de la siguiente afirmación:

El concepto de eternidad, sin embargo, no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber, como si la eternidad existiera de alguna manera fuera del tiempo; en cualquier caso, no en el sentido de que la eternidad venga después del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo. (1999 317)

Como podemos ver, Hegel acuña un concepto de eternidad, que admite en su propio concepto la existencia de los momentos del tiempo lleva dentro de sí, gracias a su relación de negatividad. Esto tiene como consecuencia la reformulación de un concepto de eternidad que no podría rechazar lo temporal como algo sin otra determinación que desaparecer incesantemente. La eternidad a la que arriba Hegel tiene más bien el sentido de la interconexión de los momentos del tiempo en su mutua referencia, que es al mismo tiempo, su autorreferencia. Cada momento al referirse a sí mismo excluye a los demás y se pone a sí mismo en relaciones de negatividad, pues aquí tiene lugar la contradicción entre la exclusión y la inclusión de lo otro de cada momento temporal. En este sentido, como sostiene Andreas Arndt, “algo es lo que es en la referencia a otro, en cuanto lo excluye de sí” (1994 210, traducción propia). Esto nos permite ver que la exclusión de lo otro de sí es la afirmación de que su propia constitución está, desde siempre, determinada por su alteridad negada. En otras palabras, la aparición de uno de los momentos del tiempo trae consigo el no-ser del otro. El tiempo, de acuerdo con Hegel, consiste en esta presencia de la ausencia de los momentos temporales superados y excluidos. De ahí que Hegel pueda sostener que “Lo real es desde luego distinto del tiempo, pero de manera igualmente esencial (*wesentlich*) todo es idéntico al tiempo” (Hegel 1999 317). Para comprender esta frase, tenemos que verla este caso desde dos lados que confluyen en contradicción: lo real al ser lo que es no lleva dentro de sí su propia negatividad, es decir, es solo una abstracción que aparece en su inmediatez, esto es, como carencia de mediación o referencia a otro. Sin embargo, lo real es afectado exteriormente, es determinado y, simultáneamente, en esta relación de determinación, se reconoce como distinto e idéntico. Idéntico a sí mismo, como aquello sobre lo que recae el movimiento de la negatividad y, como distinto, pues tras aquella determinación su identidad primera y abstracta queda modificada. Sin embargo, esta determinación no es solo externa, pues si así fuese, no podría haber cambio alguno en lo real y su inmediatez primera. Hay pues una determinación interna de lo inmediato que lo lleva al cambio, una contradicción que se hace ver como su propia temporalidad, pues lo inmediato está sometido al tiempo, aunque no sea el tiempo. Este transcurrir del tiempo poco y nada tiene que ver con la presuposición de una temporalidad transitiva en cuanto fluir y transcurrir constante e incesante. Esto sería así si consideráramos el tiempo como una abstracción sin distinciones. En esta carencia de relaciones determinadas de negatividad, cada momento del tiempo se confundiría con el otro, pues, al no haber distinción alguna, tampoco habría momentos temporales en el sentido que hemos mencionado más arriba, sino la indiferencia de cada momento para con el otro.

Esto ocurre en la determinación abstracta del tiempo, lo que lleva a Hegel a decir que “el tiempo es tan continuo como el espacio, puesto que es la negatividad refiriéndose a sí abstractamente y bajo esta abstracción no se da aún ninguna distinción real” (1999 316). Como bien lo explica Félix Duque desde la lógica:

El tiempo *disipador, extático*, se ha tornado, ha reflexionado hasta ser *devenir hacia Sí (Werden zu sich)*. Pero, justamente por ello –paradoja de las paradojas– es preciso que todo cambie, se mude y se metamorfosee para apreciar esa perenne conexión-de-significatividad: porque ella, *das Logische*, no es sino la bien medida y pauta ley, el ensamblaje del nacimiento, del cambio y de la muerte. (6)

Con estas precauciones interpretativas podemos aproximarnos a la afirmación que encontramos en el texto hegeliano:

Lo real es limitado y lo otro de esta negación está fuera de él; la determinación, por tanto, es en lo real exterior a él mismo y de ahí la contradicción de su ser; la abstracción de esta exterioridad de su contradicción y de la inquietud de esta es el tiempo mismo. (Hegel 1999 317)

Que lo real esté limitado quiere decir que su negatividad le viene impuesta por otro con el cual se relaciona. Esta negatividad no es reflexionada y por esto es externa. La inquietud del tiempo que menciona Hegel es la contradicción aún no interiorizada de la negatividad de lo real en cuanto cambio y mudanza. Desde esta perspectiva, las cosas se encuentran en un flujo constante de cambio y mudanza, pues la contradicción entre lo que ellas son y lo que ellas dejaron y dejarán de ser todavía no puede ser incluida en un proceso que les entregue coherencia y significación. De esta manera, si la negatividad puede ser abarcada en un ámbito superior, puede dejar de lado su exterioridad y dejar de aparecer como lo que anula la presencia de lo otro de sí, mostrándose ambos (en este caso: lo real y su determinación que adviene como negación extrínseca) en una misma reflexión.

Hegel está narrando aquí la diferencia que hay entre el ámbito del ser y la esencia en la *Ciencia de la lógica*. En el primero, las *determinidades* del ser transitan las unas hacia las otras perdiéndose cada vez en la siguiente determinación que les sucede. En cambio, en el segundo ámbito, el de la esencia, ocurre un movimiento reflexivo, de vuelta al sí de la negatividad. Esta ya no se pierde en lo otro de sí, sino que, en un movimiento reflexivo, vuelve sobre ello introduciéndolo en su propio movimiento. Recordemos que la esencia es “el ser pasado, pero el ser pasado carente de tiempo (*zeitlos*) del ser” (Hegel 2011 437). Solo así no habría una negación fuera de aquello que es negado. Esto lo podemos ver cuando Hegel introduce la noción de apariencia, la

cual representa la negación inmediata y exterior de la esfera del ser frente, respecto de la negación inmanente de la esencia, donde lo negado no es distinto de aquello que lo niega, pues es su propia aparición. Es por esto que la apariencia (*Erscheinung*), cuya “nulidad en sí es la naturaleza negativa de la esencia misma” (Hegel 2011 445) no es más que la actividad de la esencia, momento del proceso de negatividad en que consiste aquella.

Si trasladamos estas consideraciones al problema de lo real y el tiempo, podemos ver que es la necesidad de esta contradicción entre la negación abstracta en lo que consiste lo real y la negación determinada que le adviene y modifica en su naturaleza. Esta contradicción en lo temporal, o lo sometido al tiempo, es la que lo hace finito, ya que finitud quiere decir aquí no simplemente el estar limitados por lo otro de sí, dejando de ser lo que se es en el límite que otro exteriormente impone, sino también en un nivel más profundo, asumir que su rotura lógica (en el sentido de la contradicción) es la causa de su perecer temporal. Esto hace decir a Hegel que

por esto lo finito es percedero y temporal, porque no es, como lo es el concepto, la negatividad total en él mismo, sino que teniendo a esta negatividad dentro de sí ciertamente, como esencia universal suya, no es adecuado a ella, es unilateral y se relaciona por ende con ella como con su poder. (1999 317)

Esto tiene consecuencias para lo que sigue: no podemos apelar a un tiempo vacío, independiente de lo temporal, ni tampoco podemos cosificarlo, pues su independencia sería entonces una mera abstracción. Ambas consecuencias se siguen de un único procedimiento que lleva a cabo la negatividad, a saber, que esta no puede permanecer aislada sin ejercer su tarea, determinar algo otro de sí misma, incluso cuando se plantea en relaciones de auto-referencialidad. Si el tiempo fuera algo vacío, esto significaría que no tendría momentos que lo constituyeran, ni nada que pudiera dar cuenta del cambio y mudanza que suponen ellos. En el otro extremo, si el tiempo pudiera ser cosificado, es decir, si se agotara en ser nada más que el cambio y mudanza de las cosas finitas, no habría manera de encontrar su continuidad, pues la consecuencia de tal cosificación sería el transcurrir monótono y constante de las posibles modificaciones y cambios de lo temporal. Esta compleja estructura de cambio y continuidad descansa, de acuerdo con Hegel, en el Concepto, que reúne en sí mismo la rotura de las cosas, su desgarramiento interno que consiste en no poder nunca dejar de ser lo que eran. Con el Concepto, las cosas finitas se relacionan de manera contradictoria, pues nunca están a la altura de lo eterno, ya que están rotas en sí mismas. Sin embargo, hay espacio para una paradoja de la que Hegel era muy consciente: lo

eterno necesita de lo temporal para mostrarse. Esta necesidad autoimpuesta del tiempo es la que da lugar a la finitud.

Pero aquí se plantea un problema, pues si vemos las cosas desde el lado del Concepto, este

en su identidad consigo que está libremente existiendo para sí, yo=yo, es en y para sí la negatividad absoluta y libertad, que no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien el poder (o fuerza) del tiempo: este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad (*sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist*). (1999 317)

La impresión que producen este texto es que Hegel pretende mantener escindidas las esferas del Concepto y de lo temporal y finito. Esta impresión se desvanece rápidamente si prestamos atención a su construcción: su negatividad en y para sí, encerrada en sí misma a la manera de la tautología de la identidad del Yo=Yo es solo el primer estadio en la consideración del concepto que nos parece inaccesible e independiente de lo temporal. Sin embargo, el “sino” (*sondern*) interrumpe tal curso de la argumentación para negar determinadamente lo dicho, haciéndonos notar que la libertad y la negatividad absoluta del concepto solo tienen sentido en cuanto exterioridad. A partir de esto, puede entenderse la afirmación siguiente: “únicamente lo natural está sometido, por consiguiente, al tiempo, en tanto es finito; lo verdadero, por el contrario, la idea, el espíritu, es eterno” (*ibid.*). El concepto no es algo temporal, sino expresión a través de lo temporal en su proceso de negatividad en cuanto exterioridad. De esta manera, no hay afuera del concepto, pues esta exterioridad es asumida a través de la contradicción que ella misma es.

La temporalidad de las cosas

Sin embargo, al Concepto se le enfrenta el ahora, que parece ser un momento privilegiado del tiempo (es el único que inmediatamente es), y que, en su abstracta autorreferencia, se afirma a sí mismo respecto de los otros momentos temporales. Esta interpretación es la actitud propia del entendimiento que piensa de manera atomística y trata de ver los momentos del tiempo como limitados, sin poder considerarlos en una continuidad que supera cada una de las separaciones de las que inicialmente están constituidos. Si se sostiene que el tiempo es continuo, para un tiempo tal no hay diferencias reales en el sentido de instantes independientes o duraciones. De esta manera,

instantes y duraciones existen en un tiempo esencialmente continuo. Es tentador tomar el instante presente, el Ahora (*das Jetzt*) como algo ‘positivo’ y exclusivo porque el pasado y el futuro no son, pero Hegel es inflexible en que este exclusivo Ahora es solamente ‘abstracto’. Su exclusividad es

ilusoria; el instante presente, y para el caso cualquier instante, es una abstracción sin dimensiones del tiempo, tal como el punto era una abstracción sin dimensiones del espacio. (Doniela 47, traducción propia)

Ahora bien, esto no debe llevarnos a una lectura reposada de Hegel, donde podríamos suponer que la contradicción que permite la continuidad de los momentos del tiempo puede ser cancelada en una tranquila unidad. Esto supondría el privilegio de la continuidad como instancia universal que recogería todo equívoco, distorsión y quiebre. La unidad desde siempre estaría coordinando todos los desvaríos de lo finito. Si pensamos lo temporal desde la discontinuidad, tendríamos que privilegiar un momento aislado y excluyente del tiempo, el ahora.

Pensar la contradicción o inquietud que es el tiempo requiere que recordemos que este no es un recipiente donde las cosas pasen, lo que significa que su relación con ellas requiere una temporalización de estas. Se puede defender la continuidad del tiempo, pero se hace presente la exigencia de pensar las cosas como temporalizadas, en proceso de cambio y mudanza. La mera observación empírica es del todo insuficiente, pues el cambio en y por sí mismo no explica nada o mejor dicho no puede ser explicado más que por sí mismo, lo que es una mera tautología. Adicionalmente, Hegel será enfático en apuntar que las cosas son finitas no porque estén en el tiempo sino en tanto que perecen, en cuanto su finitud se expresa en ellas como su contradicción, la cual constituye su carácter temporal. “Porque las cosas son finitas, por ello son en el tiempo; por lo tanto, no porque sean en el tiempo perecen, sino porque las cosas mismas (*die Dinge selbst*) son lo temporal (*das Zeitliche*)” (1986 50, traducción propia). La temporalidad se pone en juego en la finitud de las cosas, estas son idénticas al tiempo en cuanto temporales. Además, la contradicción está presente en varios niveles del desarrollo de la problemática. Por ejemplo:

El *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo. (Hegel 2010 911)

La manifestación del espíritu va de la mano de la necesidad que implica una idea de libertad, pues al obedecer a su propia necesidad se obedece a sí mismo sin la injerencia de instancia ajena a él y es libre precisamente a través del paso por lo finito o lo temporal. En consecuencia, el espíritu ha de vérselas con la temporalidad. Bajo estos supuestos se puede interpretar el párrafo siguiente respecto al tiempo:

Este es el si-mismo puro *externo*, intuido, y *no atrapado* por el sí-mismo, es el concepto solamente intuido; este último, en tanto que se

atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal. Concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente. (Hegel 2010 911)

El pensamiento (cuya primigenia función es determinar) ha de comenzar con aquello que está ahí (*Dasein*) que no es sino la disposición del ser a su determinación (*Bestimmung*); así pues, ambos, tanto el tiempo como el pensamiento, necesitan de una forma de expresión; el primero, en aquello que aparece (primeramente, como lo que está ahí presente) y el segundo, para dar cuenta de lo que aparece (en el tiempo a través del curso temporal). Este es el carácter corrosivo del tiempo y el pensamiento, el poder de eliminar la inmediatez primera, como revelación de una contradicción primera e inmediata (el cambio de lo inmediato) y como parte de un proceso, pues: “El tiempo consiste en el proceso de las cosas reales” (Hegel 1986 50, traducción propia). La temporalidad de las cosas consiste en deponer su obstinación a permanecer como autorreferencia abstracta e indiferente tal como sucede con el ahora, que en cuanto exclusivo y excluyente desaparece y se disuelve tan pronto como hablamos de él (*cf. ibd.*). La temporalidad de las cosas se integra en una trama contextual de interdependencias e interacciones, en el actuar de una cosa en otra y en sí misma; pues esta acción implica un cambio en el agente, pues este no queda impune al ejercer su escuálido poder.

La estructura del razonamiento hegeliano consiste en rechazar que haya un instante temporal último, que en el proceso de cambio se establezca como indivisible y estable, introduciendo la intemporalidad que no tiene nada que ver con la duración y el tiempo natural: “la intemporalidad absoluta (*die absolute Zeitlosigkeit*) se puede diferenciar de la duración; es la eternidad (*die Ewigkeit*), que es sin el tiempo natural” (Hegel 1986 50, traducción propia). Este tiempo, no natural, que se identifica con la eternidad es “el tiempo en cuanto tiempo” (*ibd.*, traducción propia) y “por ello lo eterno y también absoluto presente” (*absolute Gegenwart*) (*ibd.*, traducción propia). Es el tiempo que asume al tiempo considerado como sucesión formal, es la concentración de los momentos del tiempo en un centro de inflexión (pues parte de la autorreferencia negativa del ahora respecto a sí mismo) y despliegue (pues el ahora está condenado a dejar de ser lo que era y convertirse en pasado y futuro). La duración solo puede desplegarse como sucesión e instantes temporales, indiferentes, mera acumulación cuantitativa de momentos del tiempo. La duración, aún siendo la persistencia y permanencia de aquello que dura, tiene un lado positivo y es que es la anticipación de la reflexión que da lugar a la manifestación de la eternidad, pues es una duración “reflexionada en sí misma (*in sich reflektierte Dauer*)” (*ibd.*, traducción propia).

Que la eternidad sea el absoluto presente quiere decir que “no será ni fue, sino que es” (Hegel 1986 50, traducción propia). A estas alturas no hay afuera (la eternidad como la ausencia de tiempo) ni adentro (las cosas temporales que pasan en el tiempo), sino un despliegue de la presencia desde donde acontece el mundo y la historia; el *cuando* de la temporalidad de lo finito. Este despliegue consiste en la creación de un mundo que ha sido creado eternamente, es creado ahora y será creado (cf. 26). Este crear consiste en “la actividad de la Idea absoluta” (*ibid.*, traducción propia). La Idea concentra el pasado, su pasado, lo que ella ha sido desde siempre y lo que será en la narración en que ella se va haciendo. La actividad de la Idea consiste en darse un ahora. A su vez, esta actividad (*Tätigkeit*) es creación, pero no como algo previo al tiempo, como si el mundo fuera creado en el tiempo o fuera de él, sino como el inicio del tiempo. Así pues, el presente absoluto es inicio absoluto y el inicio absoluto es el inicio del tiempo (cf. *ibid.*). Pero no es el inicio del tiempo de la finitud abstracta. Este no es sino el monótono transcurrir del tiempo “otro tiempo, y de nuevo otro tiempo y siempre otro tiempo” (*ibid.*).

Como podemos ver, Hegel está bastante lejos de una consideración lineal del tiempo y en la introducción a sus *Lecciones sobre filosofía de la historia* se puede ver la coherencia con lo expresado en la *Enciclopedia*, pues, para él, “lo verdadero es eterno en sí y por sí, no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado” (1992 126). Esta eternidad no es, como hemos visto, la abstracción del tiempo, sino el recogimiento de los momentos del tiempo en el presente como despliegue histórico. En caso contrario, si fueran mera sucesión, no habríamos salido de la consideración empírica del tiempo. En este sentido, la eternidad a la que hace mención Hegel es el proceso de transformación de las condiciones externas en el presente, dando lugar a una nueva configuración temporal. Así pues,

la razón solo es en tanto que infinita siendo a la vez libertad absoluta: (ella) se presupone por tanto a su saber, se finitiza así y es el eterno movimiento de superar esa inmediatez, comprenderse conceptualmente a sí misma y ser (entonces) saber de la razón. (Hegel 1999 484)

Superar la inmediatez significa asumir la contradicción que está siendo, pues en cada nivel, esta inmediatez vuelve a aparecer generando una nueva contradicción entre lo finito y la razón, que se alimenta de estos choques y se reinterpreta a sí misma en ellos, pues la contradicción consiste en una unidad en *tensión*. Hegel es enfático respecto a esta última:

Las condiciones son un material disperso, que requiere y espera ser consumidos; esta negatividad es lo que media, la libre unidad del concepto

(*diese Negativität ist das Vermittelnde, die freie Einheit des Begriffes*). Ella se determina como actividad (*Tätigkeit*), dado que este término medio (*Mitte*) es la contradicción (*Widerspruch*) de la universalidad objetiva, o sea de la totalidad del idéntico contenido, y de la inmediatez indiferente. (2015 254)

Esto quiere decir que aquellas condiciones, que parecían a primera vista dadas, son puestas por el Concepto como su propia necesidad, en cuanto “necesidad que es (*seiende Notwendigkeit*)” (254), es decir, como su libre actividad. Por esto frente a su apariencia de inmediatez de las condiciones estas ya se encuentran absolutamente mediadas por el Concepto que es la *razón* de ser de las condiciones. Así pues, “la exterioridad (*Äußerlichkeit*) se ha asumido (*sich aufgehoben*), y está puesta su unidad, que ha ido a sí (*und deren in sich gegangene Einheit gesetzt ist*)” (255) Véase este texto cuando Hegel habla de la razón, que es

substancia, (*Substanz*) como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad (*Wirklichkeit*) tiene su ser y consistencia; potencia infinita porque la razón no es tan impotente (*ohnmächtig*) que solo alcance el ideal, a lo que debe ser, y exista solo fuera de la realidad (*Wirklichkeit*). (1992 23)

No creemos entonces que Hegel esté defendiendo aquí una “identidad que todo lo subyuga” (Adorno 295) para la cual “lo que no entra en la identidad y se sustrae a la racionalidad planificadora en el reino de los medios se convierte en algo angustioso, represalia por aquella desgracia que la identidad inflige a lo no-idéntico” (*ibid.*) pues el concepto no consiste en una transparente identidad, sino en su actividad negativa que constantemente se otorga a sí misma solo una provisoria identidad, pues su mediación es una “identidad diferenciante y que, desde esta diferencia, se ha recogido dentro de sí: como forma absoluta y, precisamente por ello, como una universalidad objetiva, como contenido que es idéntico consigo” (Hegel 2015 255).¹ Hegel tiene en mente una identidad contradictoria a partir de la repulsión del Concepto respecto a sí mismo:

Dentro del concepto para sí, es decir dentro de subjetividad, su diferencia respecto a sí está como inmediata totalidad, idéntica para sí; pero como, aquí, su determinidad es exterioridad indiferente, la identidad consigo mismo que se da allí es también inmediatamente, de nuevo, un

1 Esto debe ser leído a la luz del siguiente texto “Dado que el concepto, dentro de la esfera de la objetividad, en donde su determinidad tiene la forma de exterioridad indiferente, está aquí en interacción consigo mismo, la exposición de su movimiento viene a ser aquí, entonces, doblemente difícil y complicada porque el movimiento es inmediatamente, él mismo, lo duplicado, de modo que un primero es siempre, también, un segundo” (Hegel 2015 308-309).

repeler de sí a saber: que lo determinado como lo a ella exterior e indiferente es, más bien, ella misma, y que ella, en cuanto ella misma, en cuanto reflexionada dentro de sí, es más bien su otro. (309)

En otras palabras, la perentoriedad del presente (inmediato) y fáctico es depuesta, pues “el espíritu es esencialmente resultado de su actividad (*Tätigkeit*) rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta a sí” (1992 53). Abarcar el tiempo en pensamientos significaría entonces otra cosa que la exaltación de la permanencia de lo presente. Más bien sería la posibilidad de iniciar cada vez, de nuevo, llevando una frágil e inestable totalidad en sí, un inicio singular y absoluto a la vez, condenado a perecer e iniciar nuevamente, dándose una nueva configuración como lo otro de sí. Así pues, la solidez de lo presente no puede resistir al pensamiento que

es también la negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo se deshace y en primer término, el ser finito, la forma definida. El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado. (1992 124)

Sin embargo, hay algunas lecturas divergentes en relación con esta temática, como la de Adorno que le reprocha a Hegel que este tome una salida metafísica, cuando se ve enfrentado al problema del desarrollo del curso histórico y su relación con el tiempo y la finitud. De acuerdo con Adorno:

En esto se basan las especulaciones de Hegel, que equiparan la idea de totalidad a la caducidad de todo lo finito. Su intento de deducir el tiempo y eternizarlo como algo que no tolera nada exterior a sí mismo es tan conforme a esta concepción como al idealismo absoluto, el cual puede contentarse con la separación de tiempo y lógica tan poco como Kant con la de intuición y entendimiento. (304)

Esta lectura es tentadora en la forma, pues nos muestra a un Hegel metafísico echando mano de una separación de ámbitos; por un lado, lo finito y caduco, y, por el otro, la Idea absoluta eterna, fruto de la abstracción. No profundizaremos en esta observación, ya que atendiendo a los argumentos que se han desplegado más arriba en relación con el concepto de eternidad se puede ver que es insostenible.

En el caso de la lectura propuesta por McTaggart, esta nos dice que “nuestro propósito es reconciliar el hecho de que la Idea Absoluta existe eternamente en su total perfección, con el hecho de que se manifiesta ella misma como algo incompleto e imperfecto (*as something incomplete and imperfect*)” (170, traducción propia). La solución conciliadora de McTaggart considera como inevitable la contradicción entre la Idea

absoluta y lo imperfecto, supone una serie de síntesis parciales que no alcanzarían a proporcionar la totalidad del proceso, lo cual solo mantiene por separados lo eterno y lo imperfecto, posponiendo su contradicción a algún impreciso momento del tiempo. Así pues, el sentido del proceso sería una cuestión de esperanza

si la dialéctica hegeliana es verdadera [...], sabemos qué predicados que parecen ser contrarios pueden ser unidos y armonizados por una síntesis. Y el hecho de que tal síntesis no es concebible por nosotros no necesita hacernos considerarla imposible. Hasta que tal síntesis sea encontrada, siempre aparecerá inconcebible, y que no haya sido encontrada aún no implica nada más sino que el mundo, considerado como proceso, no ha desarrollado su total significado. (172, traducción propia)

No nos parece acertado decir que tal solución se encuentra en una posible síntesis que acontecerá en el tiempo, pues olvida que el curso temporal forma parte de un proceso que en cuanto totalidad le da sentido y coherencia, y deja de lado lo que Hegel ha entendido como el absoluto presente de la Idea absoluta. Además, esto nos recuerda demasiado a la mala infinitud ya criticada por Hegel en el primer libro de la *Ciencia de la lógica*: “este infinito tiene a la vez la fija determinación de ser un más allá: inalcanzable precisamente porque no debe ser alcanzado, ya que tiene la determinación de ser un más allá” (2011 264). Lo que hay que evitar desde el principio es considerar los términos involucrados como subsistentes de suyo, es decir, como independientes, por varias razones: por un lado regresaríamos a un dualismo metafísico rechazado por Hegel que nos conduciría a considerar a lo eterno por un lado y a lo contingente y temporal por el otro, sin posibilidad de explicación de su relación como no sea a través de un abandono piadoso de esta realidad de suyo imperfecta y finita en pos de algo no susceptible al paso del tiempo, aquello que pueda ser lo eterno en y por sí mismo.

Conclusión

Creemos que lo que hemos expuesto permite sostener que Hegel nos proporciona una manera novedosa de considerar el tiempo histórico. En lugar de observar hacia el pasado como lugar de ejemplo y enseñanza histórica, presta atención a la palpitación de lo problemático del presente. Esto no quiere decir que el pasado no juegue ningún rol, solo quiere decir que su lugar se encuentra reducido al que le corresponde, a saber, al lugar que permite la comprensión de todo proceso que desemboque en el presente. No permite la separación entre un pasado ejemplar y un presente como pálido reflejo de él. Tampoco se sigue de esto que el pasado haya sido un peldaño más que subir para alcanzar el lugar de nuestro presente. En un caso así, su justificación provendría

de la satisfacción que encontráramos con nuestro presente, dejando de ver lo específico de cada momento temporal, cuya verdad, aunque en el pasado vibra en el presente. En este sentido, nuestra lectura puede conectar con análisis contemporáneos de la noción de progreso, que, al suponer un tiempo único y homogéneo, habría de dejar espacio a una nueva concepción de lo histórico, como es la noción de crisis (cf. Jordheim 2018). A esto se le une la lectura que ve en Hegel una apertura en el tiempo histórico a partir del conflicto inmanente a la sociedad civil. Hegel, en esta interpretación, habría visto, en la cuestión social una posibilidad de escapar a la cerrazón del presente (cf. Strath). Que esta noción sea compatible con la lectura de Hegel que hemos hecho, abren posibilidades para una futura investigación.

Respecto al futuro, Hegel, como hemos visto, no comparte la noción de progreso ni su fe en él. Eso no significa que no se puedan hacer pronósticos acerca de lo que sucederá. Solamente no se pueden hacer tales pronósticos con fe en lo mejor. Aquí no sirven de nada los signos pronósticos, a lo Kant, pues la noción misma de finalidad que encuentra su sentido en el futuro se encuentra comprometida en esta concepción temporal que se basa en la primacía de un presente inquieto y móvil. En este sentido, el presente absoluto, o la eternidad en el sentido hegeliano, consiste en el trabajo del Concepto de recoger las capas históricas para poder asegurar su posible narración en unidades de sentido cambiantes. La *Aufhebung* como movimiento de lo negativo conserva el pasado y abre un lugar a lo futuro en el presente de su autorreferencia. A través de esta es posible recién hablar de un mundo, de lo histórico y de su transcurrir, pues la negación de la inmediatez del presente trae consigo nuevos niveles de complejidad cuya narración descansa en la constante inadecuación y contradicción interna de aquello que está siendo y dejando de ser.

Bibliografía

- Adorno, T. W. *Dialéctica Negativa. La jerga de la Autenticidad*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal Ediciones, 2008.
- Arndt, A. *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Meiner Verlag, 1994.
- Doniela, W. V. "Movement, Continuity, Contradiction." *Hegel-Jahrbuch 1974*. Köln: Pahl Rugenstein Verlag, 1975. 46-50.
- Duque, F. "Libertad y comunidad en Hegel." *Revista de filosofía* 60 (2004): 5-18.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

- Hegel, G. W. F. "Introducción general." *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. José Gaos. Valencia: Servei de Publicacions Universitat de Valencia, 1992. 21-127.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos Madrid: Abada; UAM Editores, 2010.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Vol. 1. Trad. Félix Duque. Madrid: Abada, 2011
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Vol. 2. Trad. Félix Duque. Madrid: Abada, 2015.
- Jaeschke, W. "Die List der Vernunft." *Hegel-Studien* 43 (2000): 87-102.
- Jordheim, E, "Conceptual Synchronisation. From *Progress* to *Crisis*." *Millenium. Journal of International Studies* 43.3 (2018): 1-19. [<https://doi.org/10.1177/0305829818774781>]
- Kant, I. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra, 2009.
- Koselleck, R. *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- McTaggart, J.M.E. *Studies in the Hegelian Dialectic*. Ontario: Batoche Books, 2000.
- Riedel, M. "Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie." *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973. 40-64
- Schiller, J. *Escritos de Filosofía de la Historia*. Murcia: Universidad De Murcia, 1991.
- Strath, B. "The faces of Modernity. Crisis, Kairos, Chronos- Koselleck versus Hegel." *Historical Teleologies in the Modern World*. New York: Bloomsbury, 2015.
- Turgot, A. *Writings, Speeches, and Letters of Anne Robert Jacques Turgot, Baron de Laune*. Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2011.