

¿Cómo leer a Hegel en el siglo XXI? Tres lecturas contemporáneas en torno a Hegel

Alejandro Cavallazzi Sánchez

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Resumen

Presentaremos un recuento de tres momentos que consideramos de una influencia notable en las interpretaciones de Hegel en el mundo anglosajón a partir de 1975 y que han representado una renovación de su recepción. El primer momento corresponde a la publicación de *Hegel* de Charles Taylor, que vigorizó los estudios hegelianos fuera del círculo académico en el que se habían desarrollado hasta entonces. Taylor presentó una lectura demasiado metafísica y que no era lo suficientemente apegada a la documentación histórica y bibliográfica a juicio de sus críticos. Uno de ellos fue Robert Pippin que en 1989 publicó *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Esta obra representó un nuevo giro en las interpretaciones de Hegel al proponer su obra como una continuación del idealismo trascendental kantiano y una perspectiva epistemológica de la obra hegeliana. El tercer y último momento corresponde a los trabajos de Stephen Houlgate y William Maker, que pretenden conciliar las lecturas anteriores al apelar a las intenciones de Hegel, en particular a lo presentado en la *Ciencia de la lógica*.

PALABRAS CLAVE: Hegel, Idealismo alemán, Taylor, Pippin, Houlgate, Maker.

Abstract

*In the following work we present an account of three moments that we consider of significance on the interpretations of Hegel in the Anglo world since 1975. The first moment corresponds to the publication of Charles Taylor's *Hegel* a work that revitalized Hegelian studies. Nevertheless, in the opinion of his critics, Taylor presented a reading too metaphysical that was not sufficiently attached to the historical and bibliographical*

documentation. One of these critics is Robert Pippin who published in 1989 Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness. This work represents a new twist in the interpretations of Hegel considered a continuation of Kant's transcendental idealism resulting in an epistemological perspective of Hegel's work. The third and final moment corresponds to the work of Stephen Houlgate and William Maker intended to reconcile the previous readings appealing to Hegel's original intentions, particularly as presented in his work Science of Logic.

KEYWORDS: Hegel, German Idealism, Taylor, Pippin, Houlgate, Maker.

El estudio de Hegel posee una dificultad particular debido a la amplitud de sus alcances conceptuales y pretensiones sistemáticas. Su estilo de escritura y las exigencias técnicas de los términos utilizados representan también un reto adicional. Esto no sólo es cierto para los que comienzan en su lectura sino, incluso, para los propios especialistas hegelianos que todavía se debaten sobre la mejor forma de entender al célebre filósofo suabo. Por si esto no fuera poco, la recepción de Hegel está colmada de francos errores y mitos en torno a su obra, como el de su supuesto panteísmo, su apoyo incondicional al estado prusiano y su declaración acerca del fin de la historia, entre otros. Un listado de estos mitos hegelianos, y su respectiva refutación, es posible encontrarla en *The Hegel myths and legends*.¹

El resultado de todas estas dificultades es la existencia actual de una pluralidad de lecturas hegelianas, muchas de ellas contradictorias, y que terminan por convivir en simultaneidad, una a lado de otra, entre los diferentes recursos bibliográficos; incluso los de primera mano.

Lo que se diga de Hegel en un salón de clase podría no ser lo que se dicta en el salón adjunto. Esta deficiencia no es producto del mero error de un profesor sino de los diferentes recursos bibliográ-

¹ Stewart, Jon (ed.). *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996. Una breve selección electrónica de este texto puede encontrarse en: Stewart Jon, (ed.), *The Hegel myths and legends*, Marxist Internet Archive, <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/stewart.htm>

ficos, escuelas e interpretaciones a los que un docente está expuesto. Esto muestra cómo se ha batallado por comprender de manera adecuada la obra. Resulta trabajoso pensar un autor cuya obra posea tal pluralidad de interpretaciones y que, al mismo tiempo, sea tan importante e influyente como lo es Hegel. No obstante, entre esta pluralidad de recepciones encontramos que las lecturas contemporáneas están más actualizadas, incluyen una mayor cantidad de recursos en su investigación, un mayor tiempo y refinamiento en la discusión y mejores herramientas exegéticas, lo que reditúa en una interpretación más cuidadosa, por lo que son, por supuesto, más recomendables. Hemos querido presentar, lo que consideramos, las lecturas más relevantes en torno a Hegel en los últimos años.

Lecturas metafísicas de Hegel

Los últimos cincuenta años han representado una explosión de nuevas lecturas y recepciones en torno a la filosofía de Hegel. En la primera mitad del siglo xx su pensamiento tuvo un notable recibimiento en el mundo francófono y en la intelectualidad que giraba alrededor de las escuelas existencialistas y marxistas, gracias a la difusión de los ejemplares trabajos de Alexandre Kojève² y Jean Hyppolite.³ Sin embargo, Hegel permaneció relativamente aislado en el resto de la academia y su divulgación fue escasa en el mundo anglosajón. No fue sino hasta 1975, con el influyente trabajo⁴ de Charles Taylor, que Hegel comenzó a ser reconocido fuera de los ambientes políticos y activistas de la izquierda que habían dominado su lectura durante toda la primera mitad del siglo xx. La recepción francesa tuvo el doble efecto de popularizar el pensamiento hegeliano al tiempo que lo aisló como una fuente ideológica para los propósitos de la beligerante década de los sesenta sin conceder-

² Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2013. [*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, ed. Raymond Queneau, Paris: Gallimard, 1947.]

³ Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*, Barcelona: Herder, 1996. [*Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.]

⁴ Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

le, con el debido énfasis, su propio derecho como autor de un sistema original. Sin embargo, el pensamiento de Hegel no se reduce ni en su *Filosofía del derecho*⁵ ni en el tan sonado pasaje sobre ‘la dialéctica del amo y el esclavo’ en la *Fenomenología del espíritu*,⁶ como lo quisieron hacer ver los comentaristas franceses. Taylor rescata el sistema hegeliano como una auténtica metafísica de pleno derecho al considerar que es este aspecto, y no el político, lo que ocupó la mayor parte en el sistema del filósofo de Stuttgart. Lo que hizo la escuela francesa por el continente y sus regiones de influencia para la divulgación de Hegel, Charles Taylor lo replicó en el mundo anglófono con su obra de 1975: *Hegel*.⁷ Este texto es una labor erudita, amplia y de un enorme alcance filosófico,⁸ donde se lleva a cabo una lectura que trasciende los límites antropológico-políticos de sus predecesores, “a diferencia de los académicos que le precedieron, Taylor no solamente se limita al pensamiento político y social de Hegel; sino que trata cada aspecto del sistema hegeliano y examina a profundidad el núcleo central de su fundación: su metafísica”.⁹ El eje conductor de la lectura de Taylor es el devenir del espíritu a través de la naturaleza y la historia. Su interpretación es francamente metafísica, especulativa e incluso religiosa y propone

⁵ Hegel, G. W. F. *Filosofía del derecho*, tr. Angélica Mendoza de Montero, Buenos Aires: Claridad, 1944; *Filosofía del derecho*, Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 1988. [*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, B. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (1820).]

⁶ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México: FCE, 1966; *Fenomenología del espíritu*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada-UAM, 2010; *Phenomenology of Spirit*, tr. Miller A.V., Oxford: Oxford University Press, 1977. [*Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

⁷ Taylor, C. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

⁸ Cfr. Beiser, Friedrich. “Introduction: Hegel and the problem of metaphysics” en Beiser, F. *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 2.

⁹ “Unlike earlier scholars, Taylor did not limit himself to Hegel’s social and political thought; he treated every aspect of Hegel’s system and examined in depth its central core and foundation: its metaphysics”. En Beiser, F. 2008, p. 2.

una realización que pudiéramos llamar una metafísica monista o monismo espiritual.¹⁰

Taylor propone que, para Hegel, todo en cuanto existe pertenece a un único desarrollo de una conciencia supra-individual: el espíritu, que al realizarse genera la realidad. Toda la realidad es una consecuencia de su devenir. La realización del espíritu se genera a partir de su auto-conocimiento, hasta que éste logra alcanzar su máxima expresión como libertad. “El universo como realización, es puesto por el Geist. El Geist realiza su propio devenir [...] su posicionamiento del mundo está unido a la necesidad racional, la estructura necesaria de las cosas para que el Geist se realice. Pero esto no es un límite para su libertad”.¹¹ La lectura de Taylor concilia a Dios con este espíritu y con ello revive la controversia en torno al panteísmo de Hegel. Para Taylor “la posición de Hegel se encuentra de alguna manera en una estrecha franja entre el teísmo y alguna forma de naturalismo o panteísmo”.¹² Taylor explica que el espíritu es superior al mundo y se determina por la estructura de sus propias exigencias.¹³ Taylor comprende que si bien el espíritu no es el alma del mundo sí es la necesidad racional que lo genera. El conocimiento humano que, avanza paso a paso a través de la historia con el tiempo, se encuentra con que él mismo consiste en su propio autoconocimiento lo que implica que su propia actividad es la máxima expresión de la realidad: “nuestro pensamiento; el de los sujetos finitos, resulta ser el propio cosmos o el sujeto cósmico, Dios y nosotros somos su vehículo”.¹⁴ Para Taylor el desarrollo de este proceso en el que el hombre se encuentra con su propio pensar al reconciliarse con el mundo es el contenido de toda la filosofía hegeliana. La lectura de Taylor se difundió ampliamente en el mundo anglosajón y contribuyó a la divulgación y al interés por la filosofía hegeliana que ya había comenzado la escuela francesa. Como sucedió con sus pares franceses, Taylor se convirtió en el estándar de

¹⁰ Cfr. Wartenberg, T. E. “Hegel’s idealism: the logic of conceptuality” en *The Cambridge Companion to Hegel*, editado por Beiser, F., Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 117.

¹¹ Taylor, C., *Hegel*, 1975, p. 92.

¹² Taylor, C., *Hegel*, 1975, p. 102.

¹³ Cfr. Taylor, C., *Hegel*, 1975, p. 102.

¹⁴ Taylor, C., *Hegel*, 1975, p. 117.

la enseñanza de Hegel acaso por ser la más actualizada y ambiciosa del momento.

Algunas posiciones de Taylor se presentaban demasiado alejadas de las intenciones de Hegel. Por ejemplo, parecía que Taylor proponía un idealismo hegeliano más afín al racionalismo de Spinoza que al propio idealismo alemán. Poco a poco se empezó a generar una alternativa interpretativa que pretendía hacer un estudio más cuidadoso de la obra de Hegel. Esta alternativa apareció a finales de la década de los setenta.¹⁵ La recepción de Taylor se popularizó tanto que llegó a convertirse en la lectura estándar de Hegel por aquellos años, sin embargo, algunos autores como: J. N. Findlay¹⁶ y la escuela de Klaus Hartmann propusieron un modo distinto de leer a Hegel. Algunos notables seguidores de esta crítica fueron Alan White y Terry Pinkard¹⁷ y H. Tristram Engelhardt Jr., Stephen Bungay, Tom Rockmore, Klaus Brinkmann, Reinhold Aschenberg, Thomas J. Bole, George Khushf, Deborah Chaffin y Dick Howard.¹⁸

Esta nueva posición consideró que Taylor se había tomado demasiadas licencias interpretativas y que había generado compromisos metafísicos innecesarios sin un sustento claro en la obra. Por ejemplo, aparece ambigua la caracterización de la realidad como derivación del espíritu, a veces entendida como la conciencia humana y otras como Dios, esto deriva en un panteísmo que Hegel nunca defendió. Wartenberg, uno de los críticos de Taylor, nos refiere:

el problema central de la interpretación de un monismo espiritual del idealismo hegeliano es que asume que las afirmaciones hechas por Hegel en el contexto de su filosofía del espíritu son caracterizaciones adecuadas para toda su metafísica [...] el idealismo de la filosofía de Hegel no se puede reducir solamente al espíritu sino que se debe basar en la afirmación de que cualquier cosa que exista debe exhibir una estructura lógica de la idea.¹⁹

¹⁵ Beiser, F., 2008, p. 4.

¹⁶ *Cfr.* Wartenberg, T. E., 1993, p. 120-122.

¹⁷ Wartenberg, T. E., 1993, p. 129, n. 30.

¹⁸ Una antología con los textos de los discípulos más destacados de la escuela de Hartmann puede encontrarse en: *Hegel Reconsidered*, ed. por Terry Pinkard, Dordrecht: Kluwer 1994, en Beiser, 2008, p. 4.

¹⁹ Wartenberg, T. E., 1993, p. 120.

Recordemos que la filosofía del espíritu de Hegel comprende la última parte de su sistema. En la Enciclopedia de las Ciencias filosóficas,²⁰ se divide a la filosofía en tres ciencias: lógica, naturaleza y espíritu. Los dos últimos momentos corresponden a una aplicación de los conceptos lógicos al, así llamado, mundo exterior. Las doctrinas de la naturaleza y del espíritu representan lo que Hegel llamó *Realphilosophie* que se distingue del pensamiento en sí mismo «Denken in sich selbst» que comprende más bien su lógica.²¹ La lógica aborda conceptos tradicionalmente metafísicos tales como ser, esencia, sustancia, etcétera. Para Hegel la lógica es lo primero, allí es donde se encuentran los elementos que justifican la posibilidad de cualquier conocimiento filosófico y la *Realphilosophie* sería una derivación o una aplicación de estos principios lógicos iniciales. Por tanto el caracterizar la filosofía de Hegel a partir de su exposición de la doctrina del espíritu sería una apreciación errada y que resulta en una presentación de un Hegel equivocadamente pan-racionalista y panteísta.²²

Lectura epistemológica de Hegel

En 1989 aparece una obra que marca una nueva tendencia: *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*²³ por Robert Pippin. Para Pippin la lectura metafísica de Taylor puede considerarse un anacronismo²⁴ —una lectura que hace de Hegel algo más parecido

²⁰ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997. [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext, Zeno.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830 oder Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext I-III, Werke, B. 8-10, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]

²¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, tr. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1956. [Wissenschaft der Logik I-II, Werke, B. 5-6, Frankfurt; Suhrkamp, 1986 (1817).]

²² Para un seguimiento de esta y otras caracterizaciones erradas consultar Stewart, J. (ed.), *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996.

²³ Pippin, R., *Hegel's Idealism the Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

²⁴ Pippin, R., 1989, p. 5.

al siglo xvii de Spinoza que al siglo xix— que no toma en cuenta el desarrollo del idealismo absoluto hegeliano con relación al idealismo crítico de Kant siendo que este constituye históricamente su punto de partida.

Pippin busca mostrar la continuidad entre Kant y Hegel al vincular la unidad sintética de la apercepción «synthetischen Einheit der Apperzeption» y el concepto «Das Begriff» de Hegel, ya que ambas nociones funcionan como condición necesaria de la auto-conciencia, como posibilidad para el conocimiento. Para Pippin las lecturas anteriores habían explicado a Hegel de forma anacrónica, desconocían el contexto filosófico de Hegel anclado con firmeza en la tradición del idealismo alemán de Kant, Fichte y Schelling. Hegel no es una ruptura sino una continuación de esta tradición alemana que se presenta a sí misma, incluso, como su seguimiento lógico.²⁵

De este modo la comprensión de Kant resulta indispensable para entender a Hegel y, hasta entonces,²⁶ los estudios hegelianos habían disimulado o incluso ignorado esta relación. Este vínculo entre Kant y Hegel se aprecia con mayor claridad en un nivel epistemológico. Si Kant había señalado las condiciones para todo conocimiento posible en la *Crítica de la razón pura*, Hegel retoma esta misma pregunta y pretende conducirla hasta sus últimas consecuencias. “Pippin argumenta que el idealismo de Hegel debe ser visto a la luz del giro que da Kant de la metafísica tradicional a una metafísica crítica, un giro que Hegel sigue y que lo llevó a él y a Kant al idealismo”.²⁷

Para Robert Pippin la obra de Hegel es un intento por dar cuenta de la posibilidad del conocimiento, como lo fue en su momento el proyecto trascendental kantiano, y no una descripción ontológica o metafísica del mundo como buscaba Taylor. Pippin vincula el proyecto hegeliano en su contexto, lo que incluso corresponde con la valoración de la obra del propio Hegel como continuación del idealismo pretérito en las últimas páginas de sus *Lecciones de historia*

²⁵ Cfr. Pippin, R., 1989, p. 7.

²⁶ Cfr. Pippin, R., 1989, p. 12.

²⁷ Stern, R., *Hegelian Metaphysics*, Nueva York: Oxford University Press, 2009, p. 46.

de la filosofía.²⁸ La aportación de Pippin cambió el rumbo de los estudios hegelianos, sin embargo, su insistencia en el aspecto histórico de la obra hegeliana con el idealismo trascendental produjo, para sus críticos, ahora un Hegel demasiado kantiano.

Pippin da por hecho que Hegel, como Kant, está tratando de establecer las condiciones conceptuales en las que son posibles los objetos de pensamiento. Él cree que Hegel elimina la necesidad de probar que el pensamiento corresponde a los objetos de “allá afuera”, mostrando que el pensamiento puede determinar desde fuera de sí mismo, *a priori*, lo que significa ser un objeto. Pippin nunca duda, sin embargo, que para Hegel el pensamiento está siempre orientado hacia los objetos en lugar de estar orientado al puro ser inmediato.²⁹

Lectura lógica (dialéctica) de Hegel

Una nueva crítica proviene de una tercera generación de académicos que no conceden que Hegel sea catalogado como un panteísta spinozista, pero tampoco como una mera continuación del proyecto epistemológico de Kant. Se ubica el punto de vista del idealismo absoluto hegeliano como un nuevo momento que continua la problemática del idealismo trascendental pero que no queda circunscrito a su epistemología nouménica. En cambio, se piensa que la distinción entre el objeto real y el objeto no es realmente tal sino que se especula su disolución al producir, si se quiere, una síntesis entre las posturas anteriores. Stephen Houlgate y William Maker³⁰ son los exponentes de esta nueva perspectiva que comienza a mediados de la década de los noventa. Su objetivo es mostrar una interpretación que rescate los logros exegéticos de sus precursores pero,

²⁸ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones de historia de la filosofía*, tr. Wenceslao. Roces, México: FCE, 1955. [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, Werke, B. 18-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986]

²⁹ Houlgate, S., 2006, p. 138.

³⁰ Houlgate, S., *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006 y Maker, W., *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, SUNY Series in Philosophy, Nueva York: State University of New York Press, 1994.

al mismo tiempo, denunciar sus deficiencias. Esta interpretación revalora una de las obras más relevantes del corpus hegeliano: *La ciencia de la lógica*.³¹ Esta obra tiene por objeto mostrar la posibilidad del conocimiento a través de una deducción lógico-dialéctica de los conceptos necesarios para dicho objetivo. “La reflexión en sí es así tematizada en la *Lógica*, y debe ser una estructura ontológica, no solamente una operación de la mente. Esto es correcto a mi modo de ver: la reflexión es lo que el ser mismo prueba ser a un cierto punto del desarrollo lógico”.³² La unidad básica del conocimiento filosófico es el concepto *Begriff*, pues el concepto es la forma determinada que adquiere el pensamiento. Esto, sin embargo, tiene que ser demostrado por la propia filosofía en otras palabras: el pensamiento tiene que llegar a comprenderse a sí mismo en su forma particular y determinada como concepto. Hegel considera que la filosofía, como ciencia primera, es la única disciplina obligada a dar cuenta de su propio objeto de estudio a diferencia del resto de las ciencias que simplemente lo dan por supuesto. “Cuando leemos la *Lógica* de Hegel como una especie de metafísica, nos encontramos con algo que no es convincente en última instancia. Ya sea que lleguemos a una entidad metafísica que no afecta nuestra experiencia normal, o tenemos que abandonar todo sentido de una progresión lógicamente necesaria”.³³ La dificultad de la *Ciencia de la lógica* radica en que esta construcción lógica de la realidad puede con facilidad confundirse como una ontología. El idealismo británico de Bradley, McTaggart y luego Taylor seguido por autores como Robert Stern y Friedrich Beiser parecen haber tomado todos este camino. Por su parte, la *Ciencia de la lógica* también podría ser leída como la presentación de un elenco de categorías del pensamiento, como si se tratara de una lógica trascendental kantiana como lo presentó Robert Pippin.

³¹ Hegel, G. F. W., *Ciencia de la lógica*, tr. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1956. [*Wissenschaft der Logik I-II*, Werke, B. 5-6, Frankfurt: Suhrkamp, 1986 (1817).]

³² Houlgate, S., “Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel’s Science of Logic” en Houlgate, S. y Baur, M. (edit.), *A Companion to Hegel*, Blackwell Companions to Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, p. 142.

³³ Burbidge, J. W., “The Relevance of Hegel’s Logic”, Ashton, P.; Nicolacopoulos, T.; Vassilacopoulos, G. (edit.), *The Spirit of the Age: Hegel and the Fate of Thinking*, Melbourne: re.press, 2008, p. 108.

Con esto hemos llegado a nuestra pregunta clave: ¿qué pretendía Hegel con su sistema?, ¿quería hacer una metafísica o una epistemología? Si decimos lo primero, Hegel no resultaría más que otra variante del racionalismo spinozista al pretender derivar la realidad del pensamiento. Si decimos lo segundo, Hegel termina por ser un kantiano, un lógico trascendental que se contenta con describir las categorías de nuestro pensamiento, así esto implique renunciar al conocimiento de la realidad nouménica. Quizá la mayor aportación de Hegel a la filosofía y que a la academia le ha tomado poco más de dos siglos comprender es que Hegel no pretendía ni lo uno ni lo otro, sino precisamente superar la aparente disyunción entre metafísica y epistemología; entre nóumeno y fenómeno. “La lógica de Hegel es tanto lógica como ontológica. Revela las categorías fundamentales del pensamiento y la estructura inherente del ser en sí mismo”.³⁴ Si Kant es reconocido como la gran superación entre las escuelas racionalista y empirista, Hegel constituye la segunda gran síntesis de la modernidad al diluir la diferencia entre lo conocido y lo real. Esta distinción es sólo aparente o formal, pues todo lo que es real se entiende como real en la medida que es conocido.

Houlgate y Maker reconocen la aportación de Pippin: en efecto Hegel es una continuación del proyecto trascendental pero su intención es superar los límites inherentes de esta epistemología al ceñir el conocimiento al mundo fenoménico. En este sentido Hegel es epistemología. “Si tomamos a la lógica trascendental como algo serio, y por tanto, establecemos lo que el pensamiento debe entender como lo que es, entonces nos encontramos irremediamente haciendo ontología, pues tenemos que dar cuenta de la comprensión del ser y, en breve, de todo lo que implica”.³⁵ Lo conocido está referido a la realidad exterior y describir nuestras categorías del pensamiento es también describir el mundo real, al menos como lo conocemos, pero que en realidad es el único que nos compete. Este hilo interpretativo es seguido por la escuela inferencialista de Robert Brandom.³⁶ La consecuencia de la lógica de Hegel es que la categori-

³⁴ Houlgate, S., “Why Hegel’s Concept Is Not the Essence of Things”, Carlson, D. G. (edit.), *Hegel’s Theory of Subject*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 19.

³⁵ Houlgate, S., 2006, p. 140.

³⁶ Cfr. Brandom, R., *Making It Explicit. Reasoning, Representing, & Discursive commitment*, Cambridge: Harvard University Press, 1994; Brandom, R.,

zación epistemológica del mundo es de hecho el mundo. “La lógica de Hegel es, de hecho, metafísica; pero es una metafísica de la forma lógica porque es una moderna ‘no-metafísica’, esto es metafísica que no asume nada sobre el ser excepto que su verdadera naturaleza se descubre en la estructura del pensamiento mismo”.³⁷

Para Hegel el concepto Begriff parte de la intersección entre lo pensado y lo existente. Esta no es sino la reunión entre los ámbitos de lo ideal (*Idealität*) y lo real (*Realität*) que da lugar a una tercera región del conocimiento habitado por el concepto nombrado realidad efectiva: *Wirklichkeit*. Todo concepto presupone ambas cosas. Por ejemplo, el más básico de los conceptos, el concepto de ser, —que inaugura el pensamiento filosófico en la *Ciencia de la lógica*— es una implicación de pensar el ser pero también de un ser que está pensando (el sujeto epistemológico cartesiano). El concepto de ser es tanto ideal como real y esta categorización dual es precisamente la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La equiparación del fundamento nouménico con la conciencia podría resultar en la falsa impresión que Hegel es un racionalista del siglo xvii. Sin embargo, Hegel no pretende postular la realidad pensada como la región suprema ni derivar la realidad sensible del pensamiento. En cambio, el concepto, verdaderamente efectivo, está constituido tanto por el pensamiento como por la realidad exterior sensible.

Si realmente queremos saber la verdadera importancia de la *Lógica* de Hegel, debemos evitar el uso de la terminología tradicional. Debemos reconocer que la nueva idea de la metafísica hegeliana incluye la anterior historia del pensamiento en sí misma, y que las verdades supra-históricas del saber filosófico puramente racional no se derivan de una oposición abstracta sino de la experiencia del cambio histórico.³⁸

Articulating reasons: an introduction to inferentialism. Cambridge: Harvard University Press, 2000; Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

³⁷ Houlgate, S., “Hegel’s logic” en *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, ed. por Beiser, Frederick C., Col. Cambridge Companions, Nueva York: Cambridge University Press, 2008, p. 124.

³⁸ Bubner, R., *The innovations of idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 65.

La razón no es sólo algo que cada uno de nosotros llega a pensar, sino que también tiene una dimensión histórica, esto es una realización en el mundo exterior. El pensamiento es también el cúmulo de conocimientos legados por la historia. La razón, propiamente dicha, no debe considerarse como una cavilación puramente interior, sino que también incluye su realización histórica, pues es a partir de estos conceptos heredados que cada uno de nosotros es capaz de llegar a pensar. Esta herencia conceptual tiene varias presentaciones. Los conceptos son transmitidos no sólo como filosofía sino también a través de la cultura por medio de la política y sus estados, el arte y la religión. Todo esto es lo que comprende su filosofía del espíritu.³⁹

La nueva interpretación lógica de la filosofía de Hegel, por un lado, pretende ser la lectura más fiel a las intenciones originales del pensador pero, por otro, constituye al mismo tiempo una aportación para nuestro propio tiempo. En efecto esta consideración del pensamiento, en tanto lógica-dialéctica, implica la superación de distinciones que ya no corresponden a nuestro tiempo. La filosofía puede prescindir de la distinción entre metafísica y epistemología o, mejor dicho, considerarla como una distinción formal en tanto la forma superior de pensamiento reúne ambas regiones. Encontramos en la escuela pragmatista una afinidad con esta posición que podemos observar en su última iteración en la escuela de Pittsburgh donde autores como McDowell⁴⁰ o Brandom⁴¹ encontraran en Hegel un aliado. Hegel resulta una aportación relevante para la discusión filosófica contemporánea y que no había sido vislumbrado sino hasta hace muy poco tiempo. Ya fueran las altas exigencias del método hegeliano o la abigarrada redacción del autor, los verdaderos alcances de su pensamiento permanecieron escondidos incluso entre hegelianos. Las nuevas lecturas de Hegel nos brindan una perspectiva inusitada

³⁹ Hegel, G. F. W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997. [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*, Zeno.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830 oder *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext I-III, Werke*, B. 8-10, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.], §§ 387-577.

⁴⁰ McDowell, John, *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

⁴¹ Robert B, *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

sobre la filosofía que si bien no implica suprimir las materias de epistemología o metafísica de la currícula sí nos invita a pensar de una nueva manera el conocimiento y la realidad. ☒

Bibliografía

- Beiser, Friedrich. "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics" en Beiser, F. *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Brandom, Robert. *Articulating Reasons, an Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. *Making It Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- _____. *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Hegel, G. F. W. *Ciencia de la lógica*, traducción de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1956. [*Wissenschaft der Logik I-II*, Werke, B. 5-6, Frankfurt; Suhrkamp, 1986 (1817).]
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997. [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext*, Zeno.org. Der Text folgt der 3. vermehrten Auflage: Heidelberg (Oßwald) 1830 oder Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse im Volltext I-III, Werke, B. 8-10, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]
- _____. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 1966.
- _____. *Phenomenology of Spirit*, traducción de Miller, A. V., Oxford: Oxford University Press, 1977. [*Phänomenologie des Geistes*, Werke, B. 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.]
- _____. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada-UAM 2010.
- _____. *Lecciones de historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 1955. [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*, Werke, B. 18-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.]

- Horstmann, Rolf Peter. "Hegel's Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology", *Inquiry* 49-1, 2006, pp. 103-118.
- Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006.
- Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*, Barcelona: Herder, 1996. [*Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.]
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2013. [*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, ed. Raymond Queneau, Paris: Gallimard, 1947.]
- Kreines, James. "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate", *Philosophy Compass* 1-5, pp. 466-480, 2006.
- _____. "Hegel: Metaphysics without Pre-Critical Monism", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 57, 2008, pp. 48-70.
- Maker, William. *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*, SUNY Series in Philosophy, Nueva York: State University of New York Press, 1994.
- McDowell, John. *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pinkard, Terry (ed.). *Hegel Reconsidered*, Dordrecht: Kluwer 1994.
- _____. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- _____. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 7-8 en Redding, P. 2007.
- Redding, Paul. *Analytic Philosophy and the Return of the Hegelian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Rorty, Richard. "Essays on Heidegger and Others", *Philosophical Papers vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Seeberger, Wilhelm. "Vorurteile gegen Hegel" en *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1961.
- Stern, Robert. *Hegelian Metaphysics*, Nueva York: Oxford University Press, 2009.

Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Stewart, Jon (ed.). *The Hegel myths and legends*, Evanston: Northwestern University Press, 1996, una selección electrónica puede encontrarse en: Stewart, Jon (ed.). *The Hegel myths and legends*, Marxist Internet Archive, <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/stewart.htm>