



## LA CONTROVERSI A ENTRE LECTURAS TRADICIONALISTAS Y NO TRADICIONALISTAS DE HEGEL

The Controversy between Traditionalist and Non-traditionalist Readings of Hegel

*Mauricio Jullian de Tezanos-Pinto*<sup>1</sup>

Universidad Alberto Hurtado

mauriciojntp@gmail.com

### Resumen

A la luz de los debates interpretativos recientes que han caracterizado la “nueva recepción de Hegel”, se observa una dificultad por encontrar puntos comunes en relación a los aspectos centrales de su sistema especulativo. Uno de estos aspectos es el sentido “metafísico” de su filosofía. El presente trabajo tiene dos objetivos: (i) Recorrer el estado actual de la discusión interpretativa acerca del sentido en que se ha entendido el carácter metafísico del sistema especulativo hegeliano. Con especial atención a la cuestión por la relación entre lógica y metafísica. En dicho recorrido se distinguen las lecturas tradicionalistas, que se dividen en clásicas y revisadas, de aquellas que no son tradicionalistas. (ii) En una segunda parte, se evalúan algunas de las ideas fundamentales de este debate, y se concluye con la propuesta que esboza los lineamientos para una visión más comprensiva del sentido metafísico en el sistema especulativo hegeliano.

*Palabras clave:* Metafísica, Sistema Especulativo, Lógica, Hegel, Concepto.

### Abstract

It is difficult to find common ground regarding the central aspects of Hegel’s speculative system, in the light of the recent interpretative debates that have characterized his "new reception". One of these aspects is the "metaphysical" sense of his philosophy. The present paper has two objectives: (i) To survey the current state of interpretative discussion about the sense in which the metaphysical character of the Hegelian speculative system has been understood. With special attention to the question of the relationship between logic and metaphysics. In the course of this analysis, a distinction made between traditionalist readings, divided into classical and revised readings, and non-traditionalist readings. (ii) In a second part, we evaluate

---

<sup>1</sup> Abogado, Profesor de Teología Política de la Universidad Alberto Hurtado. Agradezco los comentarios y correcciones de Javier Fuentes y Raimundo Cox, los cuales mejoraron sustantivamente el contenido de este trabajo. Cualquier error conceptual o de otro tipo en las ideas aquí expresadas son míos.



some of the fundamental ideas of this debate, concluding with a proposal that outlines the guidelines for a more comprehensive view of Hegelian metaphysics in his speculative system.

*Keywords:* Metaphysics, Speculative System, Logic, Hegel, Concept.

*Fecha de Recepción:* 15/03/2021 — *Fecha de Aceptación:* 25/05/2021

## **Introducción**

El debate contemporáneo acerca de la interpretación de Hegel está marcado por una “revitalización” en el interés por su obra, el cual puede constatarse ya desde la segunda mitad del s. XIX. Esta literatura se encuentra influenciada por los importantes trabajos de Klaus Hartmann (1976) y Charles Taylor (2005), los cuales se sumaron a las innovadoras contribuciones de Ludwig Siep (2014) y Rolf-Peter Horstmann (1984). En lo que podría llamarse una “segunda ola” de esta recuperación de Hegel, surgieron nuevas interpretaciones que disputaron las ideas fundamentales de las lecturas tradicionales acerca del sentido de su sistema filosófico. De ellos, sus exponentes son Robert Pippin (1989), Allen W. Wood (1990) y Terry Pinkard (1994).

Junto con otros comentaristas, estos autores desarrollaron novedosas interpretaciones que destacaron por su énfasis en los contenidos epistemológicos, normativos y/o filosófico-políticos del sistema hegeliano. El resultado de este proceso ha sido la proliferación de lecturas con énfasis diversos, muchas veces discordantes, acerca de las ideas más fundamentales de la filosofía de Hegel. En lo que interesa, se advertirá el modo en cómo estas lecturas resignificaron o reinterpretaron el sentido bajo el cual se entiende el contenido “metafísico” de su sistema. Luego, se observa que, lejos de la monolítica imagen de Hegel como un metafísico conteste con la idea de que su filosofía corresponde a una tesis onto-teológica, hay en efecto muchas aproximaciones que toman distancia de dicha interpretación, sin esquivar la cuestión por la metafísica en su filosofía.

Las investigaciones se valen de estrategias distintas para mostrar lo que a su juicio Hegel entendería por el término “metafísica”. Entre ellas se pueden ver lecturas que acuden a aspectos



relativos de la relación de Hegel con Kant y Spinoza. También se observan lecturas que desprenden aspectos fundamentales del sistema a partir de las inquietudes que motivaron los escritos tempranos del joven Hegel. Como se verá, todos estos recursos han sido utilizados por la literatura, con el objetivo de dar con una respuesta a la pregunta por el sentido de la metafísica en la filosofía especulativa hegeliana.

A lo largo de este trabajo, se buscará responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el modo adecuado de comprender la tesis bajo la cual se sostiene que el sistema especulativo hegeliano contiene una *metafísica*? Nótese que la pregunta no es por la *existencia* de una metafísica en Hegel, tampoco es el objetivo de este trabajo hacer un recorrido por los diversos modos en los que Hegel entendió dicho término en sus obras. Lo que se busca es determinar las condiciones bajo las cuales puede entenderse al sistema especulativo como metafísica, sin que ello implique sostener que Hegel quiso reconfigurar una forma de metafísica tradicional o dogmática. Se entenderá por metafísica cualquier idea acerca de la realidad en sí misma (ya sea su naturaleza, estructura, o características) que implique transgredir el límite epistémico desarrollado por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Es decir, cualquier idea cuyo contenido predique cierto saber acerca de “lo incondicionado”.

Las coordenadas del debate interpretativo se ordenan a partir de la distinción entre lecturas más tradicionales denominadas “metafísicas”, y otras asociadas a las lecturas más recientes, denominadas “no metafísicas” (Kreines 2006 466), sin embargo, esta distinción no resulta adecuada para identificar la constelación de posiciones que se han desarrollado en los últimos años. Por ejemplo, si se considera la identificación de posiciones ofrecida por Frederick C. Beiser (1995)<sup>2</sup>, podría verse que ella parte de la pregunta por la *existencia* de una metafísica en el sistema hegeliano y, a partir de ello, distingue entre quienes reconocen un valor en esa metafísica y quienes la descartan por obsoleta. En efecto, nada obsta que un intérprete pueda “reconocer” el contenido metafísico de la filosofía de Hegel, e igualmente descartarlo por considerarlo anticuado y obsoleto.

---

<sup>2</sup> Beiser distingue entre; (i) quienes defienden la racionalidad interna de la metafísica hegeliana, pese a que no siempre manifiesten adherencia a los compromisos filosóficos que ella exige (*v.gr.* Richard Kroner, Charles Taylor y J.N Findlay); (ii) quienes la descartan, “rescatando del sistema hegeliano sólo aquellos remanentes que coincidan con sus intereses contemporáneos” (por ejemplo, Rorty); y (iii) quienes “simplemente niega[n] que en su filosofía haya una metafísica en su sentido tradicional y aprehensible”, como es el caso de Klaus Hartmann (Beiser 1995 1).



Si se observa el criterio bajo el cual se identifican las posturas que desarrollan una tesis acerca del sentido de lo metafísico en Hegel, se advertirá en aquellas comúnmente denominadas “metafísicas” que corresponden, en realidad, a tipos de lecturas que no sólo reconocen, sino que también defienden y valoran el sentido metafísico predicado por el sistema especulativo hegeliano.

Se concluye de la inadecuación de estas determinaciones que la distinción entre lecturas *metafísicas* y *no metafísicas* no permite comprender en su diversidad el panorama real de interpretaciones contemporáneas sobre el sentido metafísico de la filosofía de Hegel. Por este motivo, la tesis de este trabajo suscribe a la idea de que el debate actual se ordenaría de mejor manera entre posiciones ordenadas como *tradicionalistas* y *no tradicionalistas* (Kreines 2006). Bajo esta nueva distinción, las posiciones *tradicionalistas* corresponderían a aquellas que agrupan a los defensores del valor de la metafísica en la filosofía de Hegel, es decir, aquellas que apoyan o valoran su racionalidad interna, identificando de distintos modos los planteamientos donde Hegel estaría realizando una defensa a la metafísica tradicional (y correlativamente, marcando su distancia de la tesis “crítica” de la filosofía trascendental kantiana). Las posiciones *no tradicionalistas* corresponderían a aquellas lecturas que rescatan aspectos relevantes de la filosofía hegeliana para las discusiones contemporáneas, sin mantener la pretensión de llevar adelante una lectura sistemática o conteste con los insostenibles compromisos metafísicos asumidos por Hegel.

Ahora bien, cabe indicar que, independientemente de la postura que se adopte, todas aproximaciones descansan en un método, y como todo método, este (pre) determina el contenido de aquello que se consigue por medio de él. A este respecto, Beiser (2005) identifica dos aproximaciones metodológicas típicas en nuestra época: (i) Aquella que trata a Hegel como “un participante en las conversaciones actuales” a partir del cual se buscará identificar en sus ideas el modo en que “resultan relevantes para nuestros intereses contemporáneos” (3); y (ii) Aquella que lo trata como una “figura histórica, como colaborador en discusiones pasadas” (*Ibid.*). En este último caso, Hegel es estudiado “a partir del desarrollo histórico de su doctrina, en un intento por reconstruirlo en su integridad histórica e individualidad” (4). De este modo, Beiser identifica a muchas de las lecturas analíticas de Hegel como pertenecientes al primer grupo, y otras lecturas más bien tradicionales y hermenéuticas, como pertenecientes al segundo grupo.



Ambas aproximaciones tienen ventajas y riesgos. El riesgo de la primera posición es caer en el anacronismo. Ella importa a los debates contemporáneos un Hegel que resulta pertinente y relevante, pero pagando el costo de traer a un pensador que, en definitiva, no es Hegel. La segunda aproximación, en cambio, arriesga caer en la irrelevancia. Trae a un filósofo cuyo desempeño no resulta atractivo si se lo observa a la luz de nuestros debates e intereses contemporáneos. La controversia entre una aproximación “contemporánea” y otra “hermenéutica” o “histórica” de Hegel parece irreconciliable: “mientras más hagamos que Hegel sea relevante para nuestros intereses, menos se parecerá a su figura histórica; y mientras más reconstruyamos a Hegel en su individualidad histórica, menos será relevante a nuestros intereses contemporáneos” (Beiser 2005 4).

Así las cosas, Beiser (2005) destaca que lo más importante hoy es poder individualizar a Hegel, precisando su relación con los que fueron sus contemporáneos (5). Una tarea que hoy no goza de mucha popularidad, toda vez que la aproximación más popular es aquella que privilegia el rendimiento de sus ideas para los debates actuales. En nuestra época, la academia especializada reconstruye la filosofía de Hegel “virtualmente como cualquier cosa menos una metafísica: una teoría de las categorías, una epistemología social, como idealismo neokantiano, como historia de la cultura o una proto hermenéutica” (6).

Este autor plantea que esta tensión distrae un elemento que permite justificar el esfuerzo hermenéutico. Una lectura del Hegel histórico permitiría comprenderlo de mejor manera, individuándolo, conforme al contenido de su propia obra. Se observa que subyace a las objeciones de Beiser una suposición que predetermina la esencia del sistema hegeliano, una idea “matriz” de la filosofía de Hegel, o bien un principio o *ethos* fundamental. Esta esencia ya habría sido advertida por la filosofía, de modo que hay que defenderla de cualquier planteamiento que la esquive o transgreda en su afán por desempeñar las ideas del filósofo en los debates contemporáneos.

En estricta oposición a la tesis de Beiser, Moyer (2017) reivindica una lectura no histórica de Hegel, estableciendo como exigencia una adecuada lectura de sus pasajes, y no una hermenéutica de su obra: “si hacemos esta lectura con cuidado, entonces no tenemos que disculparnos por discutir el pensamiento de Hegel en relación con los debates filosóficos contemporáneos” (24).



Considerando lo antes dicho, este rescata la tesis de Moyar, el objetivo con este trabajo es introducir algunos de los planteamientos principales sobre el sentido de la metafísica de Hegel, a partir del modo en que el debate se ha planteado desde un punto de vista filosófico contemporáneo. Para ello, se pondrá el foco en la discusión sobre el sentido de la relación entre lógica y metafísica, a fin de comprender correctamente de qué manera pueden precisarse expresiones como “[1]a lógica objetiva pasa a ocupar con esto, en general, el puesto de la metafísica de antaño” (Hegel 2011 211), o “la lógica coincide con la metafísica” (Hegel 2017b 165).

En la primera sección de este trabajo, se introducirán algunas ideas generales de las lecturas *tradicionalistas*, dividiéndolas en lecturas tradicionalistas *clásicas* y lecturas tradicionalistas *revisadas*. Luego, se abordarán algunas versiones de aquel grupo de lecturas denominadas como *no tradicionalistas*. En la segunda sección, se destacarán los elementos centrales del debate contemporáneo y se desarrollarán las ideas de la comprensión que este trabajo espera defender, una lectura que contenga los elementos centrales que cabría considerar en una lectura adecuada del sentido metafísico en el sistema especulativo de Hegel. Este itinerario, tal como está planteado, permitirá: (i) introducir las ideas fundamentales que se han ofrecido en este debate; (ii) identificar qué elementos resultan relevantes para precisar el modo adecuado de entender el sentido de aquello que pretendemos clarificar en estas páginas: el sentido de la relación entre metafísica y lógica como fundamento del sistema especulativo.

## **1. La controversia por la metafísica en el sistema hegeliano**

En la primera sección (I), se presentarán algunas de las posiciones previamente denominadas como *tradicionalistas*, advirtiendo los matices existentes entre sus expresiones *clásicas* y *revisadas*. Lo que caracteriza a este conjunto de lecturas es, como se dijo precedentemente, el valor que se le asigna al carácter metafísico de la filosofía hegeliana. Esta valoración mantiene una comprensión precrítica o tradicional del concepto de metafísica. El valor otorgado a la metafísica en el sentido tradicional del término es precisamente aquello que es impugnado por las lecturas *no tradicionalistas*. Por tanto, habría que agregar que las lecturas *tradicionalistas* desprenden de este carácter metafísico de la obra hegeliana una tesis bajo la cual se confirma un ánimo por



reconfigurar o recuperar la metafísica precrítica o dogmática, de la refutación epistémica que desarrollara Kant en *Crítica de la Razón Pura*.

En una segunda sección (II), se tratarán algunas de las posiciones denominadas *no tradicionalistas*, destacando a dos de sus exponentes más importantes, Hartmann y Pippin. Hartmann desarrolla una interpretación *kantianizada* donde afirma que Hegel no estaría planteando una metafísica sino una teoría *categorial*. Esta lectura fue tremendamente influyente para la teoría contemporánea, razón por la cual se han denominado a estas lecturas como “no metafísicas”. Hoy, sin embargo, la idea de que no habría metafísica en Hegel es una idea que se encuentra superada. Luego se destacará el modo en que, Pippin reconstruye un sentido a partir del cual se puede entender que la lógica *es* una metafísica, sin que ello implique caer en una tesis que asuma un compromiso con la metafísica dogmática.

## **I. Posiciones Tradicionalistas**

La posición tradicionalista, que acá se ha vinculado con las posiciones llamadas *metafísicas*, corresponde a aquellas lecturas que reconocen un compromiso o vínculo de Hegel con la metafísica precrítica. De este modo, las lecturas *tradicionalistas* entienden conceptos como el “absoluto” o “espíritu” de un modo en que ellas predicen cierto conocimiento de lo incondicionado.

Para estas lecturas, el concepto de Sustancia de Spinoza sería un antecedente relevante para entender el sentido de lo que Hegel quiso decir con “Espíritu Absoluto”. Los exponentes *tradicionalistas* son más proclives a interpretar a Hegel como un filósofo más cercano a Spinoza que a Kant. De este modo, recurren a Spinoza y a los textos e ideas que marcan el paso de Hegel por Jena, en estrecha colaboración con su amigo y colega Schelling, como las claves interpretativas que determinan el sentido que quiso darle a la metafísica en su sistema especulativo. Sin perjuicio del mérito que quepa a una lectura *spinozista* de Hegel, cuestión que trasciende los límites de este trabajo, cabe reconocer que ella encuentra antecedentes favorables en varias referencias textuales (Hegel 2017a 14; 2011 599; 2015 128-129; 2017b 261 § 88)

En lo fundamental, la tesis *tradicionalista* sostiene que el sistema especulativo pretende articular una versión modificada de metafísica precrítica, a partir de la cual Hegel busca



“recuperar” aquella metafísica que a comienzos del s. XIX venía en decadencia por ser considerada como una mera pseudociencia. Dicha recuperación vendría con la exposición racional de un sistema que reflejaría el movimiento de aquella entidad que Hegel denominó “Espíritu” o “Idea” absoluta.

En su variante más clásica, la tesis tradicionalista deduce del sistema especulativo una pretensión de “recuperar”, en una versión revisada, la metafísica precrítica. Interpretan la exposición del sistema especulativo como el planteamiento del movimiento racional de un “espíritu absoluto”, una especie de “mente” o “consciencia supraindividual”, mentada como Dios o Espíritu. Tal sería, por ejemplo, la posición de Charles Taylor (2005), quien habla incluso de un “Espíritu cósmico” (pese a que Hegel jamás utilizó dicha expresión). En este sentido habría que interpretar el sentido de expresiones de Hegel en las que sostiene que la sustancia es también sujeto o aquellas en las que afirma que Dios constituiría tanto el objeto de la religión como de la filosofía.

Existen formas revisadas de esta tesis tradicional, respecto de las cuales resulta difícil establecer un mínimo común denominador. En general, estas lecturas mantienen el carácter “metafísico” de la filosofía hegeliana, descartando que ella se trate de la exposición de Dios o de un Espíritu cósmico. Se puede observar que algunas de ellas defienden una tesis a partir de la cual el sistema especulativo contendría la exposición de una ontología monista<sup>3</sup>. Asimismo, pueden observarse lecturas que afirman el carácter metafísico del sistema especulativo (en el sentido de que ella supondría un saber acerca de lo incondicionado), descartando la idea de que ella consistiría en una forma de monismo racionalista (Kreines 2008). Otras lecturas sostienen que el sistema especulativo predicaría la forma o la estructura fundamental de la realidad (Beiser 2005).

### **I. i. Posiciones tradicionalistas clásicas**

Para la variante *tradicionalista clásica*, la diferencia fundamental entre Spinoza y Hegel viene dada por el paso que da el segundo respecto a la naturaleza impersonal y mecánica de la Sustancia<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Para una versión de esta tesis véase la contribución de Rolf-Peter Horstmann en (Quante y Moyar 2017). Puede encontrarse una versión traducida al español de esta contribución en (Lemm y Ormeño 2010).

<sup>4</sup> Cuando el texto se refiera al término spinozista de “sustancia”, este vendrá con mayúscula.





*spinozista*. Para Hegel, según esta lectura, el absoluto no es una sustancia impersonal sino un *espíritu*, entendido como una consciencia superior cuya voluntad se aprehende, teóricamente, en el despliegue racional del sistema. Antecedentes “favorables” de esta posición serían la filosofía de la religión y la filosofía de la historia de Hegel, puesto que en ambas obras se encuentran antecedentes textuales de que la idea de Absoluto traería aparejada la idea de una subjetividad o consciencia superior:

La lógica de 1801 culmina en un capítulo sobre ‘El espíritu absoluto’ (...) El espíritu es el factor desconocido de la teoría del conocimiento de Kant; es la ‘cosa-en-sí’, que no es nada en absoluto sino el sustrato viviente de toda existencia (Kroner 70).

La lógica y la metafísica despliegan el espíritu absoluto sólo en la forma de su idealidad y en sus categorías, todavía no en su concreta realidad histórica (*Id.* 71).

En su filosofía de la historia, por ejemplo, Hegel afirmaría que ella consistiría en la realización progresiva de una voluntad divina: “el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido” (Hegel 2010 25). En su filosofía de la religión, así como en sus obras tempranas, Hegel advierte que el objeto de la filosofía no es distinto al de la religión; ambas tienen a Dios como su objeto, de forma tal que la filosofía también puede entenderse como un culto divino: “religión y filosofía coinciden en lo mismo. De hecho la filosofía misma es un culto divino, como la religión” (Hegel 2018 30).

Junto con Kroner, Charles Taylor también desarrolla una lectura *tradicionalista clásica*. En su lectura de la filosofía de Hegel, asocia la idea de “Absoluto” con lo que denominará “espíritu cósmico”, una suerte de entidad o consciencia supraindividual que obra por medio de todos los sujetos (“espíritus finitos”) como el fundamento bajo la cual la reconciliación de los opuestos se hace posible. La lógica no sería más que el momento de la “mediación” entre el pensamiento y el fundamento, el modo a través del cual el pensamiento retorna a este fundamento originario y explicita las relaciones necesarias entre los opuestos y el fundamento que los une (Taylor 258).



## I. ii. Posiciones tradicionalistas *revisadas*

Respecto de estas posiciones resulta difícil identificar un fundamento o principio común. Sin embargo, se puede indicar que, en general, ellas sostienen la idea de que el sistema especulativo predicaría cierto orden fundamental, o estructura básica de la realidad:

El concepto hegeliano de idealismo objetivo, y su concepto aristotélico de idea, muestra que él no la limita al reino de la subjetividad, como si esta fuera el contenido o intención de una mente. En reiteradas ocasiones en sus lecturas de historia mundial, se esfuerza en subrayar que la razón que gobierna el mundo no debe ser entendida como la autoconsciencia de un sujeto o espíritu [...] El propósito que gobierna el mundo es únicamente su estructura o forma inherente, y no implica necesariamente la intención de algún agente (Beiser 2005 68; traducción propia).

Un exponente de esta variante modificada de tradicionalismo es Rolf-Peter Horstmann, quien defiende una lectura monista de Hegel, a partir de la cual se sostiene que la *Fenomenología del espíritu* consiste en la justificación de una tesis monista. Ella sería deducida de la exposición progresiva de distintos momentos que reflejarían la estructura de una totalidad racional, un todo orgánico autodesarrollado (Lemm y Ormeño 114)<sup>5</sup>. Otro exponente de esta variante es Frederick C. Beiser (2005). La lectura de Beiser vincula a Hegel estrechamente con las ideas que defenderá en la etapa de su colaboración Schelling, lo que marcaría la llamada “etapa de Jena” de Hegel. Este proyecto formado colaborativamente, al menos en sus inicios, consistiría en la consolidación de un idealismo conteste con la filosofía de Spinoza. Según Beiser, Hegel plantea un concepto “orgánico” de Absoluto, cuya figura no sería otra que el “universo” (*i.e* toda la realidad). El universo en cuanto tal es el lugar ‘absoluto’ desde donde no puede determinarse ninguna oposición respecto de él, porque es aquel lugar en el que yacen todas las distinciones posibles. El universo, entendido como una totalidad concreta que contiene toda la realidad, no puede oponérsele nada. El autor sostiene que:

---

<sup>5</sup> En esta obra se incorporan contribuciones y traducciones de artículos y trabajos presentados en otros idiomas. Para una mayor claridad, me remito a la traducción de la contribución de Horstmann, que en este ejemplar se encuentra traducida al español, sin perjuicio de que el artículo original se puede encontrar en (Quante y Moyar 2008), obra también referenciada en este artículo.



Hegel hizo a la metafísica el fundamento de su filosofía [...] él vio a la lógica como una disciplina fundamentalmente metafísica, cuya tarea era determinar la naturaleza del ser en sí mismo, y no meramente leyes formales de inferencia (EPW §24) (Beiser 2005 53).

A su juicio, el §24 de la *Enciclopedia* resulta un antecedente favorable a la tesis bajo la cual se comprendería a Hegel destacando a la metafísica como el fundamento tanto de su filosofía como de la lógica. Sin embargo, este modo de comprender el sentido del párrafo resulta inadecuado a la luz de su planteamiento: (i) generaliza una afirmación que Hegel realiza respecto de una forma concreta; (ii) ignora el sentido condicional del párrafo, e ignora la remisión expresa que realiza respecto de una idea ya presentada; (iii) no distingue entre modos de entender el término “metafísica”, distinción que sí es hecha por Hegel.

De la sola interpretación de la tesis contenida en el §24, no se logra ver cómo se desprende que Hegel estaría afirmando que la metafísica (precrítica) es el fundamento de su filosofía especulativa. Sobre todo, si se entiende por metafísica el conocimiento que se predica respecto del ser en sí mismo, o bajo cualquier otro sentido que implique un saber de aquello que Kant denominó “lo incondicionado”, tal como lo hace Beiser. La asociación entre lógica y metafísica en el §24 de la *Enciclopedia* está subordinada a una condición y a una referencia [*Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen<sup>6</sup> objektive*] la expresión es condicional toda vez que sólo bajo cierto modo de comprender la relación entre metafísica y lógica se puede decir que los pensamientos pueden tomarse como “objetivos”. Luego, para dar cuenta de esta condición específica, el texto hace una remisión a una determinación ya expuesta en el §23. Esto implica que para Hegel hay modos *distintos* de comprender el término “metafísica”, y que sólo bajo uno de aquellos modos esta puede entenderse como coincidente con la lógica.

En un planteamiento distinto a las tesis de Beiser y de Horstmann, James Kreines (2008) reconoce que el sistema de Hegel estaría fundado en pretensiones metafísicas, pero que en lo fundamental, este no correspondería a una forma de pensamiento monista racionalista. Para este autor, el carácter metafísico de Hegel vendría dado por su pretensión de llegar a captar cierto saber

---

<sup>6</sup> En esta expresión queda de manifiesto el carácter condicional del modo que va a presentar, y la remisión a una determinación ya expuesta. Valls Plana lo traduce como “De acuerdo con esta determinación [...]” (Hegel 2017b 165).



acerca de lo incondicionado. Una tesis que, presentada de dicho modo, este trabajo comparte. En este caso, Kreines afirma que Hegel rechazaría cualquier forma de metafísica racionalista, incluyendo el racionalismo monista, por su carácter dogmático.

Una de las razones que ofrece para afirmar esta idea dice relación con el carácter “insustancial” que tendría la materia en su nivel más fundamental. Para desarrollar su punto, Kreines lleva adelante una lectura de la *Naturphilosophie* hegeliana; el tipo de “sustancialidad”, dice Kreines, que requeriría una tesis orgánica o vitalista de la realidad, supondría reconocer un elemento que simplemente no aparece en la exposición del sistema especulativo. Así, a partir de algunos planteamientos que el autor desarrollara en una serie de trabajos (Kreines 2008, 2015) concluye que la obra de Hegel no puede ser entendida como una especie de monismo. En ella no se ve “una sola base que proporcione una razón completa para todo lo real, ni siquiera en el conjunto de todo” (Kreines 2008 50).

## II. Posiciones *no tradicionalistas*

Como se ha dicho precedentemente, la denominación de las lecturas como “*no metafísicas*” deben su nombre al efecto que produjo la controvertida tesis de Klaus Hartmann, presentada en el libro editado por Alasdair MacIntyre (1976): *Hegel: A collection of critical Essays*. La contribución de Hartmann, titulada *Hegel: A Non-Metaphysical View*, influyó considerablemente en muchos de los autores que se han identificado dentro de las lecturas contemporáneas.

Para Hartmann, la filosofía de Hegel no tiene por objeto la recuperación y la reconfiguración de la metafísica. El sistema especulativo, principalmente su lógica, busca profundizar y desarrollar el alcance de las *categorías* kantianas, como formas puras del pensar, de forma tal que sus conceptos especulativos corresponden más bien a los elementos de una “teoría categorial” y no a una metafísica racionalista o romántica.

Esta idea fue la primera en ganarse la etiqueta de *no metafísica*, pese a ello, ha de advertirse una especie de “relectura”, a partir del cual se ha planteado que incluso la controvertida tesis de Hartmann nunca planteó realmente una tesis “*no metafísica*”, basándose en que incluso en esta obra, Hartmann habría identificado la filosofía de Hegel como una clase de “ontología del



pensamiento” (Quante y Moyar 24). Pese a lo anterior, resulta evidente que a partir de la tesis de Hartmann no es posible desprender una tesis *tradicionalista*. El sistema hegeliano, planteado como una teoría categorial, es tomado como el desarrollo de una lógica que tiene por objeto dar al pensamiento el establecimiento de:

[S]u propia genealogía, o la justificación de su coincidencia con la realidad, tiene que considerar sus determinaciones antecedentes como posturas del ser captado o del ser captado en diversos grados de coincidencia con el pensamiento (Hartmann 108; traducción propia).

En este esquema, la lógica de Hegel no admitiría una interpretación metafísica. Para Hartmann, la racionalidad del sistema hegeliano “no es omnisciente: no venimos a ‘conocer’ las cosas que no conocemos una vez que leemos a través del orden categorial hegeliano; simplemente aprendemos sobre la explicación racional de las categorías” (Hartmann 109). La reconstrucción de Hartmann no es metafísica porque ella prescinde de cualquier compromiso sobre lo incondicionado. En sus palabras:

Frente a la lectura metafísica, la filosofía de Hegel se nos presenta como teoría categorial, es decir, como filosofía no metafísica, o como filosofía desprovista de pretensiones de existencia e inocente de un reduccionismo que opta por ciertas existencias en detrimento de otras (Hartmann 110).

Otro de los autores *no tradicionalistas* más reconocidos es Robert Pippin, quien en sus tres obras (*Hegel's Idealism*; *Hegel's practical philosophy* y *Hegel's Realm of Shadows*) lleva a cabo una connotada labor (re)interpretativa de los textos de Hegel. El modo en que Pippin reconstruye la relación que habría entre lógica y metafísica en la filosofía de Hegel, se desprende de su interpretación del §24 de la *Enciclopedia*:

De acuerdo con esta determinación, los pensamientos se pueden llamar *objetivos*, | bajo cuya denominación hay que incluir también las formas contempladas primeramente por la lógica usual y que se suelen considerar meras formas del pensar *consciente*. Por consiguiente, la lógica coincide con la metafísica, la ciencia de las cosas plasmadas en *pensamientos*, los cuales fueron tenidos por válidos para expresar las *determinaciones esenciales* de las cosas (Hegel 2017b 165).



Este pasaje plantea una cuestión que al autor le parece crucial para entender la lógica hegeliana; sólo bajo cierta *determinación*, los “*pensamientos* se pueden llamar objetivos”. Esto confirma que la interrogante que ocupaba a Hegel decía relación con la posibilidad de tener *conceptos* por objetivamente válidos, es decir, pensamientos cuyo contenido es reconocido como “verdadero” para las cosas en sí, superando el carácter meramente subjetivo que se les otorga cuando él es derivado de la experiencia. En otras palabras, Hegel busca responder a la pregunta por cómo tener por válido el componente *extraconceptual* de un concepto, aquello del concepto que no corresponde al pensamiento (Pippin 2018 40). Sin embargo, la pregunta acerca de cómo es posible tener por válido el contenido de un concepto de manera objetiva (*i.e* de manera no condicionada por la subjetividad), no es una pregunta metafísica u ontológica, sino más bien, una pregunta acerca de la posibilidad de conceptos objetivamente *determinados*.

La tesis de Pippin implica reconocer que Hegel no renunció a la forma del juicio como modo de conocer filosófico. Para Hegel (tanto como para Kant), el pensar es una actividad discursiva, de forma que el *saber* (entendido como el contenido del pensamiento) no puede sino tener un contenido “predicativo”, en el sentido de que este se formula en virtud de los juicios que hacemos. Pippin sostiene que la lógica en Hegel sigue siendo “aperceptiva”. La lógica del juicio, aquella bajo la cual determinamos el contenido de los conceptos, sigue siendo la estructura fundamental de todo el aparato conceptual y filosófico de Hegel. En el sistema especulativo, todavía poder advertir que los conceptos son “reglas para la unificación de juicios”, y la unificación de juicios “es siempre aperceptiva” (Pippin 2018 45).

La filosofía, entendida como la *ciencia del pensamiento puro*, puede ser considerada bajo un modo en el que es posible reconocer a los pensamientos “como objetivos” [*Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen objektive*] (Hegel 2017b 164). El pensar filosófico, es un pensar acerca de cómo pueden pensarse los objetos conforme a lo que *son* y, en este sentido, la lógica de Hegel no puede entenderse como una lógica general o trascendental, sino más bien como una lógica de la *cognición* (Pippin 2018 40). Sin embargo, la única manera de conocer los distintos modos de pensar es *pensando*, motivo por el cual Pippin estima que la lógica desplegada por Hegel sigue siendo fundamentalmente aperceptiva; “juzgar y estar conscientes de juzgar no son dos actos



distintos o separados, no son dos actos sino uno. Yo soy consciente de que estoy juzgando *al juzgar*, de forma que la estructura de los conceptos *es* la estructura del Yo de la apercepción” (45).

Así las cosas, el concepto del *Concepto*, el “entendimiento aperceptivo de las implicancias de esta estructura aperceptiva”, es lo que Hegel estaría mentando con su idea de “el Absoluto” (Pippin 2018 45). Es decir, “lo Absoluto” correspondería a todas las formas bajo las cuales un objeto puede pensarse, esto no quiere decir que Pippin vea en la *Ciencia de la Lógica* una especie de compendio universal de expresiones posibles respecto de algo, más bien, ella sería un intento por articular, en su unidad, las formas bajo las cuales un objeto se nos hace inteligible, pensable. La distancia que toma Hegel respecto al Idealismo Subjetivo de Kant, parte con la tesis kantiana a partir de la cual se determina que “la ‘forma de las cosas’ es relativizada a las formas de la intuición, espacio y tiempo, por lo que son ‘solamente subjetivas’” (Pippin 2018 48).

El modo a partir del cual Pippin entiende la relación entre *metafísica* y *lógica* viene dado por una tesis que posee dos elementos: (i) una doble tesis de identidad, a partir de la cual “el ser es en-sí puro concepto”, y “el puro concepto es ser”: (ii) una tesis de identidad que paradójicamente mantiene la distinción de sus elementos. Pippin, siguiendo a McDowell, indica que esta distinción corresponde a la distinción entre “el pensamiento y lo pensado”. Es decir, la distinción en la que está pensando Hegel corresponde a la distinción que ha de hacerse entre pensar como una actividad discursiva, y el mundo, que no lo es. La unidad de esta diferencia (que, como se vio no es cancelada en dicha unidad) corresponde al hecho de que el mundo “está hecho con el tipo de cosas que uno puede pensar” (Pippin 2018 45, 46).

Este planteamiento supone una relación de identidad entre metafísica y lógica. El autor ejemplifica este esquema con la curiosa y esclarecedora idea del lobo:

Un lobo no es simplemente, en sí, un lobo, en algún grado y otro; si uno posee inclinaciones más platónicas, [el lobo] es una mejor o peor ejemplificación del concepto [de lobo] “para sí”; o en una cepa más aristotélica, el ser orgánico está “en camino a” su realización madura, o en camino a una versión más débil de la misma con el tiempo. El punto principal es este: el objeto no es “tal como es”; él está “para” (acá, en un sentido “en aras de”) su concepto y, por ende, para sí mismo. Un lobo particular “meramente existente” a partir del cual podemos hacer una serie de afirmaciones empíricas no nos dirá lo que un lobo “actualmente” es. Este último envolvería su verdadero ser en y para sí, la realización de la *lobozidad*. Hegel nos dirá después que el tema



de la Lógica es la “actualidad” [*Wirklichkeit*], y no la existencia [...] Decir que un objeto es “por su forma”, es decir, simplemente que hay una dinámica inteligible en su desarrollo, en su volverse lo que él es. Esta dinámica inteligible es su concepto, y no es algo que “existe” por separado o por sobre algún atributo físico o como causa eficiente. Es justamente la forma inteligible en el que el desarrollo se desarrolla; no hay nada “arriba o abajo” del desarrollo (Pippin 2017 253; traducción propia).

El “ejemplo del lobo” permite visualizar el modo en que Pippin entiende la dinámica de esta “lógica de la cognición”. El concepto, lejos de corresponder a una entidad metafísica (en el sentido tradicional del término, como un saber acerca de lo incondicionado), corresponde a cómo se hacen inteligible a las cosas. Por el concepto es que podemos *pensar* y *juzgar* una cosa, más allá de sus determinaciones empíricas.

## **2. Una lectura comprensiva acerca del sentido metafísico del sistema especulativo hegeliano**

Hasta acá, este trabajo ha consistido en introducir y desarrollar de forma general distintas formas de comprender el carácter *metafísico* de la filosofía de Hegel, particularmente atendiendo lo que los intérpretes han entendido de este carácter en virtud de la relación entre lógica y metafísica. En lo que sigue, se buscará determinar los elementos que resultan imprescindibles para una lectura adecuada sobre el sentido bajo el cual se puede entender que la filosofía de Hegel puede ser, en efecto, entendida como metafísica.

El primer paso dice relación con el sentido que ha de atribuirse a la idea de Hegel contenida en el §24 de la *Enciclopedia*. Resulta curioso constatar que tanto Beiser como Pippin, los que, como se ha visto, comprenden de modo distinto la tesis “metafísica” que se encuentra en el sistema especulativo, recurren a este mismo párrafo para fundamentar su posición. Como se ha advertido previamente, no puede entenderse el sentido de este párrafo sin tener presentes las prevenciones que correctamente hiciera Pippin, relativas al modo *específico* a partir del cual puede entenderse esta identidad entre lógica y metafísica.

La conclusión del §24 hace referencia a una idea anterior. Hegel parte este recorrido con el primer momento ( $\alpha$ ), indicado en el §20. Inicia con la idea de “pensar” en su concepción más





“usual y subjetiva”; como una actividad o facultad “espiritual” junto con la “sensibilidad, intuición, imaginación, etc.” (Hegel 2017b 157). Luego, señala que el producto del pensamiento corresponde a “lo universal o abstracto en general”, pero que en cuanto actividad, el pensamiento es “activo y precisamente lo que se activa, siendo lo hecho o producido también lo universal” (*Ibid.*). En el segundo momento ( $\beta$ ), Hegel indica que el pensar, en esta disposición activa en relación a los objetos “contiene el valor *de aquello de lo que se trata, lo esencial, lo interior y verdadero*” (*Id.*). Esta disposición activa del pensar, que capta a las cosas en lo que ellas son en su esencia, permite afirmar que “por la reflexión algo se cambia en el modo como el contenido está primeramente en la sensación, intuición, etc.” (*Id.*), este es el tercer momento ( $\gamma$ ). Luego, “[s]iendo así que con la reflexión aparece la verdadera naturaleza [de la cosa], y siendo así igualmente que este pensar es mi propia actividad, resulta que aquella naturaleza [verdadera] es tanto *producto* de mi espíritu [...] o sea, de mi *libertad*” (*Ibid.*).

A la luz de esta determinación, desarrollada por Hegel en estos momentos, es que podemos entender como *objetivos* los pensamientos. Nótese que la afirmación de Hegel no hace referencia en ningún momento a ideas de la metafísica precrítica, más bien, lo que intenta destacar corresponde al poder transformador del pensamiento, al modo en que el capta lo verdadero, porque lo verdadero *es* aquello que captamos cuando pensamos un objeto. Esta forma de entender el sentido del §24 no sólo es coherente, a nuestro juicio, con lo que Hegel destaca previamente. También es coherente con una expresión similar contenida en la *Doctrina del Concepto*, donde Hegel señala que “el concepto es la verdad de la sustancia; y como el modo determinado de la relación propio de la sustancia es la necesidad, la libertad se muestra como la verdad de la necesidad y como el modo de relación del concepto” (Hegel 2015 126). Asimismo, el desarrollo que se plantea desde el §20 y que culmina con las conclusiones de los §24 y §25, tiene coherencia con la conceptualización que Hegel desarrolla respecto de la metafísica en el §26 como el “*Primer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad*”. En este pasaje, Hegel caracteriza a la metafísica como un:

[...] proceder ingenuo que, sin [tener] aún consciencia de la oposición del pensar dentro de sí y frente a sí, incluye la creencia en que, mediante la reflexión, conoce la verdad, o sea, que ha sido llevado ante la



consciencia lo que los objetos son verdaderamente. Con esta fe, el pensamiento se dirige directamente a los objetos, reproduce desde sí mismo el contenido de las sensaciones e intuiciones (Hegel 2017b 169).

En un sentido similar, Hegel (2011) plantea que:

la metafísica tenía [...] un concepto más alto del pensar que el que se ha hecho corriente y usual en la época moderna [...] Esa metafísica mantenía que el pensar y las determinaciones del pensar no eran algo extraño a los objetos sino más bien la esencia de éstos, o sea que las cosas y el hecho de pensarlas [...] concordaban en y para sí, que el pensar en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza de verdad de las cosas eran uno y el mismo contenido (195).

Estos pasajes demuestran el valor que Hegel reconocía en la metafísica y en su filosofía especulativa dice relación con esta cualidad compartida: la determinación de lo esencial como un elemento del pensamiento. Hegel tanto como Kant, rechazó la posibilidad de una metafísica dogmática o precrítica. Su sistema no es la reivindicación de un proyecto metafísico “libre” de las ataduras de la epistemología kantiana, sino más bien, el planteamiento de la filosofía como una ciencia del pensar puro, es decir, del pensamiento “en y para sí”, como una actividad que *por sí misma* puede ser conocimiento. La lógica, puede entenderse como metafísica porque ella ha llegado a ser, ya desde Kant, la disciplina cuyo objeto es el pensar mismo; la disciplina que se ocupa de las formas válidas del pensamiento, de los modos de comprensión y conceptualización de lo inteligible. “La lógica no puede presuponer [...] ninguna de [las] formas de la reflexión o reglas y leyes del pensar, pues ellas constituyen una parte de su contenido, y tienen primero que ser fundamentadas en el interior” (Hegel 2011 193).

Ahora bien, sin perjuicio del mérito que tengan los planteamientos de Pippin, los que se consideran en este trabajo como verdaderos avances en una comprensión de Hegel desprovista de lecturas onto-teológicas, también ha de indicarse algunas diferencias y reparos, por los cuales se toma distancia de su planteamiento en general.

Pippin afirma que la tesis de Hegel se mantendría en la figura o estructura lógica del juicio. En el entendimiento de que el filosofar (pensar) es un acto predicativo, discursivo, Pippin afirma que Hegel (junto con Kant) no entienden la forma de determinar conceptos de un modo distinto al del juicio. Esta estructura, para Pippin, vendría demostrada en el carácter aperceptivo de la filosofía



hegeliana, esta cualidad implicaría, como vimos, la noción de que la conceptualización implica la determinación de reglas a partir de las cuales se unifica cierto contenido. Sin embargo, de ello se puede extraer una exégesis más comprehensiva de esta noción:

[S]i la idea kantiana de unidad sintética de la apercepción es reinterpretada no sólo como la habilidad de participar en el juego de dar y exigir razones, sino más como un juicio que es concebido como un asunto de autodeterminación, esto es, como libertad en el sentido de autonomía (Gabriel 36; traducción propia).

Esta idea es relevante por cuanto ella profundiza la radicalidad del pensamiento de Hegel. Este punto es advertido por Markus Gabriel (2011), en su crítica a la reconstrucción hecha por Pippin. En efecto, lo que destaca Gabriel es que Hegel (2017c) realiza una crítica radical a la lógica de la reflexión:

Lo que Hegel realmente dice es que la forma lógica de los juicios, esto es, el entendimiento en un sentido kantiano nos deja con una imagen truncada del dominio total de la inteligibilidad: todo lo que ofrece es la totalidad como un catálogo de oposiciones binarias, como la mente y el mundo, ‘como el espíritu y el mundo, o el alma y el cuerpo, o el yo y la naturaleza, etc.’ (Gabriel 42; traducción propia).

Gabriel apunta a que en la forma del juicio ya se encuentra presente la identidad absoluta, sólo que esta está en una forma no tematizada. Si uno observa los pasajes que Hegel le dedica a la figura del juicio en la *Doctrina del Concepto*, podrá notar que, de hecho, la determinación fundamental del juicio radica en la “diferencia universal” a partir de la cual la totalidad está en la forma de dos extremos subsistentes de suyo: el sujeto y el predicado (Hegel 2015 175). En definitiva, la reconstrucción de Pippin y McDowell, a partir de la cual entienden que la “tesis de la identidad” entre metafísica y lógica mantiene sin cancelar la diferencia entre el pensamiento y lo pensado, termina quedándose en este mismo plano inacabado del juicio, que Hegel critica en *Creer y Saber*, pero también, habría que agregar, en su *Doctrina del Concepto*. En efecto, para Hegel, es el silogismo y no el juicio, la forma definitiva de la razón. En este sentido:

[C]uando alguien juzga, hace afirmaciones sobre la verdad [*claims to truth*], esto es, quien afirma que Berlín es más grande que Pittsburgh aparentemente no afirma nada acerca de la actividad del pensamiento, sino más



bien hace un mero juicio sobre Berlín y Pittsburgh. La objetividad de los juicios *prima facie* no contiene ninguna referencia a la objetividad constitutiva de la subjetividad. Con los silogismos y las inferencias, por otro lado, se nos presenta un caso muy diferente, puesto que las relaciones explícitas del pensamiento quedan al descubierto: con el silogismo, las relaciones del pensamiento se vuelven manifiestas en la mediación de su verdad lógica (Gabriel 43; traducción propia).

La crítica de Gabriel es pertinente porque reconstruye el concepto de la idea de “absoluto” que, a bajo la tesis de este trabajo, resulta más comprensiva de su postura que aquella a la que llega Pippin en el marco de esta lógica de la reflexión. Ha de notarse que tanto Pippin como Gabriel reconocen el lugar constitutivo que ocupa la *unidad sintética de la apercepción* en el idealismo absoluto de Hegel. La crítica de Gabriel no consiste en un “retorno” a una lectura de la filosofía especulativa de Hegel como continuadora de la filosofía de Spinoza, sino más bien, una que es continuadora de Kant; “en la actividad de la ‘unidad sintética originaria’ [*original synthetic unity*], Hegel ve en Kant una contribución especulativa a la superación de la forma de la diferencia, que es la inexorable característica del juicio” (Gabriel 44). Finalmente, Gabriel concluye:

la identidad absoluta es, en definitiva, a juicio de Hegel, nada más que la dimensión universal, en donde las diferencias como tales pueden producirse. En otras palabras, es la base de todas las diferencias y relaciones, incluyendo aquella entre la sensibilidad y el entendimiento, sujeto y predicado, mente y mundo, suma y sigue. Ella realiza una función unificadora, siendo aquella bajo la cual sujeto y predicado son los dos diferenciados y mantenidos juntos: la identidad absoluta es, en los términos de Hegel, el dominio en el que tiene lugar la posibilidad misma de las diferencias de valor de verdad [*truth-value differences*] (44; traducción propia).

## Conclusión

Si las lecturas sobre Hegel se ordenan en torno a la distinción entre lecturas “metafísicas” y “no metafísicas” no se podrá avanzar sustantivamente en una respuesta a la interrogante sobre el horizonte que traza el sistema hegeliano. Ella tampoco ofrece puntos que puedan servir de una base compartida que permita sembrar las condiciones de posibilidad de un acuerdo sobre la materia. A partir de las diferencias vistas entre Gabriel y Pippin, es posible concluir que la



relevancia de Kant parece ser hoy un antecedente asentado. Lo que interesa ya no se sigue de la pregunta por la preponderancia de Spinoza o Kant, metafísica dogmática o teoría categorial, sino más bien, por los distintos modos en los que el razonamiento desplegado por Hegel supone una “superación” (o no) de la estructura de la reflexión. Es una buena señal que el debate empiece a girar sobre los modos y las estructuras bajo las cuales se articulan estas ideas metafísicas. Atendiendo a un estudio pormenorizado de los textos, junto con un debate acerca del sentido que Hegel quiso atribuirle a su filosofía especulativa, como una que guardaba la pretensión de superar la estructura de la reflexión.

Retomando el itinerario inicial, es posible concluir que Hegel desarrolla una metafísica en el sentido de que ella supone cierto conocimiento acerca de lo incondicionado. Pero este conocimiento, como se ha visto en el caso de las ideas de Kreines y de Gabriel, no tienen por qué suponer una tesis monista o precrítica. Así, la discusión verdaderamente metódica no gira en torno a las aproximaciones hermenéuticas o analíticas que describe Beiser. Más bien, corresponden a aquellas discusiones que plantean los límites y el alcance de los pensamientos reflexivo y especulativo, la relación entre ambos y el modo a partir del cual se estima que Hegel superó o trascendió la forma de la reflexión por la del pensamiento especulativo. Otra ventaja de esta relación es que ella es una que descansa inmanentemente en la actividad filosófica como tal. Es decir, no es una que dependa de un contexto histórico o de un momento determinado, ya que ella aborda a la estructura misma del saber: el lenguaje, y el modo en que este lenguaje es, en algunos modos peculiares, filosofía. Esa fue la perspectiva, al menos parcial, de Hegel. Esta cualidad universal y atemporal del pensamiento, o en palabras de Hegel, esencial. Que no se corroe con el tiempo, sino que se profundiza y evoluciona.

Hegel fue consciente de la imposibilidad de un razonamiento especulativo en el sentido de la metafísica precrítica. Para él, una tesis especulativa exige renunciar al plano externo e indeterminado de las “cosas en sí” y asumir la “absoluta negatividad” del absoluto como el fundamento donde se concibe la unidad de todas las diferencias. Esto, sin embargo, no supone reconocer en el mundo una totalidad racional, sino más bien el reconocimiento “absoluto” de nuestra facultad aperceptiva. En otras palabras, la determinación de los objetos puede mentarse como “objetiva”, si logramos entender la estructura tripartita de la racionalidad, en virtud de la



cual podemos reconocer no sólo “sujetos” y “predicados”, sino también al pensamiento mismo como el momento de unidad, de mediación entre el objeto y lo que pensamos de él. De este modo se entiende el desarrollo del argumento hasta el §24 de la *Enciclopedia*.

El debate sobre el sentido de la metafísica en Hegel sigue siendo fundamental en el estudio del filósofo. De no tener claridad acerca de estas posiciones, el lector o estudiante de Hegel puede verse enfrentado a lecturas que, si bien corresponden a un mismo asunto del sistema especulativo, pueden resultar inconmensurables para poder realizar cualquier comparación. Cada comentarista tiende a suscribir a alguna lectura o posición acerca de la metafísica de Hegel. Tener claridad acerca de lo que entenderemos por metafísica y su rol en el sistema especulativo es sólo el primer paso para profundizar en una lectura más comprensiva del sistema.

Este trabajo tuvo dos objetivos precisos. Rendir un panorama general de dichas posiciones, y a partir de ellas, desarrollar una conclusión que destacara los lineamientos generales para una nueva etapa en este debate, una etapa que supere las dicotomías tradicionales y asuma las nuevas lecturas como pertenecientes al desarrollo histórico e intelectual de un filósofo cuyas ideas muestran un rendimiento y un alcance que aún no somos capaces de comprender por completo.



## ***Bibliografía***

- Beiser, Frederick C. *Hegel*. London: Routledge, 2005.
- Beiser, Frederick C. “Hegel, A Non-Metaphysician? A Polemic Review of H T Engelhardt and Terry Pinkard, Hegel Reconsidered”. *Hegel Bulletin*, 16/02 (1995): 1–13.
- Gabriel, Markus. *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*. New York: Continuum, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. Vol. 1: La lógica objetiva*, trad. Félix Duque. Madrid: Abada, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. Vol. 2: La lógica subjetiva*, trad. Félix Duque. Madrid: Abada, 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Crear y saber o la filosofía-de-la-reflexión de la subjetividad en la plenitud de sus formas como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*, trad. Jorge Aurelio Díaz Ardila. Bogotá: Siglos del Hombre Editores, 2017c.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Abada Editores, 2017b.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Gustavo Leyva. Ciudad de México: Fondo Cultura Económica, 2017a.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos. Buenos Aires: Losada, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía de la religión últimas lecciones*, trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Trotta, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 2005.



- Hartmann, Klaus. "Hegel: A Non-Metaphysical View". *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1976.
- Horstmann, Rolf-Peter. *Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Athenäum: Hain, 1984.
- Horstmann, Rolf-Peter. "La Fenomenología del espíritu de Hegel como argumento de una ontología monista", *Hegel, pensador de la actualidad*, ed. Vanessa Lemm y Juan Ormeño. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- Johnston, Adrian. *Žižek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Illinois: Northwestern University Press, 2008.
- Kreines, James. "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate". *Philosophy Compass*, 1/5 (2006) : 466–480.
- Kreines, James. "Metaphysics without Pre-Critical Monism: Hegel on Lower-Level Natural Kinds and the Structure of Reality". *Hegel Bulletin*, 29/1–2 (2008): 48–70.
- Kreines, James. *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Kroner, Richard. *El desarrollo filosófico de Hegel*, trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Leviatán, 1981.
- Pinkard, Terry. "What Is the Non-Metaphysical Reading of Hegel? A Reply to Frederick Beiser". *Hegel Bulletin*, 17/2 (1996): 13–20.
- Pinkard, Terry P. *Hegel's Phenomenology: the sociality of reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Pippin, Robert B. *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pippin, Robert B. "Hegel on Logic as Metaphysics". *The Oxford Handbook of Hegel*. ed. Dean Moyar. Oxford: Oxford University Press, 2017.





- Pippin, Robert B. *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*. London: University of Chicago Press, 2018.
- Quante, Michael & Dean Moyar. *Hegel's: Phenomenology of Spirit a Critical Guide*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2014.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Wood, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Žižek, Slavoj. *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*, trad. Thomas Scott-Railton. Cambridge: Polity Press, 2014.