

## TRABAJOS RECIENTES SOBRE HEGEL \*

*Frederick G. Weiss y Howard P. Kainz*

### I. PANORAMA CRÍTICO DE LA ERUDICIÓN SOBRE HEGEL EN LENGUA INGLESA, 1962-1969 <sup>1</sup>

*Por Frederick G. Weiss*

DESDE LA PUBLICACIÓN DE LA OBRA de J. N. Findlay *Hegel: A Re-examination* \*\* en 1958 (edición de bolsillo, 1962), ha habido una considerable efusión de erudición sobre Hegel en inglés. Sin duda hay toda una serie de factores responsables de este resurgimiento del interés, pero los esfuerzos del Profesor Findlay aquí y en una serie de otros frentes, antes y especialmente después de la aparición de su reexamen, deben ser colocados con seguridad cerca de la cima de cualquier lista de tales factores. Vale la pena advertir, por ejemplo, que durante casi la década precedente a su exposición, sólo aparecieron en inglés dos libros sobre Hegel, <sup>2</sup> mientras

\* Este artículo fue publicado originalmente en inglés en la revista *American Philosophical Quarterly*, vol. 8, núm. 3 (Julio, 1971), p. 203-222. La presente versión castellana, puesta al día para *Teorema* por los autores, se publica con el amable permiso del editor de *APQ*, N. Rescher. (*N. de la R.*)

<sup>1</sup> Algunas de las observaciones hechas aquí incorporan las de un trabajo leído en junio de 1970 en el Marquette Hegel Symposium en Milwaukee. Este trabajo está pensado para publicarse como parte de las actas de tal simposium.

\*\* Tr. castellana, *Reexamen de Hegel*, por J. C. García Borrón (Ed. Grijalbo, Barcelona. 1969). (*Nota del traductor*)

<sup>2</sup> *The Philosophy of Hegel* de Friedrich, antología de los escritos de Hegel, y *Reason in History* de Hartman, traducción de la Introducción de Hegel a los *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ambos publicados en 1953. He aquí algunos de los diferentes intentos de Findlay: "Some Merits of Hegelianism" leído ante la Aristotelian Society en 1955; "The Contemporary Relevance

que los diez años siguientes han presenciado la publicación de unos treinta volúmenes, incluyendo varias nuevas traducciones, cuatro reinterpretaciones exhaustivas y una serie de monografías y estudios sobre la influencia de Hegel. Puesto que desde entonces se convirtió en moda entre los escritores sobre Hegel empezar desarticulando las leyendas negativas hegelianas, Findlay fue el primero en hacerlo de un modo efectivo, y creo que pocos de nosotros somos plenamente conscientes de cuán útil ha sido su obra al traer a escena una vez más el estudio objetivo del pensamiento de Hegel en los países de habla inglesa.

El argumento de que el renacimiento en curso de Hegel en América es una transferencia de la obra de los marxistas y existencialistas europeos no es corroborado de ninguna manera significativa por las obras que aquí se consideran, puesto que éstas están en gran manera libres de los intereses sociales y políticos y de las luchas de izquierdas y derechas. La tendencia, por el contrario, ha sido separar a Hegel de los "hegelianos" y evaluar su importancia y relevancia sobre la base de sus textos, y no la de algunos intérpretes tendenciosos que desde hace mucho tiempo se han apartado del original. Además, el vigor de los actos organizados por los especialistas que rodearon la celebración del segundo centenario del nacimiento de Hegel en 1970 es menos una causa que un efecto del resurgimiento que hemos visto y que no

of Hegel" dado en Londres en el Coloquio sobre Filosofía Inglesa Contemporánea en 1959 y reimpresso en su *Language, Mind and Value* y en *Hegel* de Alasdair MacIntyre; "Hegel's Use of Teleology", publicado por primera vez en *The Monist*, 1964, y reimpresso en la obra de Steinkraus *New Studies in Hegel's Philosophy* y en la de Findlay *Ascent to the Absolute*. El mismo Findlay ha intervenido en la publicación de la nueva traducción de A. V. Miller de *Hegel's Science of Logic* (1969) y también ha trabajado con este mismo autor para ofrecer la primera traducción inglesa de la *Philosophy of Nature* (1970) de Hegel, junto con ediciones nuevas y corregidas (con *Zusätze*) de las traducciones existentes de Wallace de la Primera y Tercera parte de la *Encyclopaedia*. También ha contribuido Findlay con trabajos y comentarios en los tres principales *simposia* sobre Hegel que han tenido lugar en este país desde 1968. Ha sido Consejero de la *Internationale Hegel-Vereinigung* y es miembro del Consejo Editorial de *The Owl of Minerva*, publicación trimestral de la Hegel Society of America.

muestra ningún signo de recesión. El nacimiento de Fichte, en comparación, pasó casi inadvertido en 1962.

A pesar de la purificación del aire por parte de Findlay, ha sido para algunos difícil romper con el hábito de atacar el espectro hegeliano. Una serie de escritores sobre Hegel han creído necesario empezar (o terminar) excusándose por tener algo que ver con lo que Popper llamó una vez "la farsa hegeliana". La obra de Kaminsky *Hegel on Art*,<sup>3</sup> por ejemplo, se abre reiterando con aprobación las acusaciones de que los puntos de vista de Hegel "ilustran los riesgos de una especulación incontrolada", que entrañan "conclusiones notoriamente totalitarias" y que están expresados con "obscuridad lingüística y conceptual". Sólo queda "determinar si podrían salvarse algunos fragmentos de la filosofía hegeliana".<sup>4</sup> De lo que Kaminsky parece dramáticamente desconocedor es de que precisamente tal "salvamento" de ciertas porciones del sistema hegeliano y un ostentoso desprecio de su integridad son los que han llevado a muchas incongruencias intelectuales y políticas desde entonces atribuidas a Hegel. De algún modo, la *Aesthetik* es presumiblemente un candidato, y entremezclada con una relación semielaborada de la metafísica de Hegel y una crítica humeana de ella, encontramos una exposición muy inocua y (estéticamente) erudita de la *Estética* de Hegel. Pero Kaminsky afirma que mientras "las observaciones de Hegel acerca del arte pueden apreciarse sin entrañar ningún compromiso respecto a su ontología", aún así es "necesario entender la metafísica de Hegel para lograr una clara comprensión de su teoría estética".<sup>5</sup> Esto parece sugerir que la estética de Hegel se aprecia mejor cuando no se entiende y formula la pretensión adicional *incluso más sorprendente* de que "mientras que la metafísica de Hegel puede criticarse profundamente, su estética no puede ser imaginada a la ligera".<sup>6</sup> Como la mayoría de aquellos que repiten como loros las viejas acusaciones schopen-

<sup>3</sup> Jack Kaminsky, *Hegel on Art: An Interpretation of Hegel's Aesthetics* (New York, 1962), p. 207.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. vii.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. viii, 3 respectivamente.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 178.

hauerianas de oscurantismo y charlatanería y logran encontrar muchas cosas que son lúcidas y verdaderas en Hegel, Kaminsky nos hace preguntarnos cómo puede ser tan clara e incisiva la visión del arte de Hegel, cuando su punto de vista "metafísico" es tan confuso y erróneo.<sup>7</sup>

La integración de la *Aesthetik* de Hegel con el resto de su sistema está magistralmente presentada en la edición Anne y Henry Paolucci de *Hegel on Tragedy*,<sup>8</sup> donde encontramos selecciones de la *Filosofía del Derecho*, *Filosofía de la Religión*, *Historia de la Filosofía*, *Fenomenología* y *Filosofía de la Historia*, así como de la *Estética*, de Hegel entrelazadas en un panorama profundo que habría sido imposible si no hubiera sido producida por una mente en la que forma y contenido, teoría y práctica, resultado y proceso eran una y la misma cosa. Como los compiladores advierten en su introducción:

El estudio de Hegel de la tragedia es penetrante y original precisamente porque llega a él —como Aristóteles llegó— no con un interés meramente literario, sino con una profunda atención filosófica a los problemas de la personalidad y a las implicaciones éticas, políticas y religiosas de las acciones presentadas por los grandes trágicos.<sup>9</sup>

Respecto de la dificultad del lenguaje hegeliano:

...una generación literaria, como la nuestra lo ha sido, apasionada por encontrar el significado de los acertijos verbales de la poesía moderna y por explorar las perplejidades de la frustración existencialista no estaría seriamente preocupada por esto. Después de todo, sólo se trata de la dificultad de la inteligibilidad permanente y universal. A menudo un trabajo que una generación,

<sup>7</sup> Ver el Prefacio de Friedrich a *The Philosophy of Hegel*: "Quien conozca mi otro trabajo puede muy bien sorprenderse al encontrarme tratando con Hegel. Pues la filosofía de Hegel me ha parecido siempre fundamentalmente equivocada. Quizá este mismo prejuicio es responsable de que emprenda esta reevaluación", p. ix.

<sup>8</sup> *Hegel on Tragedy*, editado con una Introducción, por Anne y Henry Paolucci (Garden City, N. Y., 1962), 404 pp.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. xxix.

o grupo de especialistas, encuentra sobremanera fácil se muestra para cualquier otro, insuperablemente oscuro o sin valer la pena leerlo.<sup>10</sup>

El pensamiento político de Hegel ha estado sujeto a más interpretaciones erróneas y abusos que ninguna otra faceta de su sistema. G. R. G. Mure señala que él espera que tal "crítica desvergonzadamente mal informada" haya alcanzado "su confusión final" en el capítulo sobre Hegel de la obra de Popper *Open Society and Its Enemies*.<sup>11</sup> A este respecto, la obra *Hegel's Political Writings* nos ofrece por primera vez una traducción completa de los ensayos políticos menores de Hegel por T. M. Knox, y una exposición y análisis largos y solidarios de ellos y de Hegel *qua* panfletista y reportero político realizados por Z. A. Pelczynski.<sup>12</sup> Las traducciones y notas son lo que era de esperar de Knox, excelentes, aunque al señalar que "ninguno de estos ensayos ha sido traducido antes a ninguna lengua" se hacía aparentemente desconocedor de que la obra de Friedrich *The Philosophy of Hegel* incluía traducciones parciales (hechas por Friedrich) de tres de los ensayos.<sup>13</sup>

El comentario de Pelczynski y las traducciones revelan el interés de Hegel, a lo largo de toda su vida, por la política, su profunda preocupación por, y conocimiento de, los acontecimientos políticos contemporáneos y, quizá lo que es más importante, demuestran el desarrollo y dirección del pensamiento de Hegel durante períodos de otro modo oscuros para nosotros, y hecho esto de un modo que sus trabajos mayores no pueden hacer. "La virtud quizá más grande de los escritos políticos de Hegel, observa Pelczynski, consiste en su lenguaje no técnico y en su argumentación de sentido común." Añade en otra parte que "cuando lo quiso, Hegel fue capaz de escribir una prosa fresca, vigorosa y legible... aunque, paradójicamente es precisamente aquí donde cae en las

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. xiii.

<sup>11</sup> G. R. G. Mure, *The Philosophy of Hegel* (London, 1965), p. viii.

<sup>12</sup> *Hegel's Political Writings*, traducido por T. M. Knox, con un Ensayo Introductorio de Z. A. Pelczynski (Oxford, 1964), 335 pp.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 141. Friedrich, pp. 523 ss.

profundidades de un misticismo raro entre los escritores políticos y en un puñado de claras sentencias anticipa su futura filosofía especulativa de la historia".<sup>14</sup> En esas páginas no se refutan los mitos de la conservación reaccionaria y del estatismo de Hegel, sino más bien se enmascaran sigilosamente en el silencio. En su conclusión sobre "Hegel the Political Philosopher", Pelczynski señala que "se pueden discutir los méritos de la teoría de Hegel, señalar sus puntos débiles o contradicciones, cuestionar supuestos, etc., pero tal tratamiento no se diferenciaría del que normalmente se da a los otros pensadores".<sup>15</sup> Este volumen, junto con la traducción de Knox de la *Filosofía del Derecho* (una edición comparable de la *Filosofía de la Historia* sería deseable), ofrece un cuadro claro, exhaustivo y autorizado de Hegel *qua* teórico político que es improbable que sea reemplazado.

Entre 1965 y 1968 aparecieron cuatro amplios comentarios sobre la filosofía de Hegel, junto con el primer estudio largo de la *Fenomenología* en lengua inglesa. Con respecto a la obra de Kaufmann *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary*,<sup>16</sup> \* con perspicacia podemos ver que en una recensión del *Hegel* de Findlay en 1961 él ya lo compara con su volumen aún no publicado y allí presenta a Findlay como un Walter Kaufmann balbuceante.<sup>17</sup> Kaufmann parece que considera que su propio libro sobre Hegel incorpora el equilibrio ideal entre la consideración del desarrollo de Hegel y su pensamiento maduro, y entre la aceptación y la crítica. Pero la aceptación no llega muy hondo en el profesor Kaufmann. Dice que lo que se necesita no es alguien que censure a Hegel descubriéndole sus faltas en detalle, aunque él a menudo lo haga precisamente en su libro y en sus recensiones de los que aparentemente considera como sus competidores en la exposición de Hegel. En su recensión de la obra *Hegel's*

<sup>14</sup> *Hegel's Political Writings*, pp. 24, 69.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>16</sup> Walter Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* (Garden City, N. Y., 1965), 498 pp.

\* Tr. castellana, *Hegel*, por V. Sánchez de Zavala (Alianza Editorial, Madrid, 1968). (Nota del traductor)

<sup>17</sup> La recensión está en *Mind*, vol. 70, 1961, pp. 264-269.

*Phenomenology* del último Profesor Loewenberg, por ejemplo, al final sugiere suciamente que lo mejor del libro es la impresionante fotografía del autor en chaqueta y la calidad del papel en el que está impreso.<sup>18</sup> Kaufmann ha criticado a Loewenberg y a Findlay porque ignoran los trabajos previos sobre Hegel y de este modo no cae él mismo en este error. Nos dice que Rosenzweig se limitó sólo a los escritos políticos de Hegel, en tanto que Haering expiró tras alcanzar sólo el primer libro de Hegel y que Glockner añadió poco a éste. De los *Prolegomena* de Wallace dice que “cuanto menos se diga mejor”. *Introduction to Hegel* de Mure “si no tan intolerable como lo parece... es al menos forzada” y “queda demasiado poco espacio para Hegel mismo”. El acercamiento de Kuno Fischer lleva al absurdo. La obra de Stace es “mal llamada” *The Philosophy of Hegel*, se basa en las traducciones “inadecuadas” de Wallace e “ignora todas las fuentes primarias y secundarias no inglesas”. El *Hegel* de Findlay ignora esas fuentes y el desarrollo de Hegel, etc.<sup>19</sup>

A menudo critica Kaufmann lo que llama exposiciones “parte-por-parte” de los escritos de Hegel, típicas, piensa, de la mayoría de los tratamientos. En su libro repite lo dicho en las recensiones, que el libro ideal sobre Hegel debería incluir “una discusión detallada de muy pocas y simples secciones”, más que “una recopilación en miniatura de casi todo”. “El lector de la *Fenomenología* o de la *Lógica*” dice, “no necesita tanto que se le diga lo que sucede sección por sección, cuanto quiere saber cómo han de tomarse esos libros: lo que Hegel pretendía hacer —y lo que de hecho hizo.”<sup>20</sup> Si esto es verdad en cualquier parte de Hegel, no lo es en modo alguno en cuanto al progreso enigmático de la dialéctica en la *Fenomenología* y en la *Ciencia de la Lógica*, donde el principal problema para el lector es precisamente, si bien de un modo inicial, poder seguir el movimiento del pensamiento de Hegel, saber lo que sucede. La clase de “reinterpretación

<sup>18</sup> *Philosophical Review*, vol. 76, 1967, pp. 389-392.

<sup>19</sup> La mayoría de estos comentarios se encuentran en el Prefacio a la obra de Kaufmann, *Hegel*; otros semejantes a estos aparecen en el texto.

<sup>20</sup> *Ibid.*, Prefacio, p. 13.

exhaustiva de Hegel —no de una faceta de su pensamiento, sino de todo el fenómeno hegeliano” (que Kaufmann dice que nos da) en modo alguno se da de hecho en ese libro. Kaufmann sustituye en general una exposición parte-por-parte de la *filosofía* de Hegel por una exposición día-a-día, estación-por-estación, año-por-año, letra-por-letra, edición-por-edición de la vida de Hegel y la base histórica de sus escritos. En su discusión de la *Fenomenología*, por ejemplo, en realidad nunca es capaz de alejarse del contexto histórico inmediato de la obra ni de tratar extensamente las consecuencias filosóficas sustantivas que incluye. Incluso hay una seria sugerencia respecto a que el desarrollo de la *Fenomenología* de la mano de Hegel en 1806 estuvo relacionado de un modo significativo con el desarrollo del hijo bastardo de Hegel, Ludwig, en el seno de su patrona en Jena.<sup>21</sup>

Kaufmann habla de sobrepasar a Hegel, pero no obstante rara vez lo alcanza. Lo mejor de Hegel, se nos dice, es el famoso Prefacio a la *Fenomenología* y parece que sea la única parte de Hegel que Kaufmann ha sabido tratar directamente, e incluso aquí, el comentario sobre su propia traducción no es filosófico sino filológico e histórico, un conglomerado de *Zusätze* marcadamente superficiales en comparación con las adiciones a los propios escritos y lecciones de Hegel que Kaufmann menosprecia. “Royce”, dice en alguna parte, “no tiene tiempo para la corrección filosófica”, pero Kaufmann tiene mucho. En los pocos lugares de su libro en que pasa de la biografía intelectual a la crítica filosófica, da entrada a Nietzsche cuyos aforismos, sugiere, arrojan más luz sobre “el secreto de Hegel”, que el trabajo masivo de Stirling del mismo nombre. Hegel no es el favorito de Kaufmann. Sin embargo presumo que lo es Nietzsche, y que un estudio comparativo de los dos podría haber sido un trabajo más fructífero para Kaufmann mismo y para sus lectores.

No obstante, el Profesor Kaufmann ha escrito un buen libro a pesar de él mismo. Hook, Crites y Findlay han señalado ya en largas recensiones que la obra contiene una abundante información valiosa, buena parte de ella difícil de con-

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 113



seguir de otro modo, especialmente para el estudiante americano medio. En palabras de un recensionador: "Chismoso y locuaz, un poco desorganizado, enamorado de sí mismo [el propio lema del libro de Kaufmann es: *wer ihn kennt, soll ihn hier erkennen*; quien haya conocido a Hegel, le reconocerá aquí], olvidadizo y redundante, lleno de prejuicios y no exactamente franco, el libro tiene el encanto de todos estos pequeños defectos".<sup>22</sup> Pero si tomamos lo que dice Kaufmann al pie de la letra, que este libro constituye una reinterpretación completa de "todo Hegel", debemos juzgar que ha fracasado o que ha equivocado seriamente la significación de "Hegel". Si más bien lo consideramos como un suplemento a las obras ya existentes sobre Hegel y a la comprensión de Hegel, que, debido a la naturaleza de la filosofía misma, probablemente nunca se completará, entonces se presenta como una contribución significativa a esta comprensión.

En 1965 también fue publicada la obra de G. R. G. Mure *The Philosophy of Hegel*, que debe considerarse como el mejor volumen pequeño que ha aparecido en lengua inglesa sobre Hegel desde el de Edward Caird.<sup>23</sup> El Profesor Findlay se ha referido a Mure como "un profundo estudioso de Hegel". Que esto es así queda claro por el hecho de que, en casi las tres décadas que median entre la publicación de la traducción original inglesa y el *Reexamen* de Findlay, la erudición más sustancial y significativa sobre Hegel en inglés fue dirigida por Mure y su colega en Escocia, Sir Malcolm Knox, y en un momento en que la "popularidad" de Hegel estaba en su punto más bajo, y en una parte del mundo donde el nombre mismo a menudo invitaba a la risa y/o al escarnio. Nos hacemos una idea del sombrío carácter de este período en el libro de Mure *Retreat from Truth*, de algún modo desalentado pero brillantemente crítico y profundamente axiológico, en donde dice en el Prefacio:

<sup>22</sup> Walter Cerf, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 28, pp. 601-603. El lema de Kaufmann se encuentra en la p. 293 de su *Hegel*.

<sup>23</sup> El libro de Caird se publicó originalmente en 1883, y recientemente Archon Books ha hecho una reimpresión.

Este libro surgió, lenta e intermitentemente, de un estado de ánimo de profunda depresión. En el período de entreguerras había presenciado sin entusiasmo la vuelta de la filosofía inglesa hacia su originaria tradición empirista. Después de la última guerra pareció reducirse a sí misma de la ingenuidad al absurdo con tal rapidez y convicción que empecé a pensar que pronto sería el momento de gritar oliendo a podrido.<sup>24</sup>

El libro termina con la observación de que “en la actualidad si tuviera un hijo inteligente a punto de ir a Oxford, no me sorprendería que volviese la espalda a las tres Honour Schools que incluyen la filosofía, incluso a las Greats”.<sup>25</sup>

En su *Introduction to Hegel*, criticado de un modo estúpido como un libro que no trata en absoluto a Hegel, Mure intentó decirnos que el mejor comentario sobre Hegel es la historia de la filosofía misma, no sólo antes, sino también después de Hegel.<sup>26</sup> Manifiesta su creencia de que el camino apropiado (aunque no el único) para estudiar la filosofía de la historia es estudiar juntos al menos dos pensadores importantes con algún detalle y “cuanto más grandes sean, menos importa cuántos siglos los separan”. Mure sostiene, en el espíritu de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, que “la filosofía en cada época de la civilización es a la vez un producto, una crítica y una reconstrucción de los valores y conocimientos de su propio pasado”, y que “por lo tanto contiene su historia como un elemento constitutivo de su propia naturaleza”.<sup>27</sup> La propia concepción de la Filosofía de Hegel la caracteriza como

histórica en un amplio sentido del término; se la podría llamar “en desarrollo”. La verdad significativa, creyó, es siempre y en cualquier parte un resultado que con-

<sup>24</sup> G. R. G. Mure, *Retreat From Truth* (Oxford, 1958), p. vii.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>26</sup> Findlay, por ejemplo, señala en “Some Merits of Hegelianism” (ver nota 2 al principio) que “el desarrollo total de nuestro pensamiento británico en la mitad del siglo pasado es un museo de extrañas muestras de la dialéctica hegeliana”.

<sup>27</sup> De su Prefacio a mi *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind* (The Hague, 1969), p. xi.

tiene y consume su propio proceso y la única manera de expresarlo filosóficamente es exhibiendo juntos proceso y resultado. No hay otro camino, porque la filosofía misma se concibe como un proceso que culmina en un resultado.<sup>28</sup>

De esta manera Mure considera las lecciones de Hegel sobre la Historia de la filosofía como “quizá su trabajo más brillante”.<sup>29</sup> Algunos comentaristas menosprecian materiales como las *Lectures* y el colectivo *Zusätze* porque no han salido “de la propia mano de Hegel”, pero yo consideraría un esfuerzo desencaminado de erudición filosóficamente estéril señalar que las *Lectures* no han salido de la propia mano de Hegel y por lo tanto no son merecedoras de una seria consideración. ¡Como si la filosofía hubiera salido alguna vez de la mano de cualquiera! Si encontramos las notas de las lecciones en una alcantarilla de la calle, sin que se nos indicara su fuente o autor, serían merecedoras de nuestra más cuidadosa atención por su visión y agudeza de penetración. Y si reconstruyéramos el mundo a partir de su contenido esta visión se mostraría evidente, no sería y no es nada distinta de la que aparece en los cuatro escritos mayores publicados de Hegel. De hecho, como advierte el profesor Findlay en su Prólogo a la traducción de Miller de la *Filosofía de la Naturaleza*, sin estas lecciones y *Zusätze*, este último mundo estaría sólo poblado a medias y de un modo menos interesante e inteligible.<sup>30</sup>

Creo que no hay mucho problema en aceptar que el aspecto anti-hegeliano (o a-hegeliano) de las filosofías empírico-positivistas recientemente dominantes en Gran Bretaña y América ha ido codo con codo con su carácter anti-histórico. En las filosofías para las que la historia es una categoría fundamental, como el Marxismo, el pensamiento de Hegel ha

<sup>28</sup> Mure, *The Philosophy of Hegel*, p. vii.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Hegel's Philosophy of Nature*, Being Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830), traducida por A. V. Miller de la edición (1959) de Nicolin y Pöggeler y del *Zusätze* en el texto de Michelet (1847), con un Prefacio de J. N. Findlay (Oxford, 1970), p. vii.

sido siempre objeto de preocupación. Desde luego, Mure no pone de relieve el examen de la filosofía de la historia de Hegel con exclusión de todo lo demás, como lo ha hecho con la *Fenomenología*. Su propia obra *Study of Hegel's Logic*, tanto como otros trabajos que ya hemos resaltado, apunta seguramente en otra dirección. Considera el estudio de estas lecciones, no obstante, como "una introducción absolutamente indispensable" al sistema, especialmente para el estudioso profesional.

El método de exposición que Mure emplea en su *Philosophy of Hegel* se aproxima al de Findlay.<sup>31</sup> Ambos (como Kaufmann) siguen el mismo orden que Hegel en la exposición del sistema, pero en contraste con Kaufmann ninguno de ellos presta mucha atención a la biografía y de los dos, sólo Mure tiene mucho que decir sobre los primeros escritos de Hegel. La actitud de Findlay hacia los juvenilia queda manifiesta en su Prólogo a la *Philosophy of Nature*,<sup>32</sup> mientras que la posición de Mure con respecto a la vida de Hegel

<sup>31</sup> También comparar sus nociones respectivas de la filosofía y de la dialéctica: "...filosofía en el sentido pleno de la palabra es una crítica de este o aquel modo de experiencia desde un nivel superior a él, una crítica que presenta al nivel más bajo como una privación y no como una mera ausencia del nivel más alto...", Mure, *Retreat From Truth*, p. 56; "Yo diría que la característica básica del método dialéctico es que siempre involucra un *comentario de orden superior* en una posición del pensamiento previamente alcanzada... para operar a un nivel dado del pensamiento, para aceptar sus suposiciones básicas... llegar al límite en sus términos y entonces mantenerse fuera de él... tomar conciencia de él... en cuanto a lo que realmente se ha alcanzado, y hasta donde se ajustan o no estos logros con sus manifestaciones actuales". Findlay, "The Contemporary Relevance of Hegel" en *Language, Mind and Value*, pp. 219-220.

<sup>32</sup> Posteriormente, puede preguntarse si la preocupación por el 'desarrollo' de Hegel, mostrada por muchos escritores, no es excesiva, especialmente en una situación donde no hay comentarios fiables y detallados de sus obras mayores. Los Juvenilia de Berna y Frankfurt se han estudiado exhaustivamente durante muchas décadas y han arrojado muy poca luz sobre cualquier noción o posición importante de la obra de madurez de Hegel: siguen siendo escritos, interesantes como reflexiones de su tiempo y lugar, que no dan ninguna indicación en absoluto de que su autor estaba destinado a ser un gran filósofo, ni de que se refieren a uno de los más grandes de todos los filósofos". Prefacio a *Hegel's Philosophy of Nature*, pp. vii-viii.

queda mejor ilustrada en este pasaje de su *Introduction to Hegel*:

La biografía de un filósofo sólo adquiere importancia en la medida en que no consigue expresarse a sí mismo plenamente en sus escritos, y entonces sirve para explicar su fracaso más que su filosofía. El semifilósofo, el empirista en quien el interés filosófico nunca es dominante, o lo es sólo durante un período, puede en alguna medida ser interpretado legítimamente mediante los hechos de su vida; pero el gran pensador se vierte en sus pensamientos, en la medida en que puede hacerlo un hombre. En él el orden de la conexión está invertido —por así decir restaurado— y su filosofía explica el resto de su vida.<sup>33</sup>

El rasgo más interesante del pequeño libro de Mure es el ensayo introductor de 40 páginas sobre "The Principles of the System". Aquí, Mure trata breve pero lúcidamente de aquellos puntos de Hegel que son básicos y perennes en filosofía y que el estudioso en particular debe llegar a ver y ver claramente, si quiere entenderlos a ambos. Aquellos son la relación entre Dios y el hombre, entre sujeto y objeto, la "unidad" de pensamiento y ser; las nociones de negación y alteridad, de lo finito e infinito, de conciencia y autoconciencia, verdad y error, y la dialéctica inherente a todas estas relaciones. "El lector que aborda una obra de Hegel por primera vez", dice

debería, como ejercicio preliminar, tomar cualquier proceso de desarrollo, la formación de un organismo, un movimiento histórico, o el curso de lo que le choca como una novela o juego bien construido y tratar de reflexionar sobre él a un nivel más allá del pensamiento representativo. Debería tratar de no caer en la corriente imaginativa que aparecerá a la vez en su mente y no pararse en el nivel abstracto de la medida cuantitativa, sino pensar qué es realmente ese movimiento que ya llama desarrollo. Entonces, al leer a Hegel, trataría

<sup>33</sup> G. R. G. Mure, *An Introduction to Hegel* (Oxford, 1940), página xvii.

la notación triádica como un poste señalizador de la ruta, indispensable, pero tosco y de ver atentamente si puede haber triadas (a cualquier escala) que no sólo revelen una sublación en el mismo corazón de las cosas sino que sugieran que no puede existir nada meramente esporádico y accidental.<sup>34</sup>

El problema de emplear y trascender a la vez *Vorstellung* y *Verstand*, no obstante, preocupa a Mure en muchos de sus escritos sobre Hegel y es la base principal de su posición crítica hacia Hegel y, realmente, hacia la filosofía misma.<sup>35</sup> Al final de *The Philosophy of Hegel* escribe:

Puesto que el filósofo hegeliano es él mismo a la vez y contradictoriamente el todo y una de sus partes, “infinito en capacidad” pero “debiéndole a Dios la muerte”, puede entender la Lógica como un círculo pero no puede articular cada una de sus fases a modo de una transición intemporalmente necesaria, y en las filosofías de la Naturaleza y del Espíritu no puede abarcar lo eterno de tal modo que le exima de la *Vorstellung* de un proceso temporal limitado que se presenta a sí mismo como una sección de un infinito espúreo. Está condenado a aceptar en su pensamiento filosófico la ayuda de lo que reconoce que es una forma inferior de pensamiento.<sup>36</sup>

Y en otra parte dice:

Antes de que nos veamos enfrascados en problemas tales como la validez de las categorías o la transición a la Naturaleza desde el pensamiento puro, hay unas cuestiones simples que tienen que preguntarse. Si el pensamiento representativo engendra sólo un retroceso redundante sin fin cuando se esfuerza en hacer una imagen finita proporcionada con el universo, ¿qué ocurre con el habla que tiene sus raíces en la imaginación y

<sup>34</sup> *The Philosophy of Hegel*, pp. 38-39.

<sup>35</sup> Ver también el ensayo de Mure “How, and How Far, is Philosophy Possible” próximo a aparecer en mi *Hegel: The Question of Knowledge*.

<sup>36</sup> *The Philosophy of Hegel*, p. 204.

constrañe continuamente al filósofo a unas precarias metáforas que sus colegas raramente interpretan exactamente como él? ¿Puede el pensamiento puro expresarse en palabras? O, si la autoconciencia humana constituye y es constituida por el espíritu absoluto, ¿cómo puede contar una fábula sencilla acerca de su propia naturaleza y destino? <sup>37</sup>

La dialéctica, concluye, involucra tanto un descontento inquieto como una armonía feliz y en el propio concepto de la historia de Hegel puede “no ser más que una fase en un desarrollo inherentemente acosado por el dilema de una *docta ignorantia*”. <sup>38</sup>

Durante muchos años en el período en el que Hegel estaba en eclipse en este país, unos pocos “espíritus fuertes” continuaron enseñando su filosofía, particularmente la *Fenomenología*. <sup>39</sup> Uno de ellos fue Jacob Loewenberg, cuya edición de *Hegel Selections* (Scribners, 1929) fue la única traducción disponible en lengua inglesa durante un cuarto de siglo. Su *Hegel's Phenomenology* es a primera vista el fruto de esos largos años de dirección de sus estudiantes de Haverford, Columbia, Harvard y California a través de la ruta de “viaje de descubrimiento” de Hegel. <sup>40</sup>

El libro se aparta marcadamente de muchos de los tratamientos de Hegel en que está concebido en forma de diálogo y se preocupa poco de los atavíos de la erudición. Los demás comentadores de Hegel están meramente mencionados y de ellos el único cuya influencia es manifiesta es Royce, con quien Loewenberg estudió en Harvard. De esta manera enfoca la *Fenomenología* como la “biografía” de la

<sup>37</sup> Weiss, *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, p. xxiv.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> El Profesor Werner Marx de Freiburg me hizo notar recientemente en una carta que “Cuando enseñaba la *Phenomenology* de Hegel hace 20 años en mis cursos en la Facultad de Graduados del New School, esto se consideraba como una empresa extraña e innecesaria y se los consideraba en esa época como los únicos que se ofrecían en Estados Unidos”.

<sup>40</sup> Jacob Loewenberg, *Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind* (La Salle, Illinois, 1965), 377 pp.

conciencia, como un “debate enorme cuyo objeto es la pretensión de verdad exclusiva respecto de cada convicción humana”.<sup>41</sup> “El método fenomenológico” de Hegel es el de “una personificación teatral” y el diálogo entre Hardith y Meredy, dos emigrantes de la obra de Loewenberg *Dialogues from Delphi*, está concebido con vistas a agudizar y profundizar las “incongruencias y tensiones internas”, la paradoja trágico-cómica de la conciencia:

La *Fenomenología* es una especie de comedia de errores ingeniosamente planeada para servir como “deducción” de la verdad orgánica. Y también en la comedia de Hegel, las incongruencias expuestas son visibles, no para los que las ponen en ejecución, sino sólo para los que las contemplan como meros espectadores. Los personajes cómicos desconocen su propia locura, ya que no perciben lo que ocurre “a sus espaldas”, para usar la expresión de Hegel. No se dan cuenta, cosa evidente para nosotros, de lo absurdo de sus caminos. La tarea que Hegel asigna al método dialéctico es la personificación sucesiva de los tipos de convicción como cómicos; cómicos porque nos muestran las contradicciones ocultas de miembros.<sup>42</sup>

El profesor Loewenberg mantiene esta tesis a lo largo del libro, y si no fuera por el hecho de que esta comedia es en cierto sentido una “divina comedia”, i.e., mostrando un “indomable esfuerzo hacia el absoluto”, el curso completo de la “odisea espiritual” del hombre tal como está descrita en Hegel resultaría una “demoniodicea”. En su introducción a su antología de Hegel, cuyas líneas generales difieren poco de este volumen, escribe:

El mundo, ciertamente, es una comedia, puesto que todas sus partes son oblicuas y absurdas, pero esas mismas partes son “el gran peldaño sagrado del mundo,

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. xii.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 20. Cf. el interesante artículo de Kenley Dove sobre “Hegel’s Phenomenological Method” en *The Review of Metaphysics*, (vol. 23, 1970, pp. 615-641), donde arguye que el método de Hegel en la *Phenomenology* no es dialéctico, sino descriptivo.



esa rampa hacia Dios a través de la oscuridad". El *todo* es espiritual... Sólo "el feliz final", por así decir, en un sentido preternatural y a escala cósmica, salva la descripción del mundo de Hegel de asumir el carácter de una dura tragedia.<sup>43</sup>

Pero el final de la *Fenomenología*, el capítulo titulado por Hegel "Conocimiento Absoluto", no es un final particularmente feliz para Hardith y Meredy que resultan envueltos en una tragedia que se fabrican ellos mismos porque están mal dispuestos (o son incapaces) para llegar a habérselas con un problema serio de la *Fenomenología*, i.e., su puesto y función en el sistema de Hegel y la mencionada cuestión del puesto y función del conocer humano respecto del conocimiento "absoluto". Loewenberg por las "anomalías de lo absoluto" se decide a dar al capítulo el nuevo nombre de "la conciencia filosófica" y la convierte exactamente en otra "disposición" de la mente humana (aunque tal disposición "absorbe y transmuta todas las restantes" de algún modo).

¿Cuál es el propósito esencial del capítulo? ¿Pertenece o no a la fenomenología? ¿Contiene la conclusión *deducida del* conjunto de formas del conocimiento anteriormente expuestas o su misión es más bien la de servir de *transición a* una investigación por el mismo método de las vías objetivas del ser en vez de las vías subjetivas del conocer? ¿Debería leerse el capítulo como un epílogo o como un prólogo?<sup>44</sup>

Todas estas cuestiones y muchas más suscitadas en este diálogo giran en torno a la construcción inicial de la *Fenomenología* de Hegel por Loewenberg como una especie de biografía. "Si todo conocimiento presupone un sujeto que tiende a él ¿qué sujeto es capaz no sólo de buscar sino de obtener la totalidad del conocimiento en la cual reside la verdad?".<sup>45</sup> Si la *Fenomenología* es una biografía ¿de quién

<sup>43</sup> *Hegel Selections*, ed. por Jacob Loewenberg (New York, 1929), p. xli.

<sup>44</sup> *Hegel's Phenomenology*, p. 357.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 359.

lo es y quién es el autor? Anterior al advenimiento de la fenomenología religiosa el objeto ha sido la sola psique humana; pero “el centro de la escena viene ahora a ser ocupado por el Absoluto”, cuya conciencia “debe ahora encontrarse yaciendo oculta en la del hombre”.<sup>46</sup> O la aparente biografía de la psique humana debe ser interpretada más bien como la *autobiografía* de Dios, o el desarrollo dialéctico de las varias posturas de la mente está “completamente en desacuerdo” con este resultado no-fenomenológico. La primera alternativa es “absurda”, y por eso la interpretación de Loewenberg nos deja en otra *docta ignorancia*. Lo mismo que el libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles y la doctrina del *nous* agente al final del *De Anima*, el capítulo final de la *Fenomenología* debe ser considerado como otra oveja negra platónica que vuelve al redil, en cierta manera dislocado del resto de la doctrina de Hegel. Pero como ya alguna vez ha apuntado Bosanquet, “La más dura de las lecciones a la hora de interpretar es creer que los grandes hombres tienen intención de decir lo que dicen. Nosotros estamos en inferioridad de condiciones respecto de ellos, y lo que realmente dicen nos parece imposible, hasta que no lo hayamos adulterado para ponerlo a la altura de nuestra propia imbecilidad”.<sup>47</sup>

Mientras que los editores pueden haber ido demasiado lejos al saludar este libro como el “definitivo trabajo sobre *La Fenomenología* por el que todos los estudiosos de Hegel en el mundo han estado esperando”, en tanto que es el único tratado extenso inglés, tal pretensión mantendrá cierto grado de verdad mientras no sea recusada por una exposición igualmente exhaustiva. Con tanta gente como hoy en día está enseñando a Hegel a partir de la *Fenomenología*, y con una nueva traducción de las obras, quizá no es demasiado esperar que algún otro tenga pronto el valor de sus convicciones de aula e imprima su interpretación.

En contraste con las “cuasi-profanas conversaciones” sobre el libro primero de Hegel, de Loewenberg, la obra de Emil Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's*

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 365.

<sup>47</sup> *The Introduction to Hegel's Philosophy of Fine Art*, traducido por Bernard Bosanquet (London, 1905), p. xix.

*Thought*,<sup>48</sup> es un impresionante trabajo de erudición y argumentación, un complejo tejido de interpretación y reinterpretación, no sólo de la filosofía de la religión de Hegel, sino de todo el sistema hegeliano. Pero Fackenheim nunca llega a alabar o meramente explicar a Hegel, sino a tirarle por tierra. Recalca muchas de las leyendas negativas de Hegel, algunas de las cuales él parece refutar; pero algunas, por otra parte, persisten y a veces se desarrollan en manos de Fackenheim, y si bien algunas indicaciones son al principio pasadas por alto o desdeñadas, permanece la continua esperanza de que el autor va a llegar definitivamente a una resolución de las cuestiones que se amontonan como nubes amenazantes, "cuestiones de las que, por su propia confesión e insistencia, depende la suerte de la filosofía de Hegel como un todo".<sup>49</sup> Pero como resultado, el libro es en efecto una larga, multifacética pregunta *retórica*, cuyo mensaje final es que toda la empresa hegeliana, juzgada por lo que Fackenheim considera las intenciones de Hegel, es su fracaso.

Se plantea primero como "el misterio impenetrable del pensamiento de Hegel" esta pregunta: ¿cómo puede él "exponer una filosofía absoluta, esto es, un sistema totalizador y por tanto final de una Razón totalizadora y por consiguiente infinita... y al mismo tiempo tomar la existencia en serio?"<sup>50</sup> ¿Cómo puede el pensamiento de Hegel elevarse al absoluto o a la divinidad, y sin embargo no "escapar de, sino estar en" el mundo? Tal cuestión queda transformada en el problema de "la relación entre la totalidad de la vida humana y el pensamiento filosófico totalizador", que se halla terminantemente, arguye Fackenheim, en la vida religiosa, y en particular en el moderno cristianismo protestante. La interpretación que este autor hace de la *Fenomenología* arroja considerables dudas sobre su capacidad para proporcionarnos una escalera hacia el punto de vista absoluto: "La vía fenomenológica hacia la ciencia puede ser una vía sólo *en*

<sup>48</sup> Emil Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Bloomington, 1967), 274 pp.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 4.

*tanto que* científica. El pensamiento fenomenológico debe *estar* ya en el punto de vista absoluto, si es que 'ha de tenderle al individuo la escalera' que le lleve a él." <sup>51</sup> Su tratamiento de la *Enciclopedia* (el "núcleo" hegeliano) descuida igualmente el mostrar "la sorprendente potestad" que el acabado sistema de la ciencia debe tener para evitar caer en la fragmentación:

La "ciencia aparente" en Hegel y su "ciencia propia" deben ambas abandonar el intento de *demostrar* su supuesto crucial a menos que se pueda evitar el dualismo final: el existente entre la totalidad de la vida no filosófica y el pensamiento filosófico que debe abarcarla. <sup>52</sup>

La segunda parte del libro examina la dependencia de la filosofía con respecto a la religión, y la capacidad o no de la primera, para "transfigurar" y conservar a la vez el contenido religioso no filosófico: "¿Puede estar en buena armonía con la fe que envuelve? ¿O sólo serle hostil?" <sup>53</sup> En un breve pasaje, un rayo de "Amor Divino" parece penetrar las nubes y proporcionar el elixir ansiado para esta buena armonía, pero de nuevo, otra condición debe ser satisfecha: la comprensión filosófica debe preservar no sólo el contenido sino también la *forma* de la fe; la receptibilidad humana no debe estar vaciada previamente por la *auto*-alienación divina. Esto, arguye Fackenheim,

pondría indudablemente fin a la vida de la fe. Y pondría fin también a un pensamiento que, más que habitar simplemente con la Divinidad, debe constantemente reordenar su ascensión *hacia* ella. Parece que la buena armonía de Hegel entre la filosofía final y la fe cristiana debe convertirse —por parte de *ambas*: religión y filosofía— en una armonía de muerte. <sup>54</sup>

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 206.

Esta repugnante conclusión es de nuevo aplazada, pero no negada, al hacer notar que ésta no era ciertamente la intención de Hegel. “Su condición crucial”, arguye Fackenheim, “es que un conflicto que en cierto sentido no está aún resuelto por el pensamiento, en otro está ya resuelto en la vida”.<sup>55</sup> Sólo si la Razón está ya presente en el mundo puede lograrse una armonía entre ella y el pensamiento filosófico final. Así resulta que la creencia de Hegel en la “real —y, en principio, final— síntesis protestante-secular en la vida moderna” es la condición última para la posibilidad de la *síntesis filosófica* hegeliana. Pero el corazón del argumento —si este laberinto de cuestiones “cruciales”, dilemas “decisivos”, y alternativas inaceptables puede decirse que tiene un corazón— se encuentra en el siguiente pasaje de la introducción, donde Fackenheim escribe:

No se requiere ninguna perspicacia hoy en día para darse cuenta de que la síntesis hegeliana, si en algún tiempo posibilidad genuina, se ha venido abajo tras toda posible recuperación. Los críticos académicos miopes pueden, aún ahora, lanzar sus ataques sobre el sistema hegeliano considerándolo separado de ese mundo al que intenta abarcar. Los críticos no académicos proféticos tales como Marx y Kierkegaard centraron su crítica, ya en el siglo diecinueve, sobre el mundo moderno que Hegel todavía podía contemplar con tan gran optimismo. Hoy no se necesita ninguna visión profética para darse cuenta de la total fragmentación. Los pecados del colonialismo han venido a instalarse en la Europa moderna de Hegel. América —“país del futuro”, según Hegel— ha perdido su inocencia en Hiroshima y Nagasaki. Los propios compatriotas de Hegel —con su manera de ver las cosas edificadas de un modo permanente, sobre su primitiva barbarie, por una cultura cristiana en principio ajena a ellos— han mostrado en Auschwitz una depravación sin igual en toda la historia. La secular auto-confianza de los tiempos modernos, si de hecho sobrevive, ha perdido su titánica cualidad y el Dios que habla a la fe de hoy lo hace ambiguamente, cuando no está en completo silencio.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 207.

Este autor —un judío entregado al judaísmo— estaría en cualquier caso en desacuerdo con la síntesis hegeliana, que, después de todo, es cristiana o postcristiana. En el mundo de hoy, nadie puede aceptar esta síntesis —cristiana, postcristiana, o no cristiana... y es completamente cierto afirmar que Hegel, si estuviera vivo hoy no sería hegeliano.<sup>56</sup>

Es realmente una lástima que Fackenheim no se haya acercado a este trabajo (que muy bien pudo haber sido titulado *The Jewish Dimension in Hegel Interpretation*) como un filósofo dedicado a la filosofía mejor que como un judío dedicado al judaísmo. Lo que este estudio pone de manifiesto es cómo los mismos elementos en Hegel pueden (paradójicamente) servir para mostrar que Hegel está esencialmente muerto o esencialmente vivo para nuestro tiempo, dependiendo de que se esté interesado en traer el agua a su propio molino o al de Hegel. En el mundo de Hegel y en particular en el estado en que vivió, un judío estaba seguro en su judaísmo; pero en el mundo de Fackenheim, Hegel para poder sobrevivir debe dejar de ser cristiano, debe dejar de ser hegeliano.

Respecto de los así llamados pecados del colonialismo, lo que estamos presenciando hoy no es más que una acelerada realización de la profecía de Hegel, en el sentido de que el siervo explotado que sirve bien está siendo equipado en el proceso de conversión en su propio amo, y que la relación ideal es aquella en que el amo explotador llega a admitir y a aplicar el inevitable resultado. Sugestiva, y que precisamente da en el centro de la cuestión en su cláusula final, es la observación de Hegel en la *Philosophy of Right* de que “la independencia colonial evidencia ser de lo más venta-

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 12. Fackenheim toma la posición del último Krug, trayendo a Hegel, no sólo para deducir, sino para justificar el injustificable horror de Auschwitz. Típico de la mayor parte del presente escrito de Fackenheim sobre Hegel es este pasaje que pone fin a su artículo “Sobre la actualidad de lo racional y la racionalidad de lo actual” en *The Review of Metaphysics* (vol. 23 [1970], p. 698): “Este modesto ensayo ha indagado sólo dentro del significado de la filosofía de Hegel. Cualquier indagación dentro de su verdad debe confrontar sus pretensiones con las cámaras de gas de Auschwitz”.

joso para la metrópoli, de igual modo que la emancipación de los esclavos resulta ser de lo más ventajoso para los amos".<sup>57</sup> Respecto a la "perdida inocencia" de América: sin duda es desfigurar a Hegel el sugerir que pensó que América fue en algún tiempo inocente o que pudo eludir el atravesar los estadios del desarrollo que la impelerían más allá de sus propios límites territoriales, cuando todos sus ciudadanos aspiraban a una plena igualdad en la libertad política. Y en cuanto a la significación de la bomba atómica, Hegel probablemente habría dado la bienvenida a tal progreso como prueba de que en el mundo moderno, todos, y no uno, ni algunos, son libres e iguales en los derechos soberanos y responsabilidades (riesgos) de la libertad política. Una vez más en la *Philosophy of Right*, hablando del avance de la igualdad en la libertad caracterizada por la transición del feudalismo a la primera fase del estado moderno, Hegel escribe: "Es por esta razón por la que el pensamiento ha inventado el arma de fuego, e invención no accidental, que ha cambiado la forma puramente personal de valentía (la forma aristocrática) en una más abstracta (la forma democrática)".<sup>58</sup> Y respecto al carácter del pueblo alemán, su secular autoconfianza en los tiempos modernos, y respecto a la voz de Dios en el mundo, es probable que lo que Hegel ha tenido que decir, continuará vivo y cierto mucho después de que Fackenheim y sus semejantes hayan hecho sus pinitos.

Pero lo más importante de todo es que Fackenheim adscribe a Hegel una intención práctica. Su crítica está de este modo, fuera de tema, excepto en la suposición de que Hegel sostenga un programa político-social, de manera que ser un hegeliano significaría que se querría ver asegurado o realizado lo que Hegel *sostuvo*. Desde ese punto de vista Hegel deja de ser lo que realmente es. Por dos veces en el Prefacio a la *Filosofía del Derecho*, libro que dada la naturaleza de la crítica de Fackenheim, él inexcusablemente ha silenciado por completo, Hegel nos recuerda que "como una tarea de la filosofía", su política, "debe apartarse de todo intento

<sup>57</sup> *Hegel's Philosophy of Right*, tr. con notas por T. M. Knox (Oxford), p. 278.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 212.

de construcción de un estado como debería ser". El otro pasaje al final del Prefacio se refiere "al buho de Minerva" y a pesar de que Fackenheim lo cita en más de una ocasión su famosa significación parece haber sido olvidada.

Finalmente, se puede hacer notar que mientras Fackenheim ataca a diversos niveles el intento de Hegel de construir racionalmente el mundo, él mismo no examina adecuadamente en ninguna parte de su volumen los textos hegelianos de los cuales depende la capacidad o incapacidad de la *Begriff* dialéctica para efectuar esto. La *Lógica*, por ejemplo, es apenas mencionada. En cambio, en su texto abunda el lenguaje metafórico en los puntos centrales del desarrollo del argumento, y un comentario acerca de resoluciones más amplias pero igualmente cruciales, queda relegado a fórmulas extremadamente condensadas y, a veces, a raquíticos apéndices y notas a pie de página.<sup>59</sup> Este necesitado examen, o reexamen está tan sólo esbozado y nosotros haremos mejor en esperar a que haya dado su fruto antes de poner a Hegel en la tumba.

Hasta hace poco, los lectores ingleses han tenido muy poco a qué echar mano sobre la vida de Hegel y el marco histórico de sus escritos. Antes de la aparición del *Hegel* de Kaufmann en 1965, los únicos libros en inglés que dedicaban cierto espacio a la biografía de Hegel eran el *Hegel* de Caird y *Hegel as Educator* de Luqueer.<sup>60</sup> Las explicaciones al uso

<sup>59</sup> "Ciencia", por ejemplo, aparece continuamente entre comillas y su significado para Hegel nunca recibe el consumado y detallado examen que sólo revelaría si el entendimiento de Hegel de esto evitaría la "fragmentación" o no, cosa que Fackenheim toma a lo largo de su libro como un *fait accompli*. El escrito de Fackenheim es además realmente ambiguo, llevándole a pasar de semiexposiciones a semiexposiciones sin caer obviamente en el patente absurdo implícito. Su estilo ejemplifica "la técnica característica de escribir entre líneas" tan claramente expresada en *Persecution and the Art of Writing* de Leo Strauss (Glencoe, Illinois, 1952), y la mayor parte de sus negativas conclusiones, cuando no toman la forma de preguntas retóricas, son puestas en boca de otros detractores de Hegel tales como Marx, Kierkegaard y Haym.

<sup>60</sup> Sobre Caird, ver nota 23 *supra*; Frederic Ludlow Luqueer, *Hegel as Educator* (New York, 1896). 185 pp. Reimpresión 1967, AMS Press.



en alemán eran las de Karl Rosenkranz, un devoto discípulo de Hegel, y las de Rudolf Haym, a quien Caird acertadamente califica como "un crítico cuya oposición a los principios filosóficos de Hegel ha pasado a convertirse en una especie de rencor personal".<sup>61</sup> Ambos están sin traducir. En 1959, Gustav Emil Mueller publicó su *Hegel: Denkgeschichte eines Lebendigen* (Franke Verlag Bern), y una versión inglesa de esta obra apareció en 1968 bajo el título *Hegel: The Man, His Vision and Work*.<sup>62</sup>

El tratamiento de Mueller, en contraste con el de Kaufmann, es completamente simpatizante, y resalta por completo la anterior observación de Mure (p. 29) sobre la conexión entre la filosofía de Hegel y su vida. Su Introducción ("Some Hegel Legends") enfatiza el tema de un temprano artículo "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'": "Si esperas encontrar este absurdo en Hegel, entonces ningún texto tiene sentido porque ninguno lo contiene".<sup>63</sup> El primer tercio del libro sigue el desarrollo de Hegel a través de su *lehrjahre* y *wanderjahre* en Stuttgart y Tübingen, Bern y Frankfurt, describiendo con amplitud, a partir de la edición de los *Dokumente zu Hegels Entwicklung* por Hoffmeister y de los *Hegels Theologische Jugendschriften* por Nohl, los extractos y notas que revelan en germen el sistema posterior. "El desarrollo filosófico de Hegel", escribe, "es un desarrollo hegeliano: Hegel se convierte a través de un trabajo y esfuerzo duros e incesantes en lo que es en sí mismo. El hombre maduro es la explicación del muchacho, pero es casi imposible ver cuánto hay ya implícito en su comienzo".<sup>64</sup> Típica

<sup>61</sup> Caird, *Hegel*, p. v. Mueller (ver nota siguiente) dice: "el libro brillantemente superficial y profundamente malicioso de Rudolph Haym sobre Hegel es el comienzo de la mayoría de las leyendas sobre Hegel, excepto la marxista de 'tesis, antítesis y síntesis'" y "Además, nosotros debemos a los prolíferos vituperios de Rudolph Haym la popular leyenda de que él fue llamado a Berlín con miras a 'ser un instrumento servil de reacción'" (pp. 317, 346 respectivamente).

<sup>62</sup> Gustav Emil Mueller, *Hegel: The Man, His Vision and Work* (New York, 1968). 451 pp.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 4; el artículo de Mueller aparece en *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, N.º 3 (1958).

<sup>64</sup> Mueller, *Hegel*, pp. 15-16.

de la disertación de Mueller es esta apreciación de Hegel cuando era un estudiante en Stuttgart:

Dudo dónde podríamos encontrar un segundo muchacho de catorce a dieciocho años que pudiera competir con Hegel a esta misma edad. Este muchacho es un genio para aprender, dotado de un espíritu crítico, que no queda sumergido en la cantidad sustancial de materiales que ha hecho suyos: y lo que es aún más sorprendente, este muchacho, a pesar de su incansable diligencia, no es un intelectual esnob sino un amable y simpático camarada entre los otros. Su excepcional modo de vivir, le parece natural; nada dentro de la sabiduría como pez en el agua. <sup>65</sup>

En el *Stift* y como *Hauslehrer* en Bern y Frankfurt, la amistad de Hegel con Schelling y Hölderlin, y sus personales y "existenciales" encuentros con la "positividad" teológica y política, se convirtieron en un crisol del cual saldrían más tarde sus principios filosóficos:

Hegel descubrió una realidad dialéctica en el cristianismo. Así el cristianismo en turno estaba destinado a mostrarse como una especial y simbólica expresión de esta verdad universal: que toda la realidad es una estructura y proceso dialécticos. <sup>66</sup>

Y de nuevo:

Hegel está ya practicando el método de la reflexión, que más tarde llama fenomenológico. Este método consiste en preguntar: ¿Qué clase de objeto se hace evidente a cada tipo de conciencia subjetiva? ¿Qué clase de certeza asegura cada tipo de verdad? <sup>67</sup>

Mueller arguye que este período culmina con el rompimiento filosófico de Hegel: en Frankfurt llega al convencimiento de que está "condenado por Dios a ser filósofo", y "comienza

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 106.

a escribir sus primeras reflexiones puramente sistemáticas sobre filosofía". De ahora en adelante, la productividad de Hegel es inmensa y sus lecturas voluminosas. Persiste en "vivir lo que piensa y pensar lo que vive". En Jena, la *Fenomenología* ("el rebosante cáliz del espíritu") "fue vertida al papel de una sentada", en la que desagua la culminación de todas sus previas experiencias y escritos. Rosenkranz lo llamó "la crisis fenomenológica del sistema":

Cómo un sistema puede experimentar una "crisis" es patente sólo para un "hegeliano"; los "hegelianos" son más que ordinarios mortales. Lo que Rosenkranz probablemente quiere decir es que Hegel cayó en la desesperación y fue arrojado al convulsivo acto de escribir la *Fenomenología*. El primer intento del "sistema" es un cúmulo tan lastimoso de jerga ininteligible que es más bien sorprendente que de él, mediante un incesante esfuerzo, emergiese finalmente la clara estructura de la *Enciclopedia*.<sup>68</sup>

La última frase de este pasaje muestra la única crítica que Mueller aprueba dentro de su adoración de Hegel. En su "versión" (difícilmente se la podría llamar traducción) de la *Enciclopedia* de Hegel, dice: "Traducir al peor estilista literario del mundo... es completamente desatinado; la traducción, entonces, es a cada paso tan ininteligible como el original. Pero el peor estilista del mundo", continúa, "es, ¡ay!, también uno de los mayores pensadores del mundo", y "en toda la historia de la filosofía no existe trabajo alguno que se ponga a la altura de su *Lógica*; un trabajo incomparable por su rango, profundidad, claridad de pensamiento y belleza de composición..."<sup>69</sup> Además, cómo una tal profundidad puede "ocultar debajo" un "montón inerte de abstracciones", debe presentarse como un real rompecabezas para los estudiosos mortales no hegelianos; y cómo un fiel seguidor puede execrar la oscuridad en la admitida presencia de tal luz, es aún mayor rompecabezas. A uno le dan ganas de pensar que

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>69</sup> *Hegel: Encyclopedia of Philosophy*, traducción y notas de Gustav Emil Mueller (New York, 1959), p. i.

Mueller pudo más bien haber reconsiderado el significado de "claridad" con respecto al pensamiento filosófico de Hegel.<sup>70</sup>

El resto del libro de Mueller bosqueja la incorporación sistemática, a los escritos y lecciones de madurez de Hegel de la caleidoscópica visión del *Geist* presentada en la *Fenomenología*. Su estimación está a la vez llena de perspicacia y de vigor; y en el espacio de 200 páginas se las arregla para arrojar una considerable luz no sólo sobre las circunstancias históricas de la enseñanza y escritos de Hegel, sino también sobre muchas de las importantes materias filosóficas con las que aquéllas están relacionadas. La interpretación de Mueller se centra sobre la afirmación de Hegel de que "la verdad es el todo", un todo que se presenta como un infinito, enciclopédico "círculo de círculos", cada uno de los cuales refleja el todo en su propio medio:

Este todo es demasiado rico para ser expresado en cualquier "sistema" unilateral. Los varios "ismos" (tanto racionalismo como irracionalismo, subjetivismo como objetivismo, idealismo como realismo) deben estar preparados para darse cuenta de sus limitaciones y de su importancia dentro de su limitación.<sup>71</sup>

Esta *paideia* dialéctica emerge de la *Fenomenología* y recorre el sistema tal como había recorrido la vida Hegel.

Críticos y estudiosos del desarrollo de Hegel encontrarán, indudablemente, en este libro mucho de lo que piensan criticar. La selección y recomposición de la versión alemana se hizo de un modo algo llamativo y ya hemos advertido con qué autodeseado cariño Mueller se dedica a la tarea de presentarnos este "famoso extraño de extraña fama". Se ha tomado también muchas libertades respecto de los textos

<sup>70</sup> Cf. la aclaración de Bosanquet en una carta a Hoernlé: "Para mí Hegel no tiene, ni nunca ha tenido desde un principio, tal extraña o esencial dificultad. No es que yo pueda 'explicarle' mejor que otro, sino que cuando me parece que entiendo, él me habla como el único escritor que puedo entender... cualquier otro a su lado me parece distante y artificial". *Bernard Bosanquet and His Friends*, ed. por J. H. Muirhead (London, 1935), p. 116.

<sup>71</sup> Mueller, *Hegel*, p. 239.

hegelianos, y, a menudo, es difícil discernir si estamos leyendo a Hegel o a Mueller. Las citas comienzan en varios lugares, pero no resulta fácil saber donde acaban; además hay muchos errores de imprenta sin corregir. Pero el encanto, la energía, y la intimidad del estilo de Mueller compensan con exceso estos defectos, y su conocimiento y sincera apreciación de Hegel —el hombre, su visión y su obra— son inconfundibles. Incluso el profesor Kaufmann tendría que admitir que el libro está convenientemente titulado. Finalmente, presenta por extenso la dimensión religiosa del pensamiento de Hegel, que casi se echa por completo de menos en el volumen de Fackenheim que tan ridículamente lleva ese título.

Digno de mencionarse, aunque brevemente, en este contexto es otro tratado más pequeño y menos reverencial de la vida de Hegel, de Franz Wiedmann titulado, *Hegel: An Illustrated Biography*.<sup>72</sup> Esta monografía añade poco, si es que algo, a lo dicho por Mueller, y no intenta una valoración filosófica, sino más bien airear reportajes y extensas anotaciones de las cartas de Hegel y de sus contemporáneos. Wiedmann, por ejemplo, señala simplemente que la filosofía hegeliana de la naturaleza “es la parte más débil de su sistema” y parece considerar “el poder histórico de las ideas de Hegel”, i.e., su influencia en Marx, etc., como su principal valor. “Aún hoy”, dice con algo de ingenuidad, “la filosofía de Hegel se enseña en las universidades”.<sup>73</sup> El libro contiene gran variedad de interesantes fotografías: la casa donde nació Hegel, el Tübinger Stift, ejemplos de la escritura hegeliana e incluso una fotografía de la tumba de Hegel en el Dorotheens-tadler Friedhof junto a Fichte y cerca de su amigo Solger.

En 1969, el año más productivo desde largo tiempo atrás con respecto a los libros en inglés sobre Hegel, aparecieron no menos de siete volúmenes, entre ellos una nueva traducción de la *Wissenschaft der Logik*, traducciones de trabajos de dos influyentes franceses comentadores de Hegel, un

<sup>72</sup> Franz Wiedmann, *Hegel: An Illustrated Biography*, tr. del alemán (Wiedmann's *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bildokumenten* [Reinbek b. Hamburg] Rowohlt, 1965) por Joachim Neugroschel (New York, 1968). 140 pp.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 120, 129, 121, respectivamente.

estudio de las raíces intelectuales, morales y políticas del pensamiento hegeliano de Rousseau, Kant y Fichte, y tres monografías, dos de las cuales se acercan a Hegel a través de Kant y la tercera a través de Aristóteles.<sup>74</sup> Y ya que, para este escrito, he dispuesto de la mayoría de ellos por muy poco tiempo y dado que mi consideración de los estudios acerca de Hegel en inglés debe ser en cualquier caso limitada, quiero comentar brevemente sólo las tres monografías.

*Hegel's Metaphysics* de Soll es un bien recibido trabajo por varias razones. En primer lugar, se acerca al tema en términos de la problemática kantiana y más específicamente a través de la crítica que Hegel hace de Kant. Aunque la metafísica de Hegel es mucho más que una simple respuesta a la filosofía crítica, la influencia de las *Críticas* de Kant es especialmente importante para entender y señalar la posición de Hegel. Todo profesor de filosofía está enterado de que Hegel "se rebeló" contra la limitación puesta por Kant al conocimiento (aunque no fue ni el primero ni el único que lo hizo) y que rechazó la doctrina de la *Ding-an-sich*, pero pocos hay más que superficialmente conscientes de las bases y naturaleza detallada de su crítica. Esto no es de extrañar, puesto que no existe en inglés un sistemático y completo examen de la crítica que hace Hegel a Kant.<sup>75</sup> Las principales fuentes para tal examen son las *Lecciones de Historia de la Filosofía* y las dos *Lógicas*, la mayor y especialmente la menor. Soll ignora completamente la primera concentrán-

<sup>74</sup> Por orden, son: *Hegel's Science of Logic*, tr. por A. V. Miller, prólogo de J. N. Findlay (London, 1969), 844 pp.; Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, ed. por Allan Bloom, tr. por James H. Nichols, Jr. (New York, 1969), 287 pp.; Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, ed. y tr. por John O'Neill (New York, 1969), 202 pp.; George Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge, 1969), 387 pp.; Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (Chicago, 1969), 160 pp.; W. H. Walsh, *Hegelian Ethics* (New York, 1969), 84 pp., y Frederick Gustav Weiss, *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind* (The Hague, 1969), xxviii + 56 pp.

<sup>75</sup> Hay, desde luego, gran número de estudios del *desarrollo desde* Kant a Hegel, especialmente los de Seth y Royce, y hay además otro de Josef Maier titulado *On Hegel's Critique of Kant*. Este último es, sin embargo, una crítica de ambos: Hegel y Kant.

dose exclusivamente en la última <sup>76</sup> y escribe sobre la *Fenomenología* donde, aunque el nombre de Kant es meramente mencionado, la presencia de la filosofía crítica está claramente a menudo ante la mente de Hegel.

En segundo lugar, el comentario de Soll sobre la *Vorbe-griff* o exposición histórica que precede al tratamiento de la Lógica propia que hace Hegel en la primera parte de la *Enciclopedia* ayuda a llenar otro vacío en la literatura inglesa que existe sobre Hegel, a la vez que muestra cuán profundamente enraizada está la metafísica de Hegel en el pensamiento de sus predecesores. <sup>77</sup> La importancia para el libro de Soll de estos capítulos iniciales sobre las diversas “actitudes del pensamiento hacia la objetividad” está enfatizada por el hecho de que tales capítulos fueron planeados por Hegel para que sirvieran a sus propios alumnos como una introducción al sistema perfilado en la *Enciclopedia*.

En tercer lugar, el breve y claramente escrito tratamiento de Soll de diversas cuestiones clave de la epistemología y metafísica de Hegel lo hace idealmente adecuado para su propósito, que es proporcionar un medio de acceso al pensamiento de Hegel dirigido a los prometedores filósofos aún no graduados, y en un área que sufre todavía de una marcada deficiencia de textos de tal índole. El futuro del actual resurgimiento de Hegel dependerá en gran medida de que se reinstale a Hegel en la corriente central de la filosofía occidental y de que se establezca claramente a un nivel básico su relevancia e importancia con respecto a un montón de problemas que acosan las mentes inquisitivas de los estudiantes y también de los eruditos. <sup>78</sup>

<sup>76</sup> Bastante justificable, desde luego, desde el momento en que él no se mete con la crítica de Hegel a Kant, sino con una exposición más general de la metafísica de Hegel.

<sup>77</sup> No hay comentario en inglés sobre estos capítulos, que no sólo muestran a Hegel en la tarea dentro de la historia de la filosofía (la filosofía moderna en particular), sino que demuestran claramente la diferencia entre su propia metafísica y la “metafísica del entendimiento”.

<sup>78</sup> Véase Mueller, *Hegel*, p. 11: “una vez que se estableció la leyenda de Hegel, los escritores de libros de texto sobre historia de la filosofía la copiaron de sus predecesores. Fue un método cómodo

Sean cuales fueren sus defectos este estudio tiene que ceñirse principalmente al hecho de que, debido a sus dimensiones, no puede hacer todas estas cosas bien. En un intento de ilustrar la relación entre “Filosofía, verdad y actividad humana”, el autor dedica el primer tercio del libro a un comentario del capítulo de Hegel en la *Fenomenología* sobre “Autoconciencia”. En estas páginas, no hay en absoluto discusión de Kant y, dada la orientación del resto del libro, una exposición de §§ 1-18 de la *Lógica* menor habría sido mucho más adecuada para responder a la pregunta que Soll plantea en su primera página, i.e., “¿Qué... considera Hegel como la meta de la filosofía?” Esta divagación inicial sobre la *Fenomenología* parece influida por Walter Kaufmann, cuyo inimitable estilo es también manifiesto en su Prólogo al libro.<sup>79</sup> Soll también invoca un relativamente superficial debate entre Kaufmann y Royce sobre la interpretación de la *Fenomenología* (y a fin de cuentas, entre él y Kaufmann), que añade poco a su proyecto.

*Hegelian Ethics* de Walsh, un volumen aún más pequeño que el de Soll, se propone la tarea de introducir la ética hegeliana “por medio de una comparación con las doctrinas paralelas de Kant, doctrinas que puedo quizá suponer que son generalmente familiares al lector”.<sup>80</sup> En esto el profesor Walsh realiza una tarea muy buena, considerando el espacio que tiene. Realmente, maneja incluso cerca de 80 páginas escasas de un modo significativo para introducir material de los primeros escritos de Hegel y para incluir capítulos sobre la vida de Hegel y los hegelianos británicos. Pero la teoría ética de Hegel, como la de Platón, es mucho más rica y extensa de lo que una comparación tan restringida puede revelar, y aunque Walsh parece estar consciente de esto, sin embargo frecuentemente nos deja con una impresión negativa,

de embalsamar a Hegel y de mantener la momia en exposición para los visitantes curiosos de antigüedades”.

<sup>79</sup> “Este libro es mi nieto intelectual. Tiene otros antepasados y yo tengo otra prole, pero estoy orgulloso de él sin estar siempre de acuerdo con él. Y, evidentemente, no está siempre de acuerdo conmigo”. Walter Kaufmann, del Prólogo, p. ix.

<sup>80</sup> Walsh, *Hegelian Ethics*, p. 6.



no sólo con respecto al más amplio contexto de la ética de Hegel en el estado, sino también en el más estrecho reino de la personalidad moral. El tratamiento por parte del autor de la "ética concreta" y particularmente de la teoría de Hegel del estado es (aproximadamente una docena de páginas) para hacerle justicia y el resultado es que las más de las veces deja la materia en una posición ambigua y comprometida. Con respecto a la ética personal, Walsh dice en un punto que "Donde Hegel es insatisfactorio es en que aparentemente no deja lugar a personalidad moral de ningún género" y "Debe confesarse que Hegel es insensible a esta [necesidad de ser un hombre bueno, de cultivar el alma propia] dimensión total de la vida moral".<sup>81</sup> Después sin embargo, escribe:

El argumento de que Hegel olvidó los aspectos más personales de la moralidad ya ha sido considerado antes (sección III). Las probabilidades son que él siempre trató de dejar lugar para lo que podría llamarse el cultivo del alma individual, pero vio la incumbencia primaria de la ética como referente a las transacciones interpersonales de los hombres. Una impaciencia con la mera rectitud, con la prosecución de la buena voluntad como un fin en sí misma... reforzaron sin duda esta actitud suya. *En mi opinión tuvo entera razón en tomar tal postura.*<sup>82</sup>

Y, como el profesor Paolucci observa en su recensión de este libro:

El profesor Walsh no se esfuerza por examinar la *articulación* del pensamiento ético de Hegel como presentado bajo los encabezamientos de Moralidad y Derecho Abstracto en la *Filosofía del Derecho*. Perseguir esta articulación desde la primera pretensión de personalidad sobre la que juzga, abstractamente, ser suya propia, a través de las formas de "tomar posesión" por predación, remodelación, delimitación y uso, hasta la

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 57-58, subrayado mío.

“plena posesión” que permite a uno “contratar” con otra personalidad para la alienación de lo que es poseído; trazar la emergencia de la posibilidad de *injusticia* —de agravio, fraude, crimen— fuera del mutuo reconocimiento de las voluntades en contrato; seguir la lógica de la *legitimización* de injusticias a través de la *venganza* personal y del *castigo* por una tercera parte, hasta la emergencia de la convicción subjetiva, interna, de que uno puede aún pretender ser *justo* moralmente mientras es juzgado injusto objetivamente; éste, seguramente, es el modo en que Hegel nos habría aproximado a la profundidad de su doctrina ética.<sup>83</sup>

Para una comprensión de la ética de Hegel que pueda servir adecuadamente como una base crítica, *The Ethical Theory of Hegel* de Reyburn es un texto mucho mejor.<sup>84</sup>

Finalmente, de mi propio ensayo *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind* diré muy poco. Como *Hegel's Metaphysics* de Soll no fue escrito originalmente para la publicación, sino que más bien constituyó parte de mi propia, “navegación de descubrimiento” hacia el rico horizonte del pensamiento de Hegel. Si hay razón para examinar la influencia de Kant sobre Hegel, aún la hay más para situar la autoridad sobre Hegel de Aristóteles y de todo lo griego. “El desarrollo de la ciencia filosófica como ciencia”, enseña Hegel, “y, más aún, el progreso a partir del punto de vista socrático de lo científico, comienza con Platón y es completado por Aristóteles. Ellos más que cualesquiera otros merecen ser llamados maestros de la raza humana”.<sup>85</sup> Tenemos también que recordar que el profesor Findlay acaba su *Hegel: A Re-examination* con la observación de que Hegel es “sin duda, el Aristóteles de nuestro mundo post-renacimiento, nuestro pensador sinóptico sin par”. El propósito de mi propio estudio fue realmente explorar una pequeña parte de la verdad

<sup>83</sup> Henry Paolucci, de su recensión de Walsb, *Hegelian Ethics*, en *The Owl of Minerva*, I, 2, 1969, p. 6.

<sup>84</sup> Hugh A. Reyburn, *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right* (Oxford, 1921). 271 pp. Reimpreso en 1967.

<sup>85</sup> *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, Ed. y trad. por E. S. Haldane y Frances H. Simson (London, 1963), Vol. II, p. 1.

de su observación, llamar la atención sobre las olvidadas y menospreciadas *Lecciones* y continuar la obra pionera de Mure sobre el tema.<sup>86</sup> Durante muchos años se pensó que la filosofía de Hegel surgió únicamente de Kant y que constituía una reacción a aquél aún más descabellada que las de Fichte y Schelling. Pero la mente de Hegel no era de las que son influidas solamente por sus circunstancias más o menos inmediatas, a pesar de su íntimo conocimiento de ellas, y tan sólo un estudio detallado de su filosofía como un todo, y de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* en particular, puede revelar esto. Para Hegel, “el estudio de la historia de la Filosofía es el estudio de la Filosofía misma, pues, realmente, no puede ser otra cosa”.<sup>87</sup> Quienquiera que olvide esta observación está en peligro de perder una buena parte de la intención de Hegel a lo largo de su obra.

En conclusión, y dado el tenor de este escrito hasta aquí, podría ser apropiado dar la última palabra sobre los escritos hegelianos a un filósofo que fue de los primeros en evaluar “lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel”:

Ahora bien, si alguien me preguntase si él es o no un “hegeliano” y si yo soy hegeliano, podría, después de todo lo que he dicho, excusarme de responder. No obstante, deseo a modo de corolario responder a esta pregunta de una manera que se deriva quizá de esta misma filosofía. Soy, y creo necesario ser, un hegeliano; pero en el mismo sentido en el que cualquiera que tenga espíritu y cultura filosóficas en nuestros días, es y se siente ser a la vez: *eleático, heraclitiano, socrático, platónico, aristotélico, estoico, escéptico, neoplatónico, cristiano, budista, cartesiano, espinozista, leibniziano, viquiano, kantiano*, etc. Es decir, en el sentido de que ningún pensador ni ningún movimiento histórico de pensamiento llega a pasar sin producir fruto, sin depositar un elemento de verdad, que forma parte, conscientemente o no, del pensamiento moderno vivo. Ni yo ni cualquier persona sensible desearía ser un hegeliano,

<sup>86</sup> Véase *supra*, p. 43.

<sup>87</sup> *Hegel's Lectures*, Vol. I, p. 30.

en el sentido de un seguidor servil y obsequioso que profesa aceptar cada palabra del maestro, o en el sentido de un sectario religioso que considera el desacuerdo un pecado. En pocas palabras, Hegel también ha descubierto un momento de la verdad; a este momento debemos concederle reconocimiento y valor. Esto es todo...

Pero la primera condición para resolverse a aceptar o rechazar las doctrinas que Hegel propone (me veo constreñido a hacer explícito lo que hubiese preferido dejar que se entendiera) es *leer sus libros*; y poner fin al espectáculo, medio cómico y medio desagradable de la acusación y del abuso de un filósofo por críticos que no lo conocen y que sostienen una guerra necia con un ridículo muñeco creado por sus propias imaginaciones, bajo el impulso innoble del prejuicio tradicional y de la pereza intelectual.<sup>88</sup>

## II. EL FUTURO DE LA ERUDICIÓN HEGELIANA

*Por Howard P. Kainz*

La forma inteligible de la Ciencia es el camino hacia la Ciencia que se presenta, por igual, a todos los hombres: y llegar, a través del Entendimiento, al Conocimiento racional —es la exigencia legítima de la conciencia que está en camino hacia la Ciencia...<sup>89</sup>

Así puedo... esperar que este intento mío de justificar la Ciencia del Concepto y de presentar esta Ciencia en su propio medio —encontrará un modo de aceptación, en virtud de la verdad intrínseca de la presenta-

<sup>88</sup> Benedetto Croce, *What is living and What is Dead of the Philosophy of Hegel*, trad. Douglas Ainslie (London, 1915). Reimpreso (New York, 1969), pp. 216-217.

<sup>89</sup> *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg, 1952), S. 17: Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewusstseins, das zur Wissenschaft Hinzutritt...

ción. Debemos confiar en que la verdad de su propia naturaleza prevalecerá cuando llegue su hora, y que sólo aparecerá como verdad cuando esta hora llegue; y consecuentemente que no aparecerá nunca demasiado pronto, o encontrará a su público no preparado...<sup>90</sup>

Algunos considerarán irónico el que Hegel, tan señalado por su oscuridad caliginosa, pueda esperar amplia comprensión y aceptación de su nueva presentación de la "Ciencia" filosófica. Podrían volver el anterior enunciado final contra Hegel, diciendo que, puesto que la filosofía de Hegel no ha encontrado un camino de amplia aceptación, no debe haber sido la "verdad" en primer lugar. Pero podría replicar, en vena dialéctica, que cuando esta filosofía sea entendida y aceptada *será* la verdad.<sup>91</sup>

Sea o no en todo caso aceptado Hegel, el intento de clarificar, interpretar, evaluar —en una palabra, de *entender*— a Hegel ha acumulado impulso en las últimas décadas. Las motivaciones son muy diversas: los eruditos marxianos, confrontando nuevamente algunos de los primeros escritos de Marx, se han interesado por los impulsos hegelianos del pensamiento del joven Marx; la vuelta de los fenomenólogos a Hegel como un poderoso pensador que ofreció algunas formulaciones originales de la problemática de la conciencia; en Inglaterra, hay una oscilación casi subliminal hacia y desde

<sup>90</sup> *Ibid.*, S. 58: Somit kann ich auch hoffen, dass dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindizieren und sie in diesem ihrem eigentümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innre Wahreheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt sein, dass das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn sein Zeit gekommen, und dass es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet...

<sup>91</sup> O quizás Hegel, siempre admirador de Aristóteles, esté adoptando implícitamente la familiar distinción aristotélica entre lo que es máximamente inteligible "para nosotros" y lo que es máximamente inteligible "en sí". Lo último (que en Aristóteles estaría ejemplificado por Dios y en Hegel podría estar ejemplificado por la filosofía del "Espíritu Absoluto") tiene la mayor cantidad de "contenido" inteligible, por así decirlo, pero no puede ser comprendido efectivamente excepto tras un largo y arduo proceso intelectual.

el idealismo alemán —quizá como una reacción individualista contra la más respetada tradición empírico-analítica; y hay sin duda muchos que se aproximan a Hegel partiendo no de una motivación extrínseca, sino solamente a causa de su mérito intrínseco.

Estos intentos de entender a Hegel han sido, en gran medida, exitosos. Hegel ya no es considerado como el extremista que lo ordenó todo en puras tríadas de tesis-antítesis-síntesis. Es mucho menos frecuentemente acusado de negar la existencia de un mundo exterior, material. Su reputado conservadurismo político ha sido arrugado ahora con contorsiones de fervor revolucionario. En otras palabras, el estereotipo del racionalista inflexible, desapasionado (perpetuado quizá inconscientemente por Bradley, Mc Taggart, y otros), ha dejado camino a una imagen más realista de carne y hueso.

No hay duda de que las fuentes secundarias que están interesadas en presentar al Hegel real, pueden también ser impedimentos para una apreciación más profunda de Hegel: Tantos materiales útiles están llegando a ser utilizables que uno nunca puede pasar a leer a Hegel mismo.<sup>92</sup> O, las discusiones eruditas que están orientadas hacia no sólo la explicación, sino también la interpretación, evaluación y/o disputa —pueden ser desesperadamente confusas y descorazonadoras para el estudiante que está meramente tratando de hallar lo que Hegel está diciendo.<sup>93</sup> Pero estos peligros pue-

<sup>92</sup> Gregor Sebba, *Bibliographia Cartesiana: a Critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960* (The Hague, 1964), p. xiii, hace la siguiente observación con respecto a las fuentes secundarias sobre Descartes: "Cuando un pensador piensa sobre Descartes, ha de hallar si Descartes está acertado o desacertado. A este fin debe leerle y examinar sus argumentos: esto es necesario y suficiente". Igualmente se puede decir, con respecto a Hegel: las fuentes secundarias son sólo un medio para un fin —la comprensión de Hegel a través de los textos hegelianos (un tema que en sí mismo podría consumir muchos años).

<sup>93</sup> El nuevo libro de Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (New York, 1970) es un ejemplo de una fuente secundaria que —a pesar de su mérito erudito— probablemente sería un obstáculo más que una ayuda para el estudiante que busca una "introducción" al pensamiento de Hegel. (Véase mi reseña del libro de Soll en *The New Scholasticism*, Autumn, 1971). El maestro de

den fácilmente ser obviados por el estudiante maduro que comprende sus propias necesidades y lagunas y no confunde los medios con el fin. Y los impedimentos potenciales están ligados con grandes beneficios potencialmente.

Es, evidentemente, con estas ventajas *in mente* como la erudición hegeliana —libros, artículos, traducciones, nuevas ediciones—<sup>94</sup> ha florecido de un modo particularmente profuso durante la última década.<sup>95</sup>

El propósito del presente escrito no obstante, no es simplemente señalar un panorama de estos numerosos estudios,<sup>96</sup> sino más bien suplementar los panoramas de la obra

Soll, Walter Kaufmann, señala juiciosamente el problema del estudiante principiante cuando observa: “¿De qué está el hombre [Hegel] hablando? ¿A quién tiene en la cabeza?... La obscuridad y amaneramiento total del texto son tales que estas preguntas están casi destinadas a reemplazar la cuestión de si lo que Hegel está diciendo es correcto”. Kaufmann, *Hegel* (London, 1966), p. 141.

<sup>94</sup> La *Deutsche Forschungsgemeinschaft* ha comenzado la publicación de una nueva edición crítica de los *Gesammelte Werke*. Vol. 4, *Jenaer Kritische Schriften* (1968) ha sido ya publicado. Y están en prensa los siguientes volúmenes: Vol. 3, *Exzerpte, 1785-1800*; y Vols. 6-7, *Jenaer Systementwürfe I-II*. Sin embargo, esta nueva edición, que subraya el desarrollo cronológico de los escritos de Hegel, no puede ser acabada antes del cambio de siglo.

<sup>95</sup> El desarrollo de la erudición hegeliana durante las últimas décadas pasadas ha sido cronologizado y analizado en una serie de bibliografías y reseñas que han aparecido recientemente, incluyendo: Walter Kern, “Bibliographie der Hegel-Bücher 1961-1965” (*Hegel-Studien*, vol. 5, 1969); Giovanni Vecchi, “Neuere Schriften über Hegels Ästhetik” (*Hegel-Studien*, 1963 [2], pp. 352-360); T. M. Knox, “Hegel in English-Speaking Countries since 1919” (*Hegel-Studien*, 1961 [1], pp. 315-318); Marie-Martin Cottier, O. P., “Chronique Hegelienne” (*Revue Thomiste*, 1962 [62], pp. 631-654); Richard Kroner, “Hegel heute” (*Hegel-Studien*, 1961, pp. 135-153); la bibliografía de Hegel de P. W. Kern que aparece en *Theologie und Philosophie*, XLII (1967), pp. 79-88; y la reseña de la erudición inglesa por F. Weiss que aparece en esta publicación. Una lista de otras bibliografías sobre Hegel, tanto generales como especializadas (*Bibliographische Hilfsmittel*) está incluida al comienzo de la “Bibliographie zur Ästhetik Hegels”, publicada en *Hegel-Studien* (5), 1969.

<sup>96</sup> Un total de 280 títulos de ediciones recientes y nuevas ediciones fue catalogado durante el período de cinco años cubierto en la “Bibliographie der Hegel-Bücher 1961-1965” (*Hegel-Studien* [5], 1969) de Walter Kern.

llevada a cabo con una breve mirada a lo que no ha sido hecho, o no ha sido hecho suficientemente.<sup>97</sup> En otras palabras, estamos tratando del futuro, del “debe”.

Los siguientes tipos de erudición parecen ser de particular importancia para el adelanto de la comprensión de Hegel, en la medida en que parecen tener la potencialidad de satisfacer algunas de las más apremiantes necesidades:

a) *Traducción de libros de y sobre Hegel:*

Hasta hace poco, sólo la primera sección (la *Logik*) de la 3.<sup>a</sup> edición de la *Enzyklopädie des Philosophischen Wissenschaften* de Hegel había estado disponible en traducción inglesa. Ahora una nueva traducción de la segunda sección (*Naturphilosophie*) ha aparecido;<sup>98</sup> y una reedición de la tercera (*Geistes*) está también actualmente en preparación.<sup>99</sup> Se ha encargado también una traducción de la *Phänomenologie des Geistes*.<sup>100</sup>

Muchas de las primeras obras de Hegel están aún por traducir. Findlay observa<sup>101</sup> que algunas de éstas son “más bien lucubraciones monótonas” y arrojan muy poca luz sobre el pensamiento maduro de Hegel. Excepciones merecedoras de traducción serían la *Jensener Logik und Metaphysik* y la *Realphilosophie II* que anticipan el “sistema” último y son

<sup>97</sup> Nuestro supuesto es que un conocimiento de “vacíos” ayudaría a dar dirección a los futuros esfuerzos de investigación: “Cuando la bibliografía sea un punto de partida guiará no sólo hacia los conocimientos disponibles, ‘sino también, como una indicación de lo que no es conocido, tan lejos como van los registros publicados’”. (Paul Kuntz, “Progress in Philosophical Bibliography”, *International Philosophical Quarterly* (1970), p. 309; la cita es de *Colliers Encyclopedia*.)

<sup>98</sup> Hegel, *Philosophy of Nature*, A. V. Miller, tr. (Oxford, 1970), *Logic* (Oxford, 1965).

<sup>99</sup> Un título próximo a aparecer en Oxford-Clarendon Press. Esta nueva edición incluirá, por primera vez, una traducción (de A. V. Miller) de la editorial *Zusätze*, que fue omitida en las ediciones anteriores.

<sup>100</sup> Por Harper and Row; será traducida por Kenley R. Dove, Yale University.

<sup>101</sup> En el Prólogo a Hegel, *Philosophy of Nature* (Oxford, 1970), pp. vii-viii.



complementarias de este sistema. Otra excepción ciertamente sería *Glauben und Wissen*, en la medida en que esta obra relativamente breve da la propia formulación de Hegel de la llamada "hipótesis de la secularización" (que es aplicada frecuentemente a la filosofía de Hegel) y es un anticipo de la teología de la "muerte de Dios".

Hay ahora algunos comentarios útiles manejables en inglés sobre la *Lógica* y la *Filosofía del Espíritu* de Hegel.<sup>102</sup> Desafortunadamente, sin embargo, no hay comentarios extensos y exhaustivos manejables sobre la *Fenomenología del Espíritu* (o "*Mente*", como Baillie tradujo *Geist*) —que es quizá la más difícil de las obras de Hegel. En vista de esto, es lamentable que la obra en dos volúmenes de Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*<sup>103</sup> no haya sido aún traducida. Aunque la teoría de Hyppolite sobre la génesis de la *Fenomenología* ha sido puesta recientemente en duda,<sup>104</sup> ya *Genèse et structure...* como un todo es una obra maestra que, a diferencia de otros comentarios relacionados con la *Fenomenología*,<sup>105</sup> es una guía segura a través

<sup>102</sup> Concretamente, *A Study of Hegel's Logic* de G. R. G. Mure, que es primariamente un comentario sobre la lógica menor (primera parte de la *Enzyklopädie*) de Hegel complementado con notas sobre la lógica mayor de Hegel (*Wissenschaft der Logik*); y *The Philosophy of Hegel* de W. T. Stace, que incluye un extenso comentario de la primera y tercera partes de la *Enzyklopädie* —la *Lógica* y la *Filosofía del Espíritu*— al que se añade una paráfrasis muy breve de la segunda parte (*Filosofía de la Naturaleza*).

<sup>103</sup> Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1946.

<sup>104</sup> Cf. Otto Pöggeler, "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes". en *Hegel-Studien*, 1961 (1), pp. 270 ss.

<sup>105</sup> Particularmente Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Editions Gallimard, 1947); y *Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind*, de Jacob Loewenberg (La Salle, Ill.: Open Court, 1965). El comentario de Kojève, aun ofreciendo importantes profundizaciones neomarxistas de diversas secciones de la *Fenomenología*, no se compromete en una exposición continua y bien organizada de la *Fenomenología* y es claramente menos útil (como ayuda al lector de Hegel) que el de Hyppolite. La preferibilidad del comentario de Hyppolite sobre el de Kojève es discutida con más detalle por T. M. Knox en su recensión de la *Introduction...* de Kojève, en *Mind*, Vol. 57, 1948; y por W. H. Walsh en "A Survey of Work on Hegel, 1945-52", *Philosophical Quarterly*, 1953 (3). Se han publi-

de todos los intrincados desdoblamientos del “viaje de descubrimiento” intelectual de Hegel.

El *Hegel-Lexikon*<sup>106</sup> debería igualmente traducirse, como un instrumento para la investigación sobre Hegel; pero también como una “defensa” contra los intérpretes de Hegel: Uno de los mayores obstáculos para la comprensión de Hegel es el hecho de que ciertos términos —p. ej., *die Sache Selbst, das Leben, der Geist, der Begriff, die Individualität, abstrakt,*

cado recientemente en inglés secciones seleccionadas del comentario de Kojève: cf. *Introduction to the Reading of Hegel*, J. H. Nichols, J., tr. (New York: Basic Books, 1969). El libro de Loewenberg no es un comentario sobre el texto de Hegel; es más una serie de reflexiones añadidas que una exposición de Hegel y presupone cierta familiaridad con, e intelección de, el texto.

Comentarios en alemán sobre los 4 primeros capítulos de la *Fenomenología* han sido escritos por Gaspar Nink, S. J. y por Georg Andreas Gabbler. El comentario de Nink (publicado en 1948 en 2.<sup>a</sup> edición por Josef Habbel, Regensburg) incluye un análisis ininterrumpido, más notas a pie de página y referencias aclaratorias a otras partes del mismo. El comentario de Gabbler está actualmente sin imprimir, pero está en preparación para la publicación en 1972 por Scientia Verlag, Aalen (Alemania Occ.).

El Prefacio y la Introducción a la *Fenomenología* han sido también objeto de comentarios especiales por parte de Hyppolite, Kaufmann y Heidegger. *Hegel: Préface de la Phénoménologie de l'Esprit* (Paris: Aubier, 1966) de Hyppolite incluye su traducción del Prefacio al francés (sigue la división cuatripartita de Lasson del texto de Hegel e incluye los propios subtítulos originales de Hegel en el texto); y siguen a la traducción alrededor de 50 páginas de notas explicativas. El comentario de Kaufmann (al final de la obra de Kaufmann, *Hegel* (London, 1966) incluye la traducción inglesa de Kaufmann del Prefacio (segmentada según las divisiones de Lasson y salpicada con subtítulos tomados de la Tabla de Contenidos de Hegel de 1807); y notas, con énfasis ampliamente filológico o literario, referentes a la traducción. “Hegel's Begriff der Erfahrung”, de Martin Heidegger (en *Holzweg* (Frankfurt: Vittorio Klosterman, 1950)) que ahora aparece en traducción (*Hegel's Concept of Experience*; New York: Harper & Row, 1970), es un comentario solamente de la Introducción a la *Fenomenología* de Hegel y, como observa Kenley Dove (“Hegel's Phenomenological Method”, *Review of Metaphysics* XXIII (4), 1970), no es un comentario en el sentido estricto de la palabra, sino una “piedra de toque para elucidar algunos elementos importantes de la propia ontología fundamental de Heidegger”.

<sup>106</sup> Herman Glockner, *Hegel-Lexikon* (Stuttgart, 1957). El *Hegel-Lexikon* es Vol. 23-26 de los *Sämtliche Werke* (*Jubilaümsausgabe*).

*allgemeines*— que son usados frecuentemente en un solo y único sentido técnico por Hegel, a veces son utilizados con mucho menos rigor por intérpretes y traductores de Hegel.<sup>107</sup>

Puesto que la mayoría de las obras a las que el *Lexicon* se refiere han sido traducidas, o están en proceso de traducción, la referencia a las versiones inglesas estaría facilitada. Es de esperar que eventualmente se adopte un sistema para numerar las líneas —algo quizás en el orden de la numeración de Bekker de las obras de Aristóteles— que facilite la localización de textos en todas las lenguas y ediciones.

Sería posible confeccionar una lista de tamaño proporcionado de obras extranjeras sobre Hegel que “deberían” traducirse. Pero las sugerencias anteriores ejemplifican tareas de traducción que, en opinión del escritor, proporcionarían algunos instrumentos especialmente importantes para la comprensión e interpretación de Hegel.

b) *La formalización de la Lógica dialéctica de Hegel:*

Han sido ya hechos algunos intentos de reducir la “lógica de la oposición” de Hegel a un sistema de constantes y va-

<sup>107</sup> Baillie, por ejemplo, en su traducción de la *Fenomenología*, traduce *die Sache Selbst* (que se supone que indica una conciencia individual que ha logrado la reconciliación con el mundo objetivo) de una serie de maneras: como “*the fact of the matter*”, “*the real intent*”, “*the main concern*” y “*the objectified intent*”. La confusión resultante puede ser un impedimento para la comprensión de los tres capítulos en que este término figura prominentemente. Una confusión semejante es causada por J. N. Findlay en su *Hegel: a Re-examination* (New York, 1958), en la que los términos “abstract” y “concrete” se usan frecuentemente en el sentido empirista inglés, más que en el sentido técnico hegeliano (según el cual una impresión sensorial puede ser “abstract” y una idea universal puede ser “concrete”). George Kline discute el uso impreciso de estos y otros términos en su artículo, “Recent Interpretations of Hegel”, en *The Monist*, vol. 48, No. 1 (1946). Jan Van der Meulen, en “Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist” (*Hegel-Studien*, 1963 [2], S. 266s.) muestra como “Espíritu” (*Geist*) en Hegel difiere en denotación de “alma” (*Seele*). R. C. Salomon, en “Hegel’s Concept of ‘Geist’”, *Review of Metaphysics*, vol. 23 (1970), trata de aclarar la confusión que envuelve el uso hegeliano de *Geist*, trazando la génesis de este uso hasta el carácter no individuado del “ego transcendental” kantiano.

riables.<sup>108</sup> Pero, ¿hay alguna posibilidad de que una lógica que parece burlarse de los tabús de la no contradicción pueda ser formalizada del mismo modo que la lógica convencional que reverencia a la venerable a lo largo de los tiempos “ley de contradicción”?<sup>109</sup> Quizá la demostración final de que tal

<sup>108</sup> Michael Kosok trata de hacer esto en “The Formalization of Hegel’s Dialectical Logic”, *International Philosophical Quarterly* (1966), Yvon Gauthier, en “Logique hégélienne et formalisation” (*Dialogue*, 1967 [6], pp. 151-165), expande el esfuerzo de Kosok y también comenta la obra de Gotthard Guenther *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik* (Band I de *Die Idee und Ihr philosophische Voraussetzungen*, Hamburg, 1959).

<sup>109</sup> En vista del hecho de que Kosok se refiere a una lógica dialéctica del “Concepto” hegeliano (*Begriff*, que se concibe como un ser no abstracto), puede haber una cierta impropiedad o ambigüedad en referirse a la “formalización” de esta lógica hegeliana (en la medida en que formalización se supone generalmente que envuelve un proceso de abstracción). Darrel Christensen muestra claramente esta ambigüedad en su escrito “‘Authenticity’ and ‘Warranted Belief’ in Hegel’s Dialectic of Religion”, presentado en el Wofford Symposium en Nov., 1968 (véase *Hegel and the Philosophy of Religion*, publicado recientemente por Martinus Nijhoff, The Hague).

Christensen tiende a dudar que pueda elaborarse alguna vez una metodología formal de lógica dialéctica y funda sus reservas en la comprensión de que en Hegel el “método” que produce la “Noción” (*Begriff*) no es separable de cualquier contenido al que el método se aplica (extrínsecamente). Sin embargo, en defensa del esfuerzo de Kosok, se podría replicar que, en la estimación de Hegel, la lógica “formal” no es forma sin contenido, sino precisamente lo contrario (cf. *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister ed., p. 222; tr. Baillie, p. 330); y también que, aunque el método hegeliano sea un ejemplo paradójico en el que forma es idéntica a contenido, puede aún haber algún sentido en el que el método sea separable del objeto al que se aplica (nos acordamos aquí de la vieja controversia escolástica medieval sobre si hay o no una distinción real de esencia y existencia: nunca hubo duda de que debe haber *algún* tipo de distinción).

Para una respuesta tentativa a este problema, podríamos encontrar la clave en el escrito de Kosok sobre “The Dynamics of Hegelian Dialectics and Non-Linearity in the Sciences”, presentado en el Boston Symposium sobre “Hegel and the Sciences” (Dic., 1970). En este último escrito, Kosok establece que la noción hegeliana de “inmediatez” “no puede caracterizarse como incluyendo o excluyendo ninguna mediación o estado categorial so pena que esta inmediatez sea ‘ella misma’ percibida como un estado identificado y por tanto no inmediato”. En otras palabras, “inmediatez” es lo que no puede caracterizarse en absoluto. Pero formular que “X es lo no caracteri-

formalización es “posible” requiriese no sólo la simbolización de la lógica de Hegel, sino también la formulación de reglas de inferencia congruentes y de conjuntos de teoremas susceptibles de ser probados e interrelacionados. Si esto pudiera conseguirse, parecería que cualquier juicio *a priori* sobre la imposibilidad de una empresa tal tendría que ceder.

c) *Nuevo rastreo de las raíces hegelianas de los conceptos marxianos y kierkegaardianos:*

Como se mencionó anteriormente, la reciente concentración sobre el joven Marx ha llevado a una perfeccionada investigación del parentesco de Marx con Hegel. Esta investigación se ha centrado especialmente en la interpretación de Marx de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.<sup>110</sup> El interés por el existencialismo ha hecho surgir también un ímpetu menos intenso hacia la investigación de la influencia de Hegel sobre Kierkegaard, el “padre del existencialismo”.<sup>111</sup> Tal investigación es muy necesaria y puede ser elucidadora en el mismo sentido en que la investigación sobre el parentesco de

zable” es *caracterizar* a X. En el mismo sentido, podríamos decir que la “formalización de la lógica dialéctica de Hegel” de Kosok es una formalización de lo no formalizable” —i.e. de la inmediatez *auto-mediadora* del Concepto hegeliano.

<sup>110</sup> Una de las más lúcidas exposiciones de la influencia de la *Filosofía del Derecho* de Hegel sobre Marx es *Karl Marx: Social and Political Thought* (Cambridge, 1968) de Shlomo Avineri. Véase también el artículo de Avineri, “The Hegelian Origins of Marx’s Political Thought”, en *The Review of Metaphysics* vol. 21 (1967), pp. 35-56. La traducción al inglés de *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts* de Marx sería un acicate para el estudio de la “lectura” por parte de Marx de la filosofía política de Hegel.

<sup>111</sup> Véase Max Bense, *Hegel und Kierkegaard* (Köln, 1948); también, D. Ritschl, “Kierkegaard’s Kritik and Hegels Logik”, *Theologische Zeitschrift* (1955), y N. Thulstrup, “Kierkegaards Verhältnis zu Hegel” (en el que se analiza el artículo de Ritschl), en la misma revista (1957), pp. 200-226; también, James Bogen, “Remarks on the Kierkegaard-Hegel Controversy”, en *Synthesis* (1961), vol. 13, pp. 372-389, en el que se discuten tanto las oposiciones como los paralelismos entre Hegel y Kierkegaard; y Richard Kroner, “Kierkegaard’s Hegelverständnis”, en *Kant-Studien*, vol. 46 (1954-55), pp. 19-27, que sigue la pista de algunos conceptos característicos kierkegaardianos hasta sus fuentes hegelianas.

Hegel con Kant, Fichte y Schelling ha sido elucidadora (aunque haya arrojado algunas sombras sobre la supuesta "originalidad" de muchas nociones hegelianas).

Una fuente fértil y relativamente inexplorada para tal estudio es la *Fenomenología* de Hegel. La semejanza de ciertas ideas marxianas y kierkegaardianas con segmentos de la *Fenomenología* es demasiado pronunciada para ser simplemente en todos los casos el resultado de una coincidencia.<sup>112</sup> Debe admitirse, sin embargo, que lo más que podría demostrarse en la mayoría de tales ejemplos es un paralelismo —puesto que Marx y Kierkegaard no son excesivamente es-

<sup>112</sup> Marx, en *Frühschriften* (Stuttgart, 1953), p. 251, p. 269, muestra que quedó impresionado no sólo por la dialéctica, sino también por la teoría del trabajo de la *Fenomenología* de Hegel (tanto Kojève como Hyppolite interpretan el capítulo de Hegel sobre "trabajo" en la *Fenomenología* en términos de trabajo intelectual *versus* trabajo manual, sin entrar en análisis alguno de las semejanzas o diferencias de Marx y Hegel con respecto al "trabajo"). K. Löwith, en *From Hegel to Nietzsche* (New York, 1967) discute las críticas de Marx a la *Fenomenología*, pero no entra en una crítica inmanente o comparación metafilosófica (véase *op. cit.*, p. 277). Algunos paralelos que merecen ulterior atención por parte de los escritores en inglés son la descripción de Marx de la *Unmenschliche Macht* del Capitalista, en comparación con la descripción hegeliana del poder absoluto de la conciencia "Ama"; la "Ley de Miseria Creciente" de Marx, comparada con la alienación progresiva que lleva a la "Conciencia infeliz" en Hegel; el "Espíritu Absoluto" de Hegel contrastado con el "Ser Específico" (*Gattungswesen*) de Marx; y el "Conocimiento Absoluto" de Hegel contrastado con la afirmación de Marx en los *Manuscritos de 1844* de que la meta final es un estado de perfecta sensibilidad "estética".

Hay también paralelos de ese tipo en Kierkegaard: el "miedo absoluto" de Kierkegaard y la "angustia absoluta" de la conciencia "Esclava" en la *Fenomenología*; la doctrina de Kierkegaard sobre la "desesperación" comparada con la "Conciencia Infeliz" de Hegel; "la Tarea", comparada con el capítulo de Hegel sobre el "Trabajo"; el "Caballero de la Fe", contrastado con el "Caballero de la Virtud" de Hegel; los enunciados tanto de Kierkegaard como de Hegel con respecto a las "pruebas históricas"; etc.

Todos esos paralelismos en mayor o menor grado delinean indirectamente la posibilidad de influencia directa. Ofrecer una defensa de la afirmación de estos paralelismos, o evaluarlos críticamente, estaría, desde luego, fuera del alcance de este escrito.

crupulosos en dar “reconocimiento” a Hegel<sup>113</sup> y puesto que puede no ser posible demostrar que Marx o Kierkegaard estuviesen influidos de hecho por los textos hegelianos. No obstante, llamar la atención sobre estos “paralelismos” es ciertamente importante desde el punto de vista de la metafilosofía<sup>114</sup> —si no desde el punto de vista de la historia de la filosofía.

<sup>113</sup> A veces se menciona a Hegel por su nombre, sin ningún agradecimiento efectivo al testimonio de Hegel. Esto ocurre, por ejemplo, en el “Hombre Infeliz” de Kierkegaard (*Either/Or*, vol. I), que parece ser una interpretación de la “Conciencia Infeliz” de Hegel, aunque Kierkegaard no formula que sea una interpretación o adaptación de Hegel.

<sup>114</sup> En esto podría servir como catálisis para promover la confrontación de las formulaciones hegelianas con las posteriores reinterpretaciones ideológicas —el resultado de cuya confrontación no dependería tanto de los principios de Hegel o sus sucesores, como de una comparación y evaluación metafilosóficas de estos principios.

(Una metodología similar probablemente tendría que usarse para llevar a cabo la tan esperada disipación de la ofuscación que rodea la dialéctica del en-sí y del para-sí —que es interpretada en sentidos tan ampliamente diferentes por Sartre y por Hegel.)

Debería advertirse que una comparación metafilosófica de este tipo puede ser provechosa incluso en casos en que obviamente hay una influencia ideológica pequeña o no directa de un autor sobre otro. Christensen ha hecho un estudio “metafilosófico” de este tipo de las teorías de Freud —que no tuvo ciertamente familiaridad con, o interés por, Hegel— pero a través de su propio método analítico llega a profundizaciones sobre la personalidad, el inconsciente y la enfermedad mental que mantienen una fuerte semejanza con la discusión hegeliana del “Espíritu Subjetivo” en la Parte III de la *Enciclopedia*. (Véase “Hegel’s Phenomenological Analysis and Freud’s Psychoanalysis”, de Christensen, en el *International Philosophical Quarterly* VIII, 3, Sept. 1968; y “The Theory of Mental Derangement and the Role and Function of Subjectivity in Hegel”, del mismo autor, en *The Personalist*, 49 (4), Autumn 1968.) Usando una metodología similar, Jean Hyppolite relaciona algunos de los problemas del psicoanálisis moderno con lugares de la *Fenomenología* de Hegel (véase Hyppolite, “Phénoménologie de Hegel et psychanalyse”, en *La Psychanalyse* III (Paris: Presses Universitaires de France, 1957)); y Marian Pauson explica el paralelismo entre el supuesto psicoanalítico de una “cuaterna de opuestos” de Carl Jung con las cuatro “antimonias” de la *Crítica de la razón pura* de Kant (véase M. Pauson, “C. Jung and the A Priori”, *Tulana Studies in Philosophy* XVIII, 1969).

d) *Presentación de los conceptos hegelianos en forma de paradoja:*

Tradicionalmente los escritores sobre Hegel en inglés se han entregado pesadamente a la paráfrasis como método de exposición.<sup>115</sup> Otros métodos —p. ej., exposiciones temáticas— también han sido efectivos. Pero para los intereses de la efectividad didáctica, estas metodologías podrían completarse convenientemente con el uso sistemático de la paradoja como medio de exposición.

Las obras mayores de Hegel están repletas de paradojas. Por ejemplo, al comienzo de la “Doctrina del Ser” en la *Lógica*, Hegel muestra que “Ser”, cuando su significado es elaborado plenamente, es equivalente a “Nada”;<sup>116</sup> en la *Enciclopedia*, el desarrollo de la “Idea” hasta el punto en que “tiene ser”<sup>117</sup> lleva paradójicamente desde la esfera de los conceptos hasta la esfera de la naturaleza. De modo similar, en la *Fenomenología*, cuando sondeamos las profundidades de la “Conciencia” (una actitud en la que el yo se orienta hacia la alteridad externa), llegamos paradójicamente a una “Autoconciencia” (una actitud en la que la alteridad emerge dentro del yo); también en la *Fenomenología* la “Conciencia Esclava”, cuando llega a una completa sujeción, paradójicamente alcanza la conciencia de la libertad;<sup>118</sup> y la “Conciencia infeliz” que clama “Dios ha muerto”<sup>119</sup> paradójicamente se

<sup>115</sup> Mure describe su *Study of Hegel's Logic* como una “paráfrasis” aunque no es pura paráfrasis. La *Philosophy of Hegel* de Stace es asimismo en gran medida una paráfrasis de las partes primera y tercera de la *Enciclopedia* de Hegel. Findlay en *Hegel: a Re-Examination* y Marcuse en *Reason and Revolution* incorporan paráfrasis intermitentes de las obras de Hegel. Debería advertirse también que la presentación de Gustav Mueller de la primera edición de la *Enzyklopädie des Philosophischen Wissenschaften* (New York, 1959) es erróneamente llamada “traducción” cuando de hecho consiste casi completamente en una paráfrasis libremente organizada.

<sup>116</sup> *Enzyklopädie des Philosophischen Wissenschaften* (3rd ed.), para. 87.

<sup>117</sup> *Ibid.*, para. 244.

<sup>118</sup> *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister ed.), S. 147s; traducción de Baillie, pp. 236 ss.

<sup>119</sup> *P. G.*, S. 523; Baillie, p. 753.



convierte en el lugar en el que Dios se revela a Sí mismo.<sup>120</sup> En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, la etapa más alta en la relación de la voluntad con la propiedad privada es el acto de vender o *enajenar* la propiedad;<sup>121</sup> el surgimiento de la “injusticia” lleva al de la “moralidad”;<sup>122</sup> y el desarrollo completo de la libertad individual tiene que encontrarse paradójicamente sólo en la reconciliación del individuo con el medio social y político.<sup>123</sup> Podrían citarse otros muchos ejemplos del uso hegeliano de la paradoja.

Por desgracia, Hegel de ordinario no establece claramente la naturaleza paradójica de tales “momentos” especulativos.<sup>124</sup> Y por esto, parecería que el centrarse específicamente en tales paradojas constituiría al menos una metodología especialmente congruente para exponer una filosofía cuyo propósito es la “reconciliación de los puestos” mediante la especulación dialéctica.

\* \* \*

En la medida en que los enunciados formulados en este escrito atañen al futuro, son no-fácticos, no susceptibles de “prueba” en el sentido usual de la palabra —como todo enunciado de “deber”. No obstante, se podría añadir una observación fáctica relevante: una inversión adecuada y a largo plazo podría acelerar en gran manera el cumplimiento de muchos de los objetivos aquí previstos.<sup>125</sup> Pero quizá el primer prerrequisito para la superación de los obstáculos de una

<sup>120</sup> P. G., S. 525; Baillie, p. 755.

<sup>121</sup> *Philosophie des Rechts*, para. 53, para. 65 ss.

<sup>122</sup> *Ibid.*, para. 73.

<sup>123</sup> *Ibid.*, para. 27-28; para. 141 y en otros lugares.

<sup>124</sup> Porque la principal meta de Hegel es presentar la dialéctica interna de la realidad —y la paradoja es simplemente un frecuente subproducto de la consecución de esta meta primaria. Para una discusión del parentesco de la “no identidad” paradójica con la dialéctica hegeliana, véase mi tesis doctoral no publicada, *The Self-Reflection of Consciousness in Hegel's "Phenomenology"* (Duquesne University, 1968), pp. 70-77, p. 145; p. 325, n. 25.

<sup>125</sup> Del mismo modo el comisionar una nueva traducción de la *Phänomenologie des Geistes* (véase p. 70, *supra*) ha facilitado considerablemente sin duda el cumplimiento de esta tarea.

insuficiente consolidación sea simplemente el convencimiento de la existencia de algunos de los "vacíos".<sup>126</sup> Este artículo ha sido escrito para ayudar a tal convencimiento.

*Florida State University y Marquette University*

*Versión castellana de A. GARCÍA SUÁREZ y J. VELARDE*

<sup>126</sup> Paul Kuntz, en "Progress in Philosophical Bibliography", *International Philosophical Quarterly* (1970), p. 306, ve tal proyección de "vacíos" como un punto de partida para el adelanto de la investigación bibliográfica: "Si nuestra *Bibliographie de la Philosophie* internacional puede ser soportada por 40 centros nacionales, ¿por qué no puede la red nacional e internacional tratar ella misma de planificar tanto como de registrar? Una panorámica de "vacíos"... podría llevar al estímulo de los eruditos particulares para realizar algunas tareas que necesitan ser hechas y a ayudarlos ofreciendo ayudas de viaje y asistencia secretarial".

La misma observación podría aplicarse, *mutatis mutandis*, a la investigación en las diversas áreas especializadas de la filosofía.