

**LA PUGNA SOBRE EL IDEAL DEL SISTEMA DE SISTEMAS  
ENTRE KANT Y HEGEL.  
UNA DIFICULTAD AÑADIDA A LA LECTURA KANTIANA  
DE HEGEL**

*THE STRUGGLE OVER THE IDEAL OF THE SYSTEM OF  
SYSTEMS BETWEEN KANT AND HEGEL.  
AN ADDED DIFFICULTY TO THE KANTIAN READING OF HEGEL*

**ANDRÉS ORTIGOSA**

Contratado predoctoral FPU

Departamento de Filosofía, y Lógica y Filosofía de la Ciencia

Universidad de Sevilla

Sevilla/España

aortigosa@us.es

ORCID: 0000-0002-4223-0299

Recibido: 12/09/2024

Revisado: 02/01/2025

Aceptado: 06/02/2025

*Resumen:* En contra de las lecturas kantianas de Hegel, esta investigación pretende esclarecer el enfoque sistemático de Kant y Hegel. Ambos enfoques son opuestos. Para ello primero se explica la noción de *System* de acuerdo con Kant, la cual lleva a la imposibilidad de formar un sistema de sistemas del conocimiento porque la razón pura no puede encontrar ninguna premisa absoluta. Luego, se contraponen con el proyecto enciclopédico de Hegel. Para comprender cómo es posible un sistema de sistemas primero es necesario comprender la reformulación de Hegel sobre la razón especulativa —especialmente crítica con Kant—. Luego, se pasa a comprender en qué sentido la Filosofía, como última figura del absoluto, tiene el papel de ser la premisa absoluta del sistema hegeliano.

*Palabras clave:* Kant; Hegel; Idealismo alemán; fundamento; premisa absoluta.

*Abstract:* Against Kantian readings of Hegel, this research aims to clarify the systematic approach of Kant and Hegel. The two approaches are opposites. For this purpose, the notion of *System* according to Kant is first explained, which leads to the impossibility of forming a system of systems of knowledge because pure reason cannot find any absolute premises. It is

then contrasted with Hegel's encyclopaedic project. To understand how a system of systems is possible, it is first necessary to understand Hegel's reformulation of speculative reason — especially critical of Kant. It then goes on to understand in what sense philosophy, as the ultimate figure of the absolute, has the role of being the absolute premise of the Hegelian system.

*Keywords:* Kant; Hegel, German Idealism; Ground; Absolute premise.

## 1. INTRODUCCIÓN

En buena medida Hegel tomó y continuó ideas de Kant. Eso es un hecho innegable. Autores actuales han contemplado varios puntos de unión entre ambos filósofos. Por ejemplo, Sepúlveda (2021) sitúa como punto común el Concepto en Hegel y la apercepción de Kant. También Tolley (2021: 260-270) ha mostrado algunos puntos de divergencia, pero también especialmente de unión, sobre la noción de poder (*Macht*) en las filosofías de Kant y Hegel. Salomao (2021) ha expuesto la influencia de Kant en la etapa temprana de Hegel. E incluso Ferrarin (2019) ha situado puntos comunes entre Kant y Hegel sobre sus concepciones sobre la relación entre la razón y el entendimiento (2019: 255-265).

Sin embargo, una cosa es vislumbrar algunos puntos comunes entre Kant y Hegel en cuanto a contenido y otra cosa muy distinta es defender una conversión forzosa de la filosofía de Hegel al kantismo. En general, desde hace años asistimos a una tendencia por considerar a Hegel como un kantiano principalmente por una parte de los investigadores angloparlantes. Dicha lectura tiene serias limitaciones. Pero pasemos primero a considerar esta tendencia.

Las lecturas kantianas de Hegel tuvieron su origen a partir de 1989 con el *Hegel's Idealism* de Pippin (1989). En su contexto, Pippin se enfrentaba a interpretaciones que situaban a Hegel como spinozista o leibniziano principalmente. Las cuales hundían sus raíces en el idealismo británico, especialmente en Bradley (Cardani 2017). Frente a ello, Pippin puso de relieve que Hegel había recibido una amplia influencia de Kant. Su tesis principal era que Hegel, más que un crítico de Kant, había que comprenderlo como un seguidor que quería continuar el proyecto filosófico kantiano. Debido a su contexto intelectual, es natural que Pippin fuese tan tajante en la primera edición de *Hegel's Idealism* con el kantismo en Hegel. Esto permitió a la interpretación de Pippin diferenciarse de otros enfoques de ese momento, de lo que se dio noticia atrayendo a

otros intérpretes a su enfoque.<sup>1</sup> Su tesis, novedosa en su contexto a la par que radical, ha sido muy matizada y rebajada en sus obras posteriores sobre Hegel.<sup>2</sup>

Pese a que Pippin años más tarde moderase su postura, lo cierto es que desde entonces se ha legitimado por parte de los intérpretes una lectura —a veces algo simplista— «kantianizante» de Hegel. En lo que Kreines llamó la postura «no tradicionalista» hay esta tendencia. Kreines (2008) situó en esta posición a investigadores como Brandom o Pinkard, en tanto que sus interpretaciones continuaban la interpretación kantiana de Hegel que había propuesto Pippin. A juicio de Kreines, lo que tienen en común estos autores, entre otros, es «la idea de que la filosofía teórica de Hegel es una continuación o extensión del proyecto crítico de Kant, más que un renacimiento o modificación de cualquier forma de metafísica precrítica» (Kreines 2008: 467).

En esta misma estela podríamos situar a Longuenesse (2007) con su *Hegel's Critic of Metaphysics*, o también a Beiser. Si bien Beiser (1993) tuvo una interpretación más bien spinozista de Hegel, lo cierto es que con los años esa interpretación ha cambiado a favor de una lectura kantiana de Hegel. Prueba de ello es que parte de la base de que Hegel consideró —de acuerdo con Beiser más actualmente (2020)— a su propio proyecto filosófico como la auténtica «realización del espíritu de la filosofía kantiana» (Beiser 2020: 502), el cual se habría disputado con Fichte y Schelling. Ese punto de partida como marco explicativo de la filosofía de Hegel es considerar a la filosofía teórica de Hegel como una extensión de Kant, por lo que también encaja aquí la interpretación más actual de Beiser.<sup>3</sup>

Las lecturas kantianas de Hegel, si bien prestan un servicio a la Academia en tanto que permiten un acercamiento diferente, suelen directamente omitir una diferencia fundamental, que es la del propósito de la filosofía de Kant y la de Hegel. Al esforzarse por vislumbrar la presencia de Kant en el sistema de Hegel, se omiten rasgos distintivos generales de las obras de estos autores, como es el propósito que tenían en sus filosofías. Si sus propósitos fuesen opuestos,

---

1 Sobre la interpretación kantiana sobre Hegel elaborada por Pippin, véase: Pinkard 1990; Westphal 1993.

2 Véase, por ejemplo: Pippin 2019.

3 Atiéndase a que quizá se podría conceder que Hegel quiso continuar el espíritu de la filosofía kantiana, como dice Beiser agarrándose a una cita de Hegel de la *Fenomenología*. Pero también se enterró junto a Fichte, y no por ello decimos que su proyecto filosófico fuese fichteiano. También tomó posición pública cuando estaba en el *Stift* en el debate sobre el panteísmo spinozista a favor de Spinoza, y no por ello decimos que es spinozista. Incluso termina su *Enciclopedia* con la larga cita griega del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, y no por ello se le reduce a un aristotélico. Como se intentará mostrar en este artículo, Hegel tiene una filosofía propia. Por ello, tratar de comprenderlo como una extensión del proyecto crítico kantiano es un sesgo interpretativo, pues desatiende sus rasgos distintivos. Es más, para afirmar que su proyecto filosófico fue una continuación del criticismo kantiano habría que justificar entonces por qué no lo es de Fichte, Spinoza o Aristóteles, entre muchos otros. Así visto, el punto de partida interpretativo de Beiser parece quizá algo sesgado.

entonces no parece legítimo tratar de «kantianizar» a Hegel, pues no deja de ser un forzamiento de la obra del autor con el objetivo de que cuadre en un marco interpretativo presupuesto gracias a anular el propósito que la dota de unidad. Esto es lo que trataré de mostrar en esta investigación.

Las lecturas kantianas del sistema de Hegel, como argüiré más adelante, ignoran la importancia con la que Kant trató la noción de *System*, mediante la cual negó la posibilidad de crear un sistema filosófico *sensu stricto*. Esto choca frontalmente con el propósito de Hegel en su *Enciclopedia*. Esta diferencia entre Kant y Hegel debe ser atendida rigurosamente antes de intentar leer kantianamente a Hegel, pues, como mínimo, debería ser puesta en consideración.

Para llevar a cabo esta tarea, en el siguiente apartado expondremos brevemente algunas ideas sobre la arquitectónica de la razón pura de Kant. Como se verá, Kant descartará la idea de que pueda haber un sistema que dote de unidad a la diversidad de los saberes humanos. Esto será una tendencia natural de la razón pura, la cual busca una premisa absoluta, la cual, sin embargo, es inalcanzable. Luego, y como punto principal, esta investigación aborda la propuesta sistemática de Hegel. Para ello hay que comenzar con algunas de sus críticas a Kant. Hegel comprenderá que la razón especulativa puede llegar a un sistema de sistemas que tiene alcance real. De ahí que, tras presentar algunas críticas de Hegel a Kant necesarias para comprender su empresa, se pase a explicar cómo en el espíritu absoluto la Filosofía toma el rol de ser la premisa absoluta de un sistema de sistemas.

## 2. ¿UN SISTEMA DE SISTEMAS? EL PROBLEMA DE LA PREMISA ABSOLUTA SEGÚN KANT

Como es por todos conocido, Kant diferenció a la razón en su dimensión teórica, o razón pura (*reine Vernunft*), y en su dimensión práctica, o razón práctica (*praktische Vernunft*). Para la presente investigación conviene centrarse en la razón pura (o teórica) porque para Kant el establecimiento de un sistema filosófico es una exigencia de la razón pura, no de la razón práctica. Por lo tanto, se debe examinar desde la razón pura la crítica de Kant al posible establecimiento de un sistema de sistemas en filosofía.

La argumentación de Kant parte desde su propia definición de filosofía en la *Crítica de la razón pura*, donde comenta que la filosofía es «un sistema del conocimiento que solo es buscado como ciencia, sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber, por tanto, la perfección lógica del conocimiento» (*KrV* A838-839 / B866-7). Como ha comentado Calderón (2021: 8), esta definición que da Kant tiene incrustada a la antigua filosofía escolástica, la cual se basaba en la estructuración de un corpus filosófico. La racionalidad de este corpus filosófico se garantizaba mediante el uso de las leyes de la lógica.

Pero fijémonos en que ha señalado que la filosofía es un *sistema* cuya única y exclusiva finalidad es la unidad del saber en tanto que *ciencia*. Estos dos términos no son baladíes, sino que en Kant reciben un significado específico por el que negará más adelante la posibilidad de un sistema filosófico como sistema de sistemas. Pasemos a ver ambos términos brevemente.

En su obra *Prolegómenos metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Kant establece varias definiciones clave para su primera Crítica. Así define Kant la ciencia en *Prolegómenos*: «Toda doctrina, si ha de ser un sistema, es decir, un conjunto de conocimientos organizados según principios, se llama ciencia» (AA IV: 467).<sup>4</sup> Esto es, que la idea de ciencia reside en la noción de sistema. Todo conocimiento para ser verdaderamente ciencia debe ser sistemático. A continuación, en la cita anterior, ha marcado qué es un sistema, aludiendo a que es un conjunto de conocimientos ordenados desde principios. Siendo así el conocimiento humano, entonces necesariamente debe haber alguna facultad humana que busque esos principios que permiten ordenar al conocimiento. Si no fuese así, entonces no podría haber ciencia.

Pues bien, la facultad humana encargada de buscar los principios es la razón pura (KrV A 299 / B 356). Siendo así, cuando un conjunto de conocimientos heterogéneos es organizado siguiendo una serie de principios encontrados por la razón pura entonces se conforma un sistema. De este modo es como se transforma «el conocimiento ordinario en ciencia» (KrV A832 / B860).

De esto se extrae que para conformar un sistema es condición necesaria ordenar el conocimiento a través de principios porque eso evita que nuestro conocimiento quede como heterogéneo, o fragmentado, dotándolo de unidad. De hecho, es de este modo que surgen los sistemas de conocimiento. Cuando el conocimiento de las ciencias naturales,<sup>5</sup> por ejemplo, se ordena para prevenir o curar enfermedades surge la medicina. O cuando se estudia, elabora y ordena para comprender la estructura, propiedades y transformaciones de los cuerpos compuestos, entonces surge la química. No obstante, la razón pura no se queda ahí, sino que nos empuja hacia un fin último y más elevado, aunque imposible de conseguir. En *Prolegómenos* señala que

«Aunque si bien una absoluta totalidad de la experiencia es imposible, la idea de una totalidad del conocimiento según principios es, empero, en general, lo único que puede prestarle al conocimiento un género especial de unidad, a saber, la de un sistema; unidad sin la cual nuestro conocimiento es sólo fragmentario y no puede ser empleado para el fin supremo (que es siempre sólo el sistema de todos los fines);

---

4 Traducción propia. La edición de *Prolegómenos* traducida por Mario Caimi que utilizo en el artículo no llega hasta estas páginas citadas.

5 Desarrollar con detalle cómo debe ser el conocimiento de la naturaleza según Kant nos alejaría del punto principal de esta investigación. Para un desarrollo de esta cuestión, véase: Reyna 2021: 114-123.

pero comprendo aquí no solamente al fin práctico, sino también al fin supremo del uso especulativo de la razón» (*Prol.*: 249 / AA IV: 349).<sup>6</sup>

Una totalidad absoluta del conocimiento desde la experiencia es un proyecto inalcanzable. Para ello habría que tener experiencia de absolutamente todo, lo cual es imposible porque excede al conocimiento humano. Sin embargo, lo que sí hay es una búsqueda de una «totalidad de conocimientos según principios», esto es, de un sistema. A esto nos empuja la razón pura, es decir, el uso especulativo —que no práctico en ningún caso— de la razón. Ahora bien, desde la razón pura se conforma el propósito de realizar un sistema de sistemas, es decir, de encontrar la piedra angular que dote de unidad a los diferentes sistemas del conocimiento humano. Ente fin supremo del uso especulativo de la razón consiste en una premisa absoluta que permita alcanzar así la unidad del saber, es decir, que integre a los diferentes sistemas del conocimiento en un gran sistema: formar un sistema de sistemas. Pero ¿en qué sentido es inalcanzable?

El fin supremo del uso especulativo de la razón es desarrollado más claramente en su *Crítica de la razón pura* cuando aborda la arquitectónica de la razón pura. Kant definió así la arquitectónica:

«entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimiento en un sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento» (*KrV* A832 / B 860).

Para Kant la arquitectónica es una tendencia natural de la razón pura, pues es necesario para conformar los diferentes sistemas de conocimiento del ser humano. Sin embargo, también añadió en la arquitectónica que «la razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema» (*KrV* A446 / B474). La razón humana, entonces, busca integrar en un orden a los diferentes sistemas del conocimiento. Cada sistema, por autosuficiente que parezca, en realidad remite a otros. Así, cabría decir que la medicina requiere de la química, y la química de la física, etc., ocurriendo que la razón pura busca unificarlos en un sistema de sistemas.

No obstante, esta tendencia de la razón pura es imposible de llevar a cabo. Fijémonos en que Kant no afirma que se alcance, sino que nuestra razón en su uso especulativo tiende hacia ella. Para que hubiera una totalidad que ordenase a los sistemas la razón pura tendría que poder alcanzar entonces una premisa absoluta que pudiera dotar de unidad a todos los sistemas de conocimiento. Esto es obvio: si cada sistema se ordena de acuerdo con un principio —o unos principios—, entonces un sistema que englobe a todos los sistemas deberá tener un principio común a todos los sistemas. En tanto que la razón pura, como ya

---

6 Traducción ligeramente modificada. Cursivas para enfatizar son mías.

se dijo, es también definida como la facultad de los principios (*KrV* A299 / B356), no solamente consigue formar sistemas, sino que busca conseguir ordenarlos en un sistema de sistemas, por lo que es natural que sea ella la que busque esta premisa absoluta para integrar a la totalidad del conocimiento humano. Pero como continúa aludiendo Kant esto es solo un imposible para la razón pura, pues tal premisa absoluta es inalcanzable (*KrV* A 299 / B 356).<sup>7</sup> El ideal de un sistema de sistemas que alberga un principio común del que emanan todos los sistemas y que le permita regir entonces a cada sistema de conocimiento es una exigencia de la razón pura inalcanzable.<sup>8</sup>

En conclusión, para Kant no puede haber una premisa absoluta que se alcance desde la razón pura dotando de un sentido unitario a todo el conjunto de sistemas del conocimiento por más que nuestra tendencia racional sea esa. Así, conviene recordar que el rechazo de Kant a conformar un sistema de sistemas como sistema filosófico fue puesto de manifiesto no solo en sus obras, sino que también fue una exigencia de sus contemporáneos, que lo veían necesario pese a la negativa de Kant.<sup>9</sup> Esto aparece en varios lugares: en las críticas que le estableció Jacobi,<sup>10</sup> en el propio rechazo de Kant a la propuesta de Reinhold,<sup>11</sup>

---

7 Cuando la razón pura intenta alcanzar estas premisas incondicionadas se pierde el conocimiento en tanto que se anula el asidero de la experiencia, que es la garantía del conocimiento. Así, como es bien sabido, cuando esto se intenta por parte de la psicología racional con el alma, de la cosmología racional con el mundo, o con la teología racional con Dios, al final se llega a una «ilusión trascendental» porque al no haber experiencia de estos objetos, no se puede afirmar su conocimiento por parte de la razón pura (*KrV* A297 / B355).

8 Conviene recordar que esta exigencia de la razón pura no es una fantasmagoría. Con ella Kant está situando una función indispensable para la razón humana: la meta final de los esfuerzos intelectuales de los seres humanos, aunque es inalcanzable, garantiza el progreso continuo del conocimiento humano.

9 No es objeto de esta investigación comprobar la influencia de esta idea de Kant en todos sus contemporáneos. Eso requiere un escrito mucho más amplio y nos alejaría del tema que se pretende abordar. Además, aunque se esté analizando esta idea, la *Crítica de la razón pura* influenció a grandes pensadores de su época. Para una excelente visión panorámica sobre este tema, véase: Paredes 2024. Para las primeras recensiones de la *Crítica de la razón pura* y cómo las comprendió Kant, véase: Kuehn 2024: 349-397.

10 De entre las críticas que Jacobi sostuvo frente a Kant, destaca el constante reclamo de un principio que diese unidad a toda su propuesta filosófica. Esto era la exigencia de un sistema que explicase la unión de la realidad en sí y la realidad fenoménica. A esto se le añade que para Jacobi la filosofía de Kant era una nueva forma de cartesianismo, por lo que el filósofo de Königsberg debía aceptar que toda su propuesta filosófica presuponia al Yo como premisa absoluta (Villacañas 2001: 34-35).

11 Reinhold propuso comprender el dualismo sujeto-objeto como premisa desde la que Kant partía, esto es, como premisa absoluta que, además, podía valer para constituir un sistema de sistemas, cosa que veía necesaria en la filosofía de Kant (Villacañas 2001: 35-39). Para ello escribió su *Ensayo de una nueva teoría de la capacidad de representar*. Sin embargo, varios de los filósofos en ese momento más cercanos a Kant, como Kiesewetter, Jacobs, Maimon o Beck dieron un reporte negativo sobre el *Ensayo* de Reinhold. A esto se le unía que para Kant la propuesta de Reinhold no podía ser aceptada, pues si él mismo había señalado la imposibilidad de constituir un sistema del conocimiento total del que partiese de una premisa fundamental pues era inalcanzable para la razón pura (Villacañas 2001:38-39).

o también a través de Fichte quien trató de continuar el espíritu de Kant poniendo una premisa absoluta indudable —el Yo— desde la que deducir el resto de los sistemas de conocimiento,<sup>12</sup> e incluso aparece como reclamo en el periodo fichteiano de Schelling.<sup>13</sup>

Algunos años más tarde, Hegel propondrá un sistema de sistemas, es decir, en este punto su proyecto filosófico más que una extensión criticismo es una oposición a la propuesta filosófica de Kant. Sus propósitos filosóficos son, en este sentido, opuestos. Además, Hegel no propondrá una premisa absoluta desde la que comenzar el sistema de sistemas, sino que esta se generará al final del sistema con el espíritu absoluto. Pasemos a continuación a ver esta idea.

### 3. UN SISTEMA DE SISTEMAS. LA PREMISA ABSOLUTA SEGÚN HEGEL

#### 3.1. *Prontuario sobre la razón especulativa*

Por lo considerado hasta ahora podría parecer que la *Enciclopedia*<sup>14</sup> es un sistema en sentido kantiano: un conjunto de conocimientos ordenados según principios. Siendo que en Kant la ciencia, como vimos, era en general cualquier doctrina siempre que sea un sistema, entonces la *Enciclopedia* puede ser comprendida como un libro que trata sobre el orden de las ciencias constituyendo

---

12 El propio Fichte consideraba se comprendía como continuador de la filosofía de Kant justificadamente (Rojas 2016), proclamando que su *Doctrina de la ciencia* era solamente «kantismo bien entendido» (GA I/4: 221). Que su filosofía fuese kantismo bien entendido quiere decir que había un principio claro y evidente por sí mismo —que sería el Yo— desde el que deducir el resto de las ideas de Kant ordenándoles en un sistema filosófico completo. Por eso declara desde el inicio de su obra que «Debemos buscar el principio fundamental [*Grundsatz*] absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni demostrado, ni determinado» (GA I/2: §1).

13 En este periodo de Jena, Schelling se refiere a la filosofía trascendental, pero pese al eco kantiano, en realidad está siguiendo a Fichte (Rojas 2023: 132). Schelling había apoyado ya en su escrito *Allgemeine Übersicht* al espíritu (análogo al Yo de Fichte en este caso) como principio de unidad que fundamenta luego reflexivamente la diferencia entre el sujeto y el objeto desde la que siguen el resto de conocimiento. En lo que es conocido como la «segunda época» de Schelling, las influencias de Fichte se harán todavía más patentes como ya apuntó Rojas (2022: 95-96).

14 Es cierto que en no pocas ocasiones se ha asumido que el sistema hegeliano nació con la *Ciencia de la lógica* (Polo 2018; Matana Ereño 2021; García 2022, 95-99). En contraste, aquí lo considero en la *Enciclopedia*. Esto se debe a dos motivos. En primer lugar, lo que se expone en la *Ciencia de la lógica* en cualquier caso es el método de la filosofía. Este método, como se comenta en el prólogo de la *Ciencia de la lógica*, habría sido ya empleado en su *Fenomenología del espíritu*. Pero la explicitación de un método no constituye de facto un sistema, pese a que Hegel considere que hay un contenido. En segundo lugar, el sistema en la *Enciclopedia* hay una adecuación entre la Lógica y las filosofías reales. Sin ellas no se puede probar la realización de la Lógica en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). De ahí que Hegel viese necesario a partir de 1817 hacer explícito el contenido de la Lógica en las filosofías reales (Padial, 2014: 125-128).

un sistema.<sup>15</sup> Pero en realidad esto sería inasumible porque la *Enciclopedia* sería un sistema de sistemas, lo que va en la dirección opuesta a Kant. Además, no es un sistema de sistemas al uso, pues no busca —como exigió Jacobi, o intentaron enmendar Reinhold y Fichte— partir desde una premisa absoluta, sino que la premisa absoluta, en cualquier caso, aparecerá como resultado final. Pasemos a vislumbrar esto. Para ello primero debemos comprender varias de las críticas de Hegel a Kant que posibilitarán la base de la constitución de un sistema de sistemas. Luego, en el siguiente apartado, expondré ese rasgo característico del espíritu absoluto, que es premisa absoluta del sistema, primer principio, pero que emerge solo al final como resultado.

Si bien existían las enciclopedias dieciochistas y decimonónicas, que tuvieron su auge con Diderot y D´Alembert, el proyecto enciclopédico de Hegel se diferencia por su ordenación inmanente. Las enciclopedias ordenaban el conocimiento con criterios pragmáticos, tales como temas u órdenes alfabéticos. Eso es un criterio extrínseco al saber, pues, aunque fuese útil, no expresa nada sobre el propio saber (Padial 2014: 113-119). En contraste, Hegel busca un orden del conocimiento de manera inmanente.<sup>16</sup> Esto quiere decir que, al igual que un organismo se desarrolla con inmanencia —por su propia fuerza y predisposición biológica— el saber se desarrolla a sí mismo y ordena cada una de sus partes también con una cierta autonomía (Padial 2014: 119-122; Ortigosa 2024: 75-80).

En esta propuesta de Hegel subyace un *telos* intrínseco al propio saber, que se opone a la manera mecánica de ordenación de las enciclopedias de su época. Esta superación de la teleología frente al mecanismo quedó plasmada años atrás en su *Ciencia de la lógica*, donde Hegel señala que «la teleología viene enfrentada sobre todo al mecanismo, dentro del cual la determinidad puesta en el Objeto es esencialmente, en cuanto exterior, una determinidad tal que en ella no se manifiesta autodeterminación ninguna» (CL II: 290 / GW 12: 154). Este es un punto principal del sistema como teleología en Hegel: la teleología muestra cómo algo se determina a sí mismo desde sus propias fuerzas, igual que la semilla termina siendo un roble. Por el lado contrario, aquello que es mecánico está empujado extrínsecamente, sin autonomía, como el reloj por el relojero. La originalidad hegeliana en su contexto está en ofrecer una enciclopedia con un ordenamiento teleológico frente al orden mecánico.

---

15 Aquí con `ciencia´ me refiero a *Wissenschaft*, no a *Naturwissenschaft* (ciencia natural), es decir, al conjunto del conocimiento. Tal y como hace Hegel cuando refiere a su término *Wissenschaft* diferenciándola de las ciencias particulares (Mattana 2021: 137-141).

16 Beiser (2005: 105) comprendió el organismo como una metáfora. Sin embargo, Ng (2020: 3) comprende que no es una alusión metafórica, sino que más bien es constitutiva del sistema: una noción ontológica por encima de una metáfora biológica. En este trabajo se toma esta última orientación. Debatir esto ahora nos desviaría del tema. Pero véase un excelente artículo al respecto en: Viviana Palermo 2021.

Visto así, el proyecto sistemático de Hegel se distancia en su propósito de las ideas de Kant. Recordemos que Kant nos había señalado que la arquitectónica de la razón pura buscaba siempre una premisa absoluta que dotase de unidad a todos los sistemas del conocimiento, pero que, eso es una exigencia de la razón que es de suyo inalcanzable. El proyecto enciclopédico de Hegel se contrapone a esta idea de Kant: es alcanzable solo al final del sistema.

Para ello, en primer lugar, Hegel reconstruye la noción de razón (*Vernunft*) mostrando ahora su fecundidad. Para Hegel la razón integra dentro de sí al entendimiento, pero le permite ir más allá de lo meramente empírico. Ya en 1802, en *Creer y saber*, Hegel había calificado al entendimiento kantiano como entendimiento «finito». Como aclara Paredes,

«la función del entendimiento kantiano no sobrepasa el nivel de la experiencia, lo que quiere decir, por un lado, que el conocimiento intelectual sigue siendo empírico y, por otro lado, en tanto que ese conocimiento es el único posible, estamos en realidad ante un conocimiento finito, cuya finitud supone excluir la posibilidad de un conocimiento racional, así como absolutizar al propio entendimiento. Pero Hegel no pretende prescindir del entendimiento, sino ponerlo en relación con la razón con vistas a eliminar la absolutización del mismo» (Paredes Martín 2022: 288).

Cuando Paredes señala que el entendimiento kantiano no sobrepasa a la experiencia se debe a que todo conocimiento tiene siempre su asidero en lo empírico y sensible. Esto era la garantía que proporcionaba Kant del conocimiento, excluyendo así al conocimiento plenamente racional. De este modo, el entendimiento es una facultad que rige a todas las demás funcionando como criterio de demarcación en los límites del conocimiento humano. No obstante, ya en 1802, como señala Paredes, Hegel se opone a ello porque pretende anular el absolutismo del entendimiento en la filosofía teórica de Kant y, en su lugar, propone una versión más robusta sobre la razón.

Para ello, primero Hegel plantea una crítica a Kant desde el inicio de la *Enciclopedia*. Para Hegel, Kant había reducido el conocimiento teórico únicamente a aquello de lo que hay experiencia, siendo pues, que los objetos más allá de la experiencia (Dios, alma y mundo) son de suyo incognoscibles porque no puede haber experiencia de ellos (*KrV* A297 / B355).<sup>17</sup> Por ende, no eran objetos del conocimiento para la razón pura. Aquí Hegel comienza a separarse de Kant. Ya en su §8 de la *Enciclopedia* extiende el concepto de experiencia. Ahí señala que Dios, el espíritu y la libertad<sup>18</sup> no son incognoscibles para la razón

---

17 Incognoscibles para la razón pura no quiere decir inexistentes. No es que no tengan un espacio ontológico, sino que lo que Kant refería es a que la razón pura no podía alcanzarlos. De ahí por ejemplo con Dios, que luego se dé cuenta de ello con la razón práctica.

18 La libertad en Kant era, desde la razón pura, la tercera antinomia. Por ende, se podía llegar desde la razón pura a que existía y también a que no existía (*KrV* A 444/B 472). Hegel, no obstante,

teorética. Hegel le concede a Kant que no hay experiencia *sensible* de ellos. Pero eso no quiere decir que no haya experiencia de ellos, pues hay experiencia de la conciencia de estos objetos: «cierto que no se experimentan sensiblemente, pero sin embargo y en general [todo] lo que está en la conciencia de experimenta; eso es incluso una proposición tautológica» (*Enz C*: §8). Con esto Hegel ya ha comenzado a enmarcar un concepto de experiencia (*Erfahrung*) más amplio que el de Kant: si algo aparece en la conciencia, entonces hay experiencia de ello —y el conocimiento sobre estos objetos es verdadero en tanto que se eleva desde la experiencia al pensamiento—. <sup>19</sup> Por ende, si el conocimiento remite a la experiencia sensible y también a la experiencia de la conciencia, entonces hay conocimiento más allá de los límites de la sensibilidad. Es un conocimiento diferente al sensible, pero no por ello menos valioso. De aquí la nota a este párrafo, en la cual Hegel comenta que:

«Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles, como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido, en la experiencia. Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu* en el sentido enteramente universal de que el *nus* (y en determinación más profunda, el *espíritu*) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo (cfr. § 2), que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento» (*Enz C*: §8N).

Que no haya nada en el pensamiento que no haya estado antes en la experiencia es asumible para la filosofía especulativa. Pero porque su concepción de la experiencia es diferente: nada que haya estado en la experiencia está fuera del pensamiento. Nada en el ser humano está alejado del pensamiento, pues este reviste a todo lo humano. El pensamiento es el *nus* griego, la determinación más elevada del espíritu, <sup>20</sup> la nota distintiva del espíritu (*Enz C*: §2). Por eso un

---

al imbricarla con la razón llegará a conclusiones distintas a Kant mediante el desarrollo dialéctico. Sobre esto, véase: Duque 2004; Álvarez 2005. Para una explicación ontológica más exhaustiva desde la visión hegeliana, véase también: Álvarez 2000.

<sup>19</sup> En la Lógica de Hegel se muestra que la verdad no está en las cosas mismas, ni en nuestra subjetividad, sino que aparece en el pensar y sus determinaciones. Sobre esto, véase: Aragués, 2021: 60-64; 67-76. También véase: Padial, 2022.

<sup>20</sup> Para una explicación más detallada sobre el *nus* en Hegel, véase: Padial 2018; Padial 2022. Recuérdese que la experiencia sensible es algo que comparten animales y seres humanos. Podría parecer a simple vista entonces una determinación natural. Pero como ya han mostrado otros autores (Padial 2009: 507-508; Morani 2022: 158-165) la naturaleza en el espíritu es otra naturaleza. Por eso será clave en la Antropología de Hegel la «segunda naturaleza», pues es segunda no solo como hábito, sino que verdaderamente es otro tipo de naturaleza. Esto se debe a que, si bien el ser humano tiene una base natural, el espíritu en cuanto emerge espiritualiza a todo lo natural que hay en él.

sentimiento como es el sentimiento religioso, que surge de la interioridad humana, es una experiencia que, aunque no toma asiento en la sensibilidad, sí que la toma en el pensamiento. Precisamente, al situar Hegel la verdad en el pensamiento (Aragüés 2021: 60-64), entonces es que puede aflorar la verdad de ese sentimiento.

Pues bien, Hegel parte de esta base para criticar más adelante la cosa en sí de Kant. Hegel la definió así: «la cosa en sí (y bajo el termino cosa se comprende también al espíritu, a Dios)» (*Enz C*: §44N). Cuando realice su crítica a Kant sobre la cosa en sí, Hegel lo primero que delimita es que esta crítica afecta también a la cognoscibilidad de Dios y del espíritu. De acuerdo con esta nota al §44, según Hegel, Kant piensa la cosa en sí abstrayendo: parte de los objetos de la experiencia y comienza a vacilarlos, a abstraer su contenido de modo en que establece un producto de la conciencia (fenómeno) y una realidad inalcanzable para la conciencia (cosa en sí). Para Hegel, la cosa en sí se torna entonces una ilusión, pues lo que hace Kant —para Hegel— es tomar el fenómeno y vaciarlo de sus determinaciones para llegar a deducir que hay una cosa en sí al margen de la conciencia, por lo que la cosa en sí se deduce privando al fenómeno de sus determinaciones. En tanto que la experiencia de la conciencia es un punto clave para el conocimiento según Hegel, él concluye que «según esto, de lo único que hay que maravillarse es de haber leído tantas veces que no se sabe qué es la cosa-en-sí, nada hay tan fácil de saber como eso» (*Enz C*: §44N). Para Hegel la cosa en sí es accesible para el conocimiento teórico.

Es más, la razón especulativa puede ir más allá, conociendo incluso la realidad más allá de lo empírico, pues en tanto que pensamiento, ahí estará la verdad. Recordemos que Kant defendió la incognoscibilidad de las tres ideas de la razón (Dios, alma y mundo). Hegel realizará una exposición crítica sobre la supuesta incognoscibilidad de los incondicionados de Kant, como el alma (*Enz C*: §47N), el mundo (*Enz C*: §48N) y Dios (*Enz C*: §49), pues para el idealista son accesibles a nuestro conocimiento porque hay experiencia de estas tres ideas en la conciencia.<sup>21</sup> En estos tres casos, Hegel cree que Kant en el fondo está siguiendo a Hume, especialmente en el tercer incondicionado (Dios) pues «al ascenso del pensamiento a Dios desde la representación empírica del mundo, se le contraponen el punto de vista de Hume (...); un punto de vista que declara impropio pensar las percepciones, o sea, extraer de ellas lo universal y necesario» (*Enz C*: §50). Para Hegel si la razón consigue alcanzar lo universal y necesario, entonces no puede compartir el punto de partida humeano de Kant sobre la experiencia.<sup>22</sup>

---

21 También continúa parte de su crítica en su exposición de los §§50-51.

22 Hay que tener en cuenta que esta lectura de Hegel sobre Kant es sesgada, pues omite la relevancia de los juicios apodícticos en Kant. Para Kant la razón pura sí que consigue llegar a juicios apodícticos y, por lo tanto, universales y necesarios. La razón pura los alcanza en la física y la matemática y, por ende, desde un punto de partida a priori. Esto es omitido aquí por Hegel. Pero,

Así, donde Kant llamaba a la cautela a la hora de lanzarse a la metafísica — volviendo a la necesidad de la experiencia sensible como garantía para el conocimiento—, Hegel va a dar un paso hacia delante. Al final del segundo posicionamiento del pensamiento respecto a la objetividad, Hegel señala su consideración sobre Kant, y es que «este pensamiento [de Kant], que aquí se llama *razón*, se ve privado de toda autoridad al ser despojado de toda determinación» (*Enz C*: §60N).<sup>23</sup> Para Hegel, Kant había anulado la autoridad de la razón, pues lo que determina el conocimiento es el entendimiento desde la experiencia sensible,<sup>24</sup> pero no la razón. Y Hegel termina considerando que «el principio de la independencia de la razón, de su absoluta autosuficiencia en ella misma, hay que verlo desde ahora como principio universal de la filosofía, como una de las convicciones de la época» (*Enz C*: §60N). Si bien Hegel en este mismo párrafo aplaude a Kant ser quien descubrió en su *Crítica de la razón práctica* la autosuficiencia de la razón, lo cierto es que también hay una diferencia fundamental: Hegel se está refiriendo a la razón como autosuficiente en sentido especulativo y, por ende, recogiendo también a la razón teórica, y no solo a la práctica. La razón especulativa —teórica y práctica— es el principio de la filosofía.

En conclusión, para Hegel el conocimiento viene de la experiencia, pero esta no es solo sensible, sino que también es la experiencia de la conciencia.<sup>25</sup> De este modo la razón puede elevarse sobre lo empírico alcanzando lo universal y necesario. Esto es una restitución de la autoridad de la razón especulativa (teórica y práctica) que muestra su autosuficiencia, la cual es para Hegel el principio de la filosofía. Planteada ya esta base, aunque sea resumidamente, ahora podemos pasar a comprender cómo esta idea crítica sobre la razón con Kant está de trasfondo en la concepción sistemática de Hegel permitiéndole elaborar un sistema de sistemas.

### 3.2. La filosofía como resultado: la premisa absoluta al final

En su introducción a la *Enciclopedia* Hegel deja claro que el comienzo de la filosofía es el pensamiento que se piensa a sí mismo. Esto es la célebre autogeneración del pensamiento filosófico, en la cual reside su libertad: «sólo que eso

---

lo que Hegel está refiriendo, no obstante, es a que tanto para Kant como para Hume no se puede llegar a un conocimiento universal y necesario partiendo de la representación empírica que proviene de la experiencia.

23 Los corchetes aclarativos son míos.

24 Insisto en que esto es la lectura de Hegel sobre Kant. Para Kant el entendimiento produce el conocimiento desde sus propios principios y reglas a priori. De hecho, son su condición de posibilidad. Pero Hegel parte de una concepción de Kant muy cercana al empirismo y de ahí su crítica.

25 Un desarrollo exhaustivo de esto llevaría a los §§445-468 de la *Enciclopedia* para explicar los mecanismos cognitivos del ser humano que Hegel retoma en su *Psicología*. Sin embargo, esto nos alejaría demasiado de nuestro propósito. Para este tema, véase: Ferrarin 2023; Kérvegan 2023; Orsini 2023.

es precisamente el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y, por tanto, él mismo se engendra y da su objeto» (*Enz C*: §17). Aquí, esa restitución de la autoridad de la razón con la que cerraba su crítica a Kant es clave, pues allí se dijo (*Enz C*: §60N) que la autosuficiencia de la razón es el principio universal de la filosofía. Gracias a esta restitución de la autosuficiencia de la razón es por la que Hegel puede decir en su §17 que la filosofía es el pensamiento que se piensa a sí mismo, ella misma se da su objeto y se autogenera precisamente por su autosuficiencia.<sup>26</sup> Al ser autogenerativa entonces no está sujeta a ninguna premisa anterior, no hay una condición previa, es decir, la filosofía es libre en tanto que es *incondicionada*.

Hay otro punto clave en el §17. Hegel adelanta algo más que será clave al final de la *Enciclopedia*: la filosofía como acto libre, o como incondicionada, «debe convertirse en resultado en el interior de la ciencia y precisamente en su último resultado con el cual la filosofía alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa» (*Enz C*: §17). Esta idea quiere decir que la filosofía retornará a su punto de partida, pero tras haberse desarrollado. Así, la ciencia para Hegel —la filosofía— terminará por mostrarse como resultado, es decir, como aquello que hace explícito lo que estaba implícito. Vuelve al origen, pero no repite nuevamente, sino que incorpora lo que ha desarrollado.<sup>27</sup> ¿Qué es lo que se hace explícito plenamente entonces? La filosofía como acto incondicionado. Esto es en el fondo el destino del espíritu, como pasará a mostrar.

Justo al comienzo de la filosofía del espíritu, Hegel redacta una introducción a esta (*Enz C*: §§377-386). La introducción no es una introducción al espíritu subjetivo, sino a toda la filosofía del espíritu. Allí, lo primero que señala Hegel es que todo el espíritu se basa en el lema délfico *Conócete a ti mismo* (*Enz C*: §377). Como él mismo aclara, esto no quiere decir un conocimiento particular del individuo sobre sí mismo, «sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano (...) de la esencia misma como espíritu» (*Enz C*: §377). Así, el espíritu tiene un carácter teleológico que le lleva a conocerse a sí mismo trascendiendo su individualidad. Conocer al ser humano, la esencia del espíritu, es conocerlo más allá del desarrollo de sus capacidades intelectuales (espíritu subjetivo), también más allá de su historia como colectivo (espíritu

---

26 Sepúlveda (2023: 183-187) ha señalado que detrás de esto está la voluntad subjetiva que es la que se decide a filosofar. En buena medida es así, pero tampoco conviene obviar que desde 1802 Hegel ya se había distinguido explícitamente de la *Reflexionsphilosophie* tratando de superar las unilateralidades y dicotomías —como la escisión sujeto-objeto— con su filosofía especulativa que buscaba ya por aquel entonces un principio originario (Paredes 2022: 287). Es por ello por lo que aquí, en la *Enciclopedia* el pensamiento que se piensa a sí mismo siendo él sujeto y objeto a la vez sea cumplimiento de su propósito ya concebido en 1802. Para un desarrollo más detallado sobre este tema, véase: Paredes 2022.

27 Por motivos de extensión no me es posible detenerme en la circularidad hegeliana. El tema de la circularidad tuvo una aparición precedente en la *Fenomenología* y que ayudó a la conformación del método en la *Ciencia de la lógica*. Sobre este tema, véase: Orsini 2021.

objetivo). Es conocerlo en su máximo desarrollo, es decir, en último término como absoluto.

Conocerse el espíritu a sí mismo para terminar conociéndose como absoluto quiere decir que se hace explícito algo que estaba implícito en el propio espíritu. Esto será justamente su infinitud. De ahí que Hegel señale más adelante que el espíritu subjetivo y objetivo se ocupan del espíritu finito, mientras que el espíritu absoluto se encarga de espíritu infinito (*Enz C*: §386). El espíritu subjetivo y objetivo, si bien aportan conocimiento sobre el espíritu, no culminan este conocimiento. Son espíritu finito, y como señala Hegel, «la finitud tiene aquí su significación de ser la inadecuación del concepto y la realidad» (*Enz C*: §386). Que sea una inadecuación entre su concepto y la realidad no quiere decir que lo que allí se diga sea falso, sino que es parcial. Será entonces solamente en el espíritu infinito que consiga alcanzar la adecuación entre su concepto y la realidad.

Sin embargo, para poder alcanzar este conocimiento sobre sí mismo, el espíritu tiene que recorrer todo el camino de la filosofía del espíritu: «los distintos peldaños de esta actividad, en los cuales, como apariencia, el espíritu finito está determinado a demorarse y a recorrerlos, son peldaños de su liberación (...); una verdad para cuya forma infinita como saber de ella, apariencia se purifica» (*Enz C*: §386). El espíritu está destinado a realizar un proceso de depuración hasta llegar a la infinitud. Así, cada paso del espíritu por cada escalón, o peldaño (*Stufe*), es una nueva depuración liberadora cuyo *telos* no es otro que el espíritu infinito.<sup>28</sup>

El saberse del espíritu como infinito es precisamente lo que completa el círculo. Esto es, que la ciencia se alcance a sí misma. Si bien la finitud era la inadecuación entre concepto realidad, lo primero que apunta Hegel en el espíritu absoluto (infinito) es que aquí «el concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu» (*Enz C*: §553). Ya no hay inadecuación. El espíritu se ha alcanzado a sí mismo.

Este cumplimiento del lema delfico se ha llevado a cabo a través de tres formas, que son las tres figuras del absoluto: Arte, Religión revelada y Filosofía. De entre ellas, nos interesará particularmente detenernos en la última, la Filosofía. Es solo en la Filosofía donde se ha llegado a elevar a la totalidad como un «pensar autoconsciente» (*Enz C*: §572). Si bien el Arte y la Religión revelada mantienen cierta base en la sensibilidad,<sup>29</sup> la filosofía es la única capaz de elevarse a lo universal y necesario, de tomar al Absoluto desde el pensamiento puramente.

---

28 En cierto modo, ya en su *Fenomenología* había planteado una idea similar con la necesidad de la depuración de la conciencia hasta conseguir el saber absoluto. Sobre esto, véase: Amengual 2018; Gómez Ramos 2018.

29 El Arte obviamente se expresa mediante la sensibilidad, pero la Religión proviene de la representación. Sin embargo, la representación, aunque va un paso más allá de la sensibilidad, tiene también su asidero en esta.

Esto es conocerlo sin ataduras, sin condiciones, en su libertad. Entonces la Filosofía como pensar autoconsciente es «así el *concepto* pensante, [ahora] conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre» (*Enz C*: §572).

Este modo de conocer universal y necesariamente de la Filosofía es la libertad, la cual es la verdadera sustancia del espíritu (Padial 2023: 234-235). Gracias a esto la filosofía se ha dado a sí misma su propio concepto. De ahí que señale también que la filosofía «al concluir, comprende su propio concepto, es decir, *hacia atrás ve* solamente su propio saber» (*Enz C*: §573). Esto es, que, al ser la figura más elevada del absoluto, puede ver que todo lo que anteriormente se ha desarrollado —no solo en el espíritu absoluto, sino en la Lógica, en la Filosofía de la naturaleza, etc., en general, en todo el sistema— era su propio saber. Lo cual quiere decir que la Filosofía es la que da el sentido último a todo el conocimiento. Es el culmen del sistema, su premisa absoluta que ahora se revela justificando al sistema (filosófico) que integra a los sistemas del conocimiento.

Si con Kant no había posibilidad de una premisa absoluta, que dotase de sentido a todo el sistema —a causa de que iba más allá del conocimiento posible—, con Hegel lo que dota de sentido y justifica todo conocimiento en último término es la Filosofía. Recordemos que la Filosofía es pensamiento autoconsciente, es decir, que sabe de su propio acto de pensar libremente. Pero también, como vimos en el §17, el comienzo de la filosofía había sido libre desde el inicio, pues ella misma se había dado su propio objeto. Ahora, al final del sistema, entonces «la ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo espiritual» (*Enz C*: §574). Que la ciencia ha regresado a su comienzo es ahora evidente. En el §236, al final de la Lógica de la *Enciclopedia*, se llegaba a la Idea que se piensa a sí misma. El espíritu, a través de la Filosofía, es aquí la encarnación de la Idea: «este concepto de la filosofía es la idea que se piensa» (*Enz C*: §574). De este modo, hay una adecuación final entre la realidad y su concepto en el espíritu, pues el espíritu ha alcanzado adecuadamente su conocimiento sobre la realidad efectiva y su propio concepto. Esto es la fase más elevada del espíritu, la dialéctica absoluta (Sepúlveda 2018: 191). O, dicho de otro modo, el espíritu es libre y ha alcanzado así su verdad (Mattana Ereño 2020). Es el espíritu pensándose a sí mismo y siendo autoconsciente de que él es el *telos* de todo conocimiento, pues conoce esta experiencia de la conciencia que, al instalarse en el Concepto, da lugar a la Filosofía.

Así visto, entonces en Hegel la premisa absoluta no es una premisa presupuesta, ni tampoco que estuviera ya puesta al final del sistema y a la cual se logra acceder, sino que es autogenerativa. Esto es, que se ha generado a sí misma a lo largo de todo el sistema y lo ha cerrado formando un sistema de los sistemas del conocimiento. De ahí que su orden sea inmanente al propio

pensamiento.<sup>30</sup> Esto es una diferencia vital con Kant: un sistema de sistemas para Kant era imposible porque no se podía conocer la premisa absoluta, pues los sistemas de conocimiento, en tanto que diferentes sistemas, son adecuaciones de nuestro intelecto. En contraste, para Hegel un sistema de sistemas que englobe ciencias naturales, históricas, humanas, etc., dentro de sí es posible porque hay un fundamento absoluto, que es autogenerado como pensamiento que se piensa a sí mismo en la Filosofía, dando así unidad a todos los demás conocimientos humanos gracias, precisamente, a que la razón es autosuficiente y puede ir más allá de la experiencia sensible.<sup>31</sup> Por eso en Kant están las ciencias, con diferentes fundamentos, mientras que para Hegel la Filosofía es *la* ciencia.

#### 4. CONCLUSIÓN

A lo largo de esta investigación se ha mostrado la originalidad del sistema de Hegel para comprobar hasta qué punto es compatible el proyecto filosófico kantiano. Las lecturas que tratan de tender puntos comunes entre Kant y Hegel son útiles, pero no debe perderse de vista nunca que son proyectos filosóficos opuestos como se ha demostrado en esta investigación.

Para ello primero se ha visto el rechazo explícito de Kant sobre la conformación de un sistema de sistemas. Para él, una premisa absoluta que dotase de sentido unitario al conjunto de los sistemas del conocimiento era una exigencia proveniente de la razón pura. Sin embargo, esta exigencia es irrealizable para el conocimiento humano como se explicó anteriormente. Esto se debe a que excede los límites cognoscitivos del ser humanos. De este modo, se mostró que Kant estaba en contra —a diferencia de algunos de sus contemporáneos— de conformar un sistema de sistemas del conocimiento.

Luego se ha mostrado el propósito del proyecto enciclopédico de Hegel. Él elaboró en su *Enciclopedia* un sistema que es, justamente, un sistema de sistemas del conocimiento como se ha mostrado. Pero esto no solo es que sea un propósito contrario a la visión kantiana, sino que, además, para su realización, Hegel critica a la filosofía de Kant. En primer lugar, el concepto de experiencia es un punto aparentemente común en Kant y Hegel: ambos consideran que el conocimiento proviene de la experiencia. Sin embargo, Kant acepta solo la experiencia sensible, mientras que Hegel señala explícitamente en oposición a Kant que él acepta la experiencia sensible y la experiencia de la conciencia. Aquí

---

30 De este modo, puede entenderse que Hegel está dando cumplimiento al ideal ilustrado del árbol de la ciencia. No obstante, atiéndase a que la concepción de Hegel sobre la Ilustración es bastante particular. Sobre este tema, véase: Viviana Palermo 2023.

31 En ocasiones se suele señalar que el problema de este sistema hegeliano es su comienzo y su circularidad. Estos temas no han sido aquí abordados porque no son el objetivo del artículo, pues se aleja mucho del propósito de esta investigación. No obstante, para un excelente artículo al respecto vuelvo a remitir al texto de Orsini (2021), y sobre el comienzo véase: Dunphy 2021.

ya encontramos una raíz totalmente diferente acerca de qué se puede conocer. En segundo lugar, esta experiencia, para alcanzar su verdad en el pensamiento, debe ser tomada en consideración por la razón. Nuevamente, Hegel se muestra explícitamente contrario a Kant: la razón especulativa de Hegel anula la escisión entre razón pura y razón práctica que Kant había establecido y considera, además, que alcanza lo nouménico —en tanto que, como se argumentó, para Hegel el noúmeno no existe—. A esto se le añade que la razón especulativa busca una restitución de la autosuficiencia de la razón, la cual había sido denostada por Kant —según Hegel—. Así, la razón especulativa hegeliana es radicalmente diferente de la razón kantiana en tanto que busca ir más allá y establecer su autosuficiencia. Es más, la razón especulativa es la condición de posibilidad para alcanzar a la premisa absoluta, la Filosofía.

Finalmente, una vez que la autosuficiencia de la razón especulativa quedó demostrada, entonces se llega al establecimiento de un sistema de sistemas del conocimiento —lo que con Kant era exigencia de la razón pura, pero irrealizable—. Si Hegel no hubiese mostrado la robustez de la razón especulativa —en contraposición explícita a Kant, insisto— no podría confiar en que su sistema es la explicación última de la realidad. Es aquí donde la razón especulativa, que puede ir más allá de los límites de la sensibilidad, alcanza a vislumbrar cuál es la premisa absoluta del sistema: la Filosofía. La Filosofía cumple la función de ser la premisa absoluta que cierra el sistema. Esto, como se mencionó, separa tajantemente a Hegel de Kant. Primero, porque hay una premisa absoluta. Segundo, porque se aleja del intento de algunos continuadores de Kant —Reinhold, Fichte y primer periodo de Schelling— de comenzar partiendo de una premisa absoluta. En contraste, la de Hegel no es un comienzo de sistema, sino un resultado final que, solo y exclusivamente al final del sistema, se muestra ante la razón especulativa.

Así visto, conviene señalar que entonces las lecturas kantianas de Hegel, en general, no deberían prescindir del propósito sistemático —o no— de ambos autores. Es útil tender puentes entre filósofos, pero no se debe forzar aquello que no encaja. Cuando se realiza una comparativa sobre el contenido de una noción kantiana y otra hegeliana por parte de los intérpretes ya citados, por normal general se omite la sistematicidad hegeliana: hay un orden del saber por lo que desgajar un contenido de su lugar en el sistema no es trivial, pues, si bien Hegel siguió algunas ideas de Kant —como de tantísimos otros—, las que coinciden, al incorporarlas en su sistema en un lugar concreto entonces adquieren una nueva significación. Dicho de otro modo: lo que pueda haber de contenido kantiano en Hegel ya está reconstituido como parte del sistema, por lo que no se puede comprender ese contenido igual que en Kant. Así, parece poco legítimo comprender a Hegel como una extensión del criticismo kantiano, ni tan si quiera como continuador del espíritu de la filosofía kantiana. En conclusión, Hegel era Hegel, y cualquier reduccionismo de Hegel a Kant quizá llegue a ser

una lectura interesante, pero siempre será inverosímil si se investigan las bases y se comprende el valor de elaborar un sistema de sistemas de conocimiento.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ, M., (2000). «La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad». En M. Álvarez / M. del Carmen Paredes (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, (27-47). Universidad de Salamanca.
- ÁLVAREZ, M. (2005). «La libertad en el sistema de Hegel». En M.<sup>a</sup> C. Paredes (ed.), *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente* (281-323). SCLF.
- AMENGUAL, G. (2018). «La Fenomenología del Espíritu como búsqueda de una forma de vida» en *Studia Hegeliana*, (4), 47-60.
- ARAGÜÉS, R. (2021). *Introducción a la Lógica de Hegel*. Herder.
- BEISER, F. C. (1993). «Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics». *The Cambridge Companion to Hegel* (1-24). Cambridge University Press.
- BEISER, F. (2005). *Hegel*. Routledge.
- BEISER, F. (2020). «Hegel and the history of idealism» en *British Journal for the History of Philosophy*, 28 (3), 501-513. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1661828>
- CALDERÓN, M. L. (2021). «El sistema de las ciencias de Kant: la física y la biología» en *Claridades. Revista de Filosofía*, 13(1), 189-206. DOI: <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v13i1.9894>
- CARDANI, M. (2017). «F.H. Bradley: ¿un espinosista hegeliano?» en *Studia Hegeliana*, (2), 53-68. DOI: <https://doi.org/10.24310/stheg.v0i2.3706>
- DUNPHY, R. (2021). «Hegel and the Problem of the Beginning» en *Hegel bulletin*, 42(3), 344-367. DOI :10.1017/hgl.2020.11
- DUQUE, F. (2004). «Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel» en *Tópicos*, (12), 5-40.
- FERRARIN, A. (2019). «Method in Kant and Hegel» en *British Journal for the History of Philosophy*, 27(2), 255-270. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1506314>
- FERRARIN, A. (2023). «Funzione e significato della Psicologia». En A. Di Riccio, A. Ferrarin, G. Frilli, y D. Manca, *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, (80-103). Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.
- FICHTE, J. G. (1964 y ss.). *Gesamtausgabe*. Herausgegeben von R. Lauth u. H Jacob. Bad Cannstatt. (=GA).
- GARCÍA, J. A. (2022). «Libertad y Saber (En torno al parágrafo 244 de la Enciclopedia). Una discusión acerca del intelecto personal». En J. A. García, y R. Reyna (coords.), *Estudios sobre idealismo alemán*, (87-112). Ápeiron Ediciones.
- GÓMEZ RAMOS, A. (2018). «Autoconciencia del espíritu y saber de la historia» en *Studia Hegeliana*, (4), 185-196.
- HEGEL, G. W. F. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. Meiner. (=GW).
- HEGEL, G. W. F. (2015). *Ciencia de la lógica II. La Lógica subjetiva*. Abada. (=CL II).

- HEGEL, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Abada. (=Enz C).
- KANT, I. (1900). *Kants gesammelte Schriften. Akademie Textausgabe*. de Gruyter. (=AA).
- KANT, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Istmo. (=Prol.).
- KANT, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE. (=KrV).
- KÉRVEGAN, J. F. (2023). «Lo spirito libero (§§ 481-482)». En A. Di Riccio, A. Ferrarin, G. Frilli, y D. Manca, *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, (325-340). Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.
- KUEHN, M. (2024). *Kant. Una biografía*. Akal.
- LONGUENESSE, B. (2007). *Hegel's Critic of Metaphysics*. Cambridge University Press.
- MATTANA EREÑO, L. (2020). «Decidirse por la libertad: decidirse por la verdad. La reflexión que se hace sistema» en *Studia Hegeliana*, (6), 77-93. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v6i.11433>
- MATTANA EREÑO, L. (2021). «La filosofía como método y el método de la filosofía. Algunas consideraciones en torno a la noción de sistema en Hegel» en *Ideas y Valores*, 70 (177), 131-152. DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n177.76659>
- MORANI, R. (2022). «L'eticità come seconda natura nella Filosofia del diritto di Hegel» en *Studia Hegeliana*, (8), 155-172. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v8i.14538>
- NG, K. (2020). *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*. Oxford University Press.
- ORSINI, F. (2021). «The problem of circularity between the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic» en *Studia Hegeliana*, (7), 37-57. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.13531>
- ORSINI, F. (2023). «Il pensiero intelligente. Oggettività e soggettività del pensiero (§§ 465-468)». En A. Di Riccio, A. Ferrarin, G. Frilli, y D. Manca, *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, (250-283). Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.
- ORTIGOSA, A. (2024). «El orden del saber. La *Enciclopedia* como sistema orgánico en Hegel» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 57(1), 67-84. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/asem.91146>
- PADIAL, J. J., (2009). «Apelación y tarea. La historia como drama» en *Thémata*, 41, 507-514.
- PADIAL, J. J. (2014). «El programa fundacionalista del saber en la enciclopedia de las ciencias filosóficas» en *Contrastes. Revista Internacional de filosofía*, 19 (3), 113-129. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v19i3.1101>
- PADIAL, J. J. (2018). «Tiempo, naturaleza y sustancia del espíritu. Hacia una comprensión renovada de la ecología en Hegel» en *Studia Hegeliana*, (4), 235-261
- PADIAL, J. J. (2022). «El sueño del espíritu. Hegel y su interpretación del *voûç* pasivo» en *Ápeiron: estudios de filosofía*, 17, 137-161.

- PADIAL, J. J. (2023). «El alma del mundo: la articulación de naturaleza y espíritu en Schelling y Hegel». En A. Rojas y J. J. Padial (eds.), *Wahrheit und Freiheit in den philosophischen Systemen Schellings und Hegels*, (219-240). Olms.
- PALERMO, S. V. (2023). «Un Contagio penetrante: Hegel e la dialettica dell'illuminismo» en *Studia Hegeliana*, (9), 25–44. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v9i.15348>
- PALERMO, S. V. (2021). «El “misterio incomprensible” de la vida: Lugar y estatuto de la figura de lo orgánico para la comprensión de la razón y del Absoluto en la filosofía de Hegel» en *Revista latinoamericana de filosofía*, 41(1), 29- 53. DOI: <https://doi.org/10.36446/rif2021176>
- PAREDES MARTÍN, M. del C. (2022). «Comentario filosófico». En G. W. F. Hegel, *Creer y saber o la Filosofía de la reflexión sobre la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, Jacobi y de Fichte*, (277-339). Sígueme.
- PAREDES MARTÍN, M. del C. (2024). «La presencia viva de Kant» en *Cuadernos Salmantinos De filosofía*, (51), 225–244. DOI: <https://doi.org/10.36576/2660-955X.51.225>
- PINKARD, T. (1990). «How Kantian was Hegel?» en *The Review of Metaphysics* 43 (4), 831–838.
- PIPPIN, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
- PIPPIN, R. (2019). *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in “The Science of Logic”*. Chicago University Press.
- REYNA, R. (2021). *Unidad conceptual y síntesis objetiva en Kant. Un estudio sobre la función de los conceptos en la producción de conocimiento*. OLMS.
- ROJAS, A. (2016). «De Kant a Fichte» en *Claridades. Revista de filosofía*, 8, 105-125. DOI: [10.24310/claridadescrf.v8i0.3790](https://doi.org/10.24310/claridadescrf.v8i0.3790)
- ROJAS, A. (2022). «Schelling y las tres *Epochen* del proceso de autodeterminación del absoluto en el *System* de 1800» en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 86, 85-99. DOI: [http://dx.doi.org/10.6018/daimon.422391](https://dx.doi.org/10.6018/daimon.422391)
- ROJAS, A. (2023). *El alcance de la moderna filosofía. Pensar en libertad*. Síntesis.
- SALOMÃO, A. (2021). «O desenvolvimento do jovem Hegel: Nem com Kant, nem contra Kant» en *Studia Hegeliana*, 7, 73–89. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v7i.13615>
- SEPÚLVEDA, P. (2018). «Die Einheit bei Hegel. Eine Phänomenologie des Begriffs in der spekulativen Phase» en *Hegel-Jahrbuch*, 11(1), 187-191. DOI: <https://doi.org/10.1515/hgjb-2018-110135>
- SEPÚLVEDA, P. (2021). «El concepto en Kant y en Hegel. La relación entre forma trascendental y forma absoluta» en *Revista de Estudios Kantianos*, 6, 1, 45-72. DOI: [10.7203/REK.6.1.18077](https://doi.org/10.7203/REK.6.1.18077)
- SEPÚLVEDA, P. (2023). «Hegel y la ciencia de los círculos. Reflexiones enciclopédicas sobre el saber en sentido especulativo». En M. Giusti, T. S. Hoffmann, A. Bavaresco (Eds.), *Hegel e o círculo das ciências. Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel - Vol. 1*. (181-194). Editora Fundação Fênix,

- TOLLEY, CLINTON (2021). «The Metaphysics of Powers in Kant and Hegel». En J. Jorati (ed.), *Powers: A History* (243-270). Oxford Academic.
- VILLACAÑAS, J. L. (2001). *La filosofía del idealismo alemán. Vol. I. Síntesis*.
- WESTPHAL, K. R. (1993). «Hegel, Idealism, and Robert Pippin» en *International Philosophical Quarterly*, 33 (3), 263-272. DOI: <https://doi.org/10.5840/ipq199333331>