



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n177.76659>

LA FILOSOFÍA COMO MÉTODO
Y EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA
ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO
A LA NOCIÓN DE SISTEMA EN HEGEL



PHILOSOPHY AS A METHOD
AND THE METHOD OF PHILOSOPHY
SOME CONSIDERATIONS ON THE NOTION
OF SYSTEM IN HEGEL

LEONARDO MATTANA EREÑO*
Universidad Autónoma de Madrid–Madrid–España

.....
Artículo recibido: 23 de noviembre de 2018; aceptado: 14 de abril de 2019.

* leonardo.mattana@uam.es / ORCID: 0000-0002-7903-2982

Cómo citar este artículo:

MLA: Mattana Ereño, L. “La filosofía como método y el método de la filosofía. Algunas consideraciones en torno a la noción de sistema en Hegel.” *Ideas y Valores* 70, 177 (2021): 131-152.

APA: 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. *Ideas y Valores*, 70 (177), 131-152.

CHICAGO: Leonardo Mattana Ereño. “La filosofía como método y el método de la filosofía. Algunas consideraciones en torno a la noción de sistema en Hegel.” *Ideas y Valores* 70, n.º 177 (2021): 131-152.



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

RESUMEN

Hablar de la organización sistemática de la filosofía en Hegel significa hablar del método que la filosofía se da a sí misma para poder comprender su objeto, así como para comprenderse a sí misma. A través de algunos significativos pasajes de la *Ciencia de la Lógica* y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, veremos el desarrollo del pensamiento lógico, su relación con las ciencias particulares y sus consecuencias para el propio estatuto de la filosofía. Asimismo, intentaremos proponer, a partir de las pautas hegelianas, algunos elementos metafilosóficos para un renovado ejercicio de la filosofía hoy.

Palabras clave: G. W. F. Hegel, filosofía, método, sistema.

ABSTRACT

To speak of the systematic organization of philosophy in Hegel means to speak of the method that philosophy gives itself to be able to understand its object, as well as to understand itself. Through some significant passages of the *Science of Logic* and of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, we will see the development of logical thought, its relation with the particular sciences and their consequences for the own status of philosophy. We will also try to propose, from the Hegelian guidelines, some metaphilosophical elements for a renewed exercise of philosophy today.

Keywords: G. W. F. Hegel, philosophy, method, system.

Introducción

La intención del presente artículo es ofrecer, a través de algunos pasajes centrales de la *Ciencia de la Lógica* y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, una clave de lectura en torno a la noción de sistema en la filosofía hegeliana que nos permita comprender no solamente la arquitectura sobre la que se articula la propuesta hegeliana, sino también el significado, valor y función que tiene para la filosofía misma. En cierta medida, nos situaremos, a partir de la exposición y comentario de ciertos temas y lugares de las mencionadas obras de Hegel, en un registro que podemos definir como metafilosófico, esto es, un registro que busca una dimensión de explicación que concierne no solamente al contenido de dichas obras, sino también a las implicaciones sobre la forma en la que ese objeto y ese contenido son tratados. Al fin y al cabo, no se trata de un descubrimiento particularmente novedoso, sino de evidenciar lo más característico y peculiar de la filosofía misma; esto es, que la filosofía es un saber que se orienta simultáneamente hacia su exterior, a su objeto de referencia, pero también hacia sí misma, reflexionando en torno a su propio estatuto y a su propia praxis. En tal sentido, el pensamiento de Hegel se presta de manera eficaz para ello y nos permite, en cierto modo, reactualizar la perspectiva de una filosofía sistemática. Considerar la filosofía como ciencia es hablar del método de su propio proceder, un método de la y para la filosofía.

Sin embargo, para que esta intención de fondo de nuestro trabajo no se mantenga en un plano demasiado general, nos enfrentaremos a algunas cuestiones de la obra de Hegel que, a nuestro juicio, desembocan en el problema del método de la y para la filosofía.

De la representación al concepto: la verdad de los “pensamientos objetivos”

La determinación de y por la filosofía tiene que ver, ante todo, con una encrucijada en la que se encuentra todo pensar sistemático; escribe Hegel en el primer párrafo de la introducción de la *Enciclopedia* que la filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos por la representación y de poder suponer como ya aceptado el método de conocimiento para empezar y proseguir su discurso. (GW 20 1 [117])¹

Entender la filosofía como ciencia implica para Hegel un delicado y complejo entramado entre la filosofía misma (mediante la organización

1 En el caso de las obras de Hegel, se seguirá la edición de las *Gesammelte Werke* (GW), indicando el número de volumen, seguido por el número de página. Entre corchetes irá el número de página de la traducción castellana, si procede, indicada en la bibliografía.

de las ciencias filosóficas, que son justamente las tres partes del sistema) y las demás ciencias, que podríamos definir como particulares o empíricas. Para Hegel no se trata tanto de una subordinación de estas para con la filosofía, sino más bien de una definición a partir de la posibilidad de que las ciencias particulares puedan contar de antemano con un objeto ya dado. Por el momento, lo que Hegel nos intenta explicar es que, en las ciencias particulares, el objeto de estas coincide con su representación, simplificando evidentemente la relación con su propia fundamentación y estatuto epistémico.

Para Hegel, es cierto que “el ser humano se distingue del animal por el pensamiento” (GW 20 2 [119]); sin embargo, este pensamiento vive de diferentes niveles y elementos que no son superponibles y que, por tanto, han de ser articulados siguiendo un cierto orden. Advierte Hegel que

siendo la filosofía un modo peculiar del pensar, un modo mediante el cual el pensar llega a ser conocer y precisamente conocimiento conciente, este pensar de la filosofía mantendrá una *diversidad* respecto de aquel pensar que actúa en todo lo humano. (*ibid.*)

Se lee aquí una crítica a la inmediatez de cierto conocimiento humano: el conocimiento que Hegel clasifica bajo la forma de la representación, del sentimiento, de la intuición; algo que actúa en todo lo humano, en el plano de la mera conciencia natural, tal como acontece en la *Fenomenología del espíritu*. En cierta medida, Hegel recorre aquí rápidamente los momentos de ese camino que lleva al acceso del círculo del saber científico, de ese ejercicio de depuración y *escepticismo consumado* (cf. GW 9 9), que es condición indispensable para poder pensar sistemáticamente. La filosofía tiene la tarea de hacerse cargo de “la dificultad [que] reside, por una parte, en la incapacidad de pensar abstractamente, esto es, de retener conceptos puros y de moverse entre ellos” (GW 20 5 [123]). Hasta aquí, Hegel parece solamente recordarnos sus propósitos y exigencias en torno a lo que va a constituir la premisa de la organización sistemática del saber, que es objeto de la obra; no obstante, en el §5, introduce el elemento de la reflexión, la cual sirve “para transformar en pensamientos los sentimientos, representaciones, etc.” (GW 20 6 [125]). Ahora bien, la noción de reflexión no constituye como tal la novedad de estas páginas; sin embargo, ahora, se hace explícito otro aspecto crucial: la reflexión no es solamente la herramienta que permite la transformación de una conciencia natural en un sujeto filosófico, sino que constituye ella misma el pensamiento especulativo, conciente; responde a la exigencia que nace con el propio surgir de la filosofía. A partir de este elemento, podemos comprender cómo la reflexión juega un rol fundamental en la construcción del sistema y en la determinación más propia de la filosofía. Realmente, y esta es la

orientación del presente trabajo, esos dos elementos han de entenderse conjuntamente. Höslé escribió que la Lógica representa “el programa hegeliano de una onto-teo-lógica trascendental” (62), en el sentido de que es el lugar en el que se reúnen diversas exigencias (ontológica, lógica, teológica e histórico-filosófica) y que, por tanto, viene a ser la síntesis de esos contenidos. Pero el sistema puede funcionar en la articulación de sus contenidos solamente si en su fundamentación incluye además una *reflexión* en torno a su propia determinación, esto es, solo si comprendemos que la verdad del sistema consiste en pensar sistemáticamente y, por ende, en la forma con la que practicamos el ejercicio de la filosofía.

Vemos, entonces, como la reflexión es necesaria para poder alcanzar el nivel del pensamiento concipiente y superar los estadios del pensamiento inmediato, dando así lugar al comienzo de la Ciencia. Hegel añade que “la reflexión, en la medida en que se orienta a dar satisfacción a esa menesterosidad, es lo propiamente filosófico, *el pensamiento especulativo*” (GW 20 13-14 [135]). La subjetividad supera su inmediatez y satisface la menesterosidad de asumir la escisión que se presenta en un primer momento del conocer y así el pensamiento alcanza su forma objetiva, la forma de la universalidad y de la necesidad. A esto alude Hegel más adelante, cuando, en el §25 del *Vorbegriff*, concluyendo la parte introductoria, afirma que “la expresión ‘*pensamientos objetivos*’ indica la *verdad*, la cual ha de ser el *objeto (Gegenstand)* absoluto de la filosofía y no solamente su *meta*” (GW 20 35 [165]); aquí Hegel no está poniendo como presupuesto la necesidad de pensamientos objetivos, entendidos como la mera lógica formal, reutilizándola para así, inmediatamente después, construir el entero sistema, reintroduciendo lo que había descartado en el §1, sino que “objetivo” es lo característico del concepto, siendo este “libre de la arbitrariedad del opinar, así como de la contingencia y unilateralidad del representar” (Giuspoli 46). Por esta razón, podemos afirmar que Hegel está constatando que el círculo del pensar puro ha quedado sólidamente instaurado y no es ya necesario ningún tipo de introducción como la que recubría la propia *Fenomenología del espíritu* o ulteriores advertencias como al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*.² Y sin embargo, la constatación que Hegel hace aquí no es meramente rutinaria, como queda claro a partir de la frase siguiente:

[P]ero esta expresión [‘pensamientos objetivos’] señala en general al mismo tiempo una oposición, y precisamente aquélla en torno a cuya determinación y valor giran el interés del punto de vista filosófico de este tiempo, así como la pregunta por la *verdad* y por el conocimiento de ella. (GW 20 35 [165])

2 Como es el texto preliminar al primer libro “¿Por dónde ha de hacerse el comienzo de la ciencia?” (cf. GW 11 33-40)

Los pensamientos objetivos surgen a partir de la oposición que es propia de la reflexión y, por ende, hay una contradicción persistente e imposible de eliminar en el núcleo mismo del sistema, porque persiste la exigencia de mantener viva la experiencia a partir de su posibilidad de ser pensada. Pero los *pensamientos objetivos* son más propiamente las formulaciones en términos lógicos y a la vez históricos del objeto de la verdad, como sucede en las tres posiciones del pensamiento frente a la objetividad que Hegel describirá en los párrafos sucesivos del *Vorbegriff* y la realización de la verdadera filosofía que surgirá de su superación (cf. Nuzzo 106-107).

La filosofía tiene la tarea de desplegar la idea y, en este desplegarse, comprender en sí tanto la dimensión de la inmediatez, de las representaciones, de lo sensible, de las imágenes, cuanto la suya más propia, ya que “su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar” (GW 20 16 [137]). En estas palabras del §11, Hegel parece indicar en el pensar puro el destino, el *télos*, de todo movimiento especulativo, como si la aspiración más elevada del ejercicio filosófico fuese la *theoresis* pura a la que se accede a través de la reflexión y la experiencia pero para luego desecharlas en favor de un perfecto círculo del pensamiento en su intimidad. Pero en realidad este movimiento ascendente no lo es todo en la perspectiva sistemática de Hegel: el pensamiento abstracto, como figura de la idea en sí y para sí tal como se da a través del recorrido de la *Ciencia de la Lógica*, no ha de confundirse con un pensamiento ensimismado, interior y autosuficiente, porque es ante todo una actividad; Hegel traza una línea entre el pensar como acto puro de Aristóteles y la fichteana actividad del Yo, de tal manera que este acto no es “de ninguna manera estático porque es precisamente la actividad permanente del *noûs* o pensamiento sin mezcla” (Valls Plana 64). En tal sentido, podemos ahora entender que los “pensamientos objetivos” son la verdad y esta, “el objeto [*Gegenstand*] absoluto de la filosofía y no solamente su *meta*” (GW 20 35 [165]); los pensamientos objetivos, esto es, el pensamiento bajo la forma del concepto, son propiamente el punto en el que la idea se muestra en su transparencia como pensamiento liberado de las representaciones, intuiciones y ocurrencias, es decir, ante todo es una referencia objetiva, un anclaje que permite una ulterior articulación y no simplemente una meta, un fin, ni tampoco una yuxtaposición de dos extremos, mundo y mente; al contrario, “son el mundo y la mente que adquieren *sentido* en el movimiento reflexivo del pensar” (Duque 2018 21). Podríamos decir que el camino del sistema empieza realmente –y efectivamente– cuando el pensar puro, en la forma de esos pensamientos objetivos, se confronta con aquello que permanece fuera de ellos, constatando la imposibilidad de una apropiación inmediata (cf. Illetterati 123).

La relación entre la ciencia filosófica y las ciencias particulares y la persistencia de la reflexión

Si en las páginas anteriores hemos visto el movimiento hacia el pensar puro como requisito para la fundamentación de una dimensión sistemática, ahora hemos de comprender el rol que juegan las ciencias particulares con relación a la estructura lógica. Es oportuno advertir que, a pesar de que el movimiento de exteriorización de la idea es en cierta medida opuesto al anterior, hay una conexión entre ambos momentos. Esta conexión es, una vez más, la reflexión, que además muestra su aspecto más determinante en la construcción sistemática. La reflexión, hemos dicho, alimenta el movimiento de oposición dialéctica a través del cual surgen los pensamientos objetivos pero no desaparece una que vez da lugar a estos, a saber, la reflexión se mantiene como plexo en torno al que el pensar puro se dirige hacia su exterioridad, marcando así la pauta del método mismo de la filosofía. De este aspecto nos ocuparemos con más detalle en el siguiente apartado; ahora, sin embargo, es oportuno hacer algunas consideraciones con relación a lo que significa ese *fuera* con respecto al pensamiento que es determinante en la arquitectura de la *Enciclopedia*.

A partir de la precedente cita del §1, entrevimos la problematicidad que existe entre la ciencia filosófica y las ciencias particulares: la ciencia filosófica parece ser justamente la descripción del movimiento de la *cosa del pensar* (por usar la expresión heideggeriana), de ese recorrido que lleva de la representación (en cuyo dominio parecen encontrarse las ciencias particulares) al concepto, mientras que las ciencias empíricas tienen ya un ámbito dado de antemano, unas presuposiciones y un método.³ Esto podría llevarnos a pensar que entre ciencia filosófica y ciencias empíricas hay una brecha insalvable, pero en realidad no es así. Hegel da diversas indicaciones en torno a esta relación y, si es cierto que ambos planos no pueden ser confundidos y entremezclados, tampoco debemos pensar que Hegel denueste a las ciencias empíricas. En la anotación al §9, Hegel constata que la ciencia especulativa “reconoce y usa” (GW 20 14 [135]) el contenido empírico de las ciencias particulares. La experiencia, presente desde el comienzo del conocimiento, bajo las formas inmediatas como la representación o la intuición, no es descartada una vez que nos encontramos en el ámbito de la ciencia especulativa. Por un lado, podría parecer que la relación entre la ciencia especulativa y las demás es meramente aplicativa, esto es, lo empírico, recogido previamente por las ciencias particulares, es ordenado con un

3 El método al que alude Hegel de forma crítica a propósito de las varias ciencias empíricas no ha de confundirse con el método propio de la filosofía del que hablaremos en el siguiente apartado.

criterio más alto por la filosofía, con una tendencia exclusivamente clasificatoria. Lo empírico podría entenderse como la materia [*der Stoff*] a partir de la que sacar lo particular, lo cambiante, lo mutable, por parte de la ciencia que sería, por lo contrario, lo universal y lo necesario. Sin embargo, como ahora veremos, lo particular y, por ende, las ciencias particulares revisten un rol fundamental en la articulación sistemática de Hegel, mucho más determinante que el ser mera materia pasiva.

El camino ascendente hacia el pensamiento puro, movido por la reflexión, no se detiene, como hemos dicho, en el pensamiento abstracto y encerrado en sí mismo; al contrario, contiene en su propio núcleo la necesidad de salir fuera de sí. Hegel lo expresa afirmando que “la insatisfacción más alta se dirige contra este resultado del pensar meramente intelectual” (GW 20 16 [139]). He aquí una estructura simétrica: si la reflexión surgía de la menesterosidad de pensar objetivamente (*cf. id.* §9), la exteriorización del pensar puro se da a partir de una insatisfacción con respecto a un pensamiento que pierde la conexión con aquello que lo alimenta. En ambos casos, vemos como la reflexión actúa ahí donde se dan estancamiento y escisión.⁴ En la plenitud de su pureza, el pensamiento en verdad no tiene más que “una relación negativa con aquel comienzo” (GW 20 17 [139]), con aquella exigencia de superar la inmediatez del conocimiento. Se trata de una relación negativa, puramente intelectual (de hecho, es este en efecto el momento en el que se encuentra, para Hegel, la filosofía de Kant), abstracta. Pongamos atención a lo que añade, en el mismo párrafo:

[P]or el contrario, las ciencias experimentales llevan consigo el estímulo para vencer la *forma* con la que se ofrece la riqueza de su contenido [...] Ese estímulo arranca [*reißt...aus*] al pensamiento de aquella universalidad y de la satisfacción que obtuvo meramente en sí y lo empuja hacia el desarrollo desde sí mismo. (*ibid.*)

La forma a la que se refiere Hegel es la del pensamiento puro que busca su universalidad y, contra esa tendencia, las ciencias experimentales ofrecen una resistencia que consiste en la reproposición de la riqueza del contenido de la experiencia. Esa materia que es la característica de lo empírico tiene una función sistemática y una proactividad lógica con relación al pensamiento. Hay que destacar, ante todo, que las ciencias experimentales y la materia empírica no son algo pasivo: el estímulo de esa resistencia a la formalización de la experiencia arranca

4 Un tema que viene de lejos en la filosofía de Hegel como lo demuestra la célebre frase según la cual: la “escisión es la fuente del estado de necesidad de la filosofía” (GW 4, 12 [12]). Estancamiento y escisión serían al fin y al cabo nociones complementarias, en el sentido de que establecen una dialéctica perniciosa, típica de la moral del *sollen*, de la que se puede salir solamente a través de una dimensión sistemática (*cf. Zimmerli* 56).

al pensamiento de su universalidad y del riesgo de su ensimismamiento. El verbo *aus-reisen* indica una acción de ruptura, de interrupción, de desgarramiento y también de desplazamiento, ya que arranca al pensamiento de su propia satisfacción y lo obliga a desarrollarse.

Pero, atención, no se trata de reproducir la oposición entre conocimiento y materia, que nos llevaría otra vez al conocimiento inmediato de la conciencia natural, sino de sacar al pensamiento de su forma pura, a saber, la que alcanza al final de la *Lógica*, y de introducirlo en aquello que más le es ajeno, esto es, la naturaleza. Insistamos, empero, en el carácter de este movimiento, que se revelará tan crucial para trazar el sentido de un método de la filosofía: el pensamiento cumple una torsión, un giro sobre sí mismo, impulsado por las ciencias experimentales, pero realmente nunca deja de ser pensamiento. En su desprenderse o expedirse de sí misma –“*sich frey entlässt*” (GW 12 253), según la expresión del capítulo final en la *Ciencia de la Lógica*–, la idea no abandona el círculo del pensamiento puro, sino que se enfrenta a partir de su propia constitución a una dimensión que le es extraña y al mismo tiempo le pertenece; una dimensión, la de la exterioridad, representada por la filosofía de la naturaleza, que se presenta, aun en su violencia radical, como reconocible, esto es, como susceptible de ser reconocida. La posibilidad de ese reconocimiento es dada precisamente por el carácter libre de la idea que se expide de sí misma: la libertad, y con ella la reflexión que ha llevado a su realización como idea, no deja de obrar en ese movimiento de exteriorización que no es una mera oposición.

El pensamiento ha de exteriorizarse para reconocerse más allá de su momento universal y poder conferir a lo que era solamente objetivo y exterior también una dimensión racional y libre; de ahí que Hegel insista sobre la necesidad de las ciencias empíricas, afirmando que al ser la filosofía “deudora de su propio desarrollo a las ciencias empíricas, confiere ella al contenido de estas ciencias la forma más esencial de la libertad del pensamiento y la acreditación de la necesidad” (GW 20 19-20 [143]). Tan necesario es ese salir fuera de sí del pensamiento para la realidad, que ha de ser interpretada racionalmente, como para el pensamiento mismo que requiere de aquello que le es ajeno para poder constituirse verdaderamente como sistema. Este cruce quiasmático marca profundamente el proceder y el sentido del sistema y, por ende, el método de la filosofía. En tal sentido, vemos cómo la relación entre ciencia filosófica y ciencias experimentales requiere de una interacción continuada: en ningún momento Hegel afirma la unidireccionalidad de la ciencia filosófica sobre las demás ciencias.⁵ Ni siquiera la lógica

5 Justamente es en estos párrafos en los que Hegel explica la complementariedad de la ciencia filosófica con las demás ciencias, como, por ejemplo, en el §15, con la imagen del

puede constituir un *fundamentum inconcussum veritatis*, sino que su gesto fundacional debe ser reiterado una y otra vez. La dialéctica entre *en sí* y *para sí* se traduce en la exigencia de una exteriorización de lo interior, del pensamiento puro, que necesita desplegarse como naturaleza y espíritu.

Comprendemos la importancia de esta implicación recíproca a través del §15, en el que aparece la célebre expresión del “círculo de círculos”. Entre las ciencias experimentales y la ciencia especulativa se colocan las ciencias filosóficas, esto es, las tres partes del sistema. Cada una de las tres partes recoge en sí el conjunto de las ciencias particulares a través de las que el pensamiento entra en relación con lo empírico,⁶ siendo a la vez una parte, pero también “un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo” (GW 20 22 [145]). Sin embargo, esta referencia a la totalidad y al cierre no ha de interpretarse como “una especie de repliegue narcisista de la determinación sobre sí misma, [...] [sino más bien,] a través de esta autoafección, la determinación transforma a sí misma y a sus constituyentes” (Chiereghin 42); cada círculo, al ser totalidad (y justo porque lo es) “rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior” (GW 20 22 [145]). Este ser simultáneamente una parte y un todo tiene que ver de hecho con el carácter de ese movimiento del pensar: el pensamiento no sale de sí completamente, ya que en ese caso las partes del sistema estarían desconectadas entre ellas, sino que se refleja y se reconoce en esas partes, constituyendo una totalidad más amplia. La idea filosófica sale de sí en el sentido de que asume una “determinidad particular o elemento” (*ibid.*), que constituye un todo y que cumple un recorrido, análogo al del pensamiento puro, en cuyo completamiento también se encuentra su insatisfacción y, por tanto, la necesidad de salir nuevamente fuera de sí. Así se establece una circularidad entre los tres momentos de la idea, que se encadenan entre sí a causa de la negatividad reflexiva que actúa en cada instante sobre ellos.

Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular. (*ibid.*)

Sin embargo, esta totalidad no es una unidad absorbente, sino más bien la articulación entre las tres partes que constituyen el sistema, con su remitirse recíproco. El movimiento de exteriorización de cada círculo

.....
círculo de círculos, que evoca no solamente la idea de una autonomía de cada esfera, sino también de la reciprocidad de los círculos entre ellos.

6 En verdad habría que decir que esto se aplica más bien a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu, y menos a la Lógica, por una razón que más adelante explicaremos.

es simultáneo, por lo que ninguno de ellos descansa sobre sí mismo y ni siquiera la totalidad de los tres es algo calmado. Podríamos imaginarnos, con una imagen, estos círculos, más que como una cadena secuencial o una mera yuxtaposición, como un engranaje de tres ruedas (algo parecido al de un reloj), en el que cada una de ellas se mantiene en constante presión sobre las otras y se mantienen unidas por esa fuerza que ejercen recíprocamente. Pero, ¿quién o cómo se determina esa fuerza recíproca?

El método de la filosofía y la centralidad de lo lógico

A través de los apartados precedentes, hemos visto el doble movimiento que cumple el pensamiento: por un lado, su camino hacia el pensamiento puro, hacia su forma y, por el otro, la necesidad de confrontarse con lo que en un primer momento le resulta ajeno e inmediato. Ahora bien, hay que advertir que a lo largo de los pasajes de la *Enciclopedia* que hemos tratado, al hablar de ciencia filosófica, Hegel solapa dos elementos: por un lado, la filosofía en su conjunto y, por otro, la Lógica como primera parte del sistema, que es propiamente aquella donde se desarrolla el movimiento que lleva al pensar concipiente. Si confrontamos ciertos momentos de la introducción a la *Enciclopedia* y de la introducción a la *Ciencia de la Lógica*, vemos que hay estructuras teóricas similares, como la ausencia de presupuestos, la circularidad del saber o la exigencia de un pensamiento abstracto. Al fin y al cabo, la forma en la que el pensamiento sale de sí mismo y se entrega a su otro, tal como está descrito en los párrafos de la introducción a la *Enciclopedia* y la manera en la que este proceso se da al final de la Lógica (tanto en la Grande Lógica como en la Lógica enciclopédica), presenta analogías. Es cierto que en los párrafos introductorios de la *Enciclopedia* se tiene una mejor visión de conjunto, con respecto a la Lógica del 1816, en la que el movimiento de expedirse de la idea resultaba algo impreciso en relación con aquello hacia lo que la idea se dirigía. Pero entonces, si realmente parece tratarse de un movimiento de la idea, surge la pregunta: ¿tiene la lógica una mayor centralidad con respecto a las demás partes del sistema? Esto es, si el movimiento que permite encadenar y relacionar las varias partes del sistema surge a partir del movimiento del pensar, tal como se desarrolla en la Lógica, entonces ¿toda la *Enciclopedia* ha de entenderse como desarrollo de la Lógica misma? En primer lugar, hay que recordar cuanto dicho anteriormente, a saber, que el pensamiento saliendo fuera de sí lleva a cabo un reconocerse en lo otro, siendo así un movimiento de torsión, de cambio de perspectiva, más que un abandonarse en un lugar en el que no se da una cierta forma del pensar, por lo que hay una cierta continuidad en el ámbito del pensar. En este sentido, parece efectivamente que tanto la filosofía, en su acepción más amplia (esto es, en el que Hegel pretende

atribuirle en la *Enciclopedia*), como la Lógica se ocupan de lo mismo, a saber, del pensamiento y de su desarrollo, con la diferencia de que la Lógica se detendría solamente en el desarrollo del pensamiento por el lado de su forma, esto es, en el lado “ascendente” de ese movimiento que hemos descrito. Y bien, en nuestra opinión, podemos admitir la centralidad y primacía de la Lógica, siempre y cuando añadamos un importante matiz: distinguir la Lógica, como obra o parte del sistema, de lo Lógico (*das Logische*), como elemento que está a la base de la articulación sistemática de la entera idea filosófica.

En tal sentido, podemos encontrar una significativa evidencia de esta coincidencia entre la Lógica, lo Lógico y la filosofía en su totalidad en los tres silogismos con los que Hegel cierra la *Enciclopedia*, que son ante todo “‘reflexiones’ sobre la unión [*Zusammenschlusses*] del todo y sus partes” (Puntel 46). Detengámonos en particular sobre el último de estos tres silogismos: “el tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene *la razón que se sabe*” (GW 20 598 [965]); esta primera frase es profundamente significativa porque, además de la estructura propia del silogismo que ahora veremos, Hegel nos dice que este silogismo es la idea de la filosofía, esto es, se corresponde con lo más elevado y definitivo a lo que el proceso del saber puede aspirar. Parecería entonces que no es posible otro saber y otra realidad a partir de este punto, o bien que en este silogismo se cerraría ese círculo de círculos, que Hegel anunciaba desde el comienzo de la *Enciclopedia*. Sin embargo, a pesar de que es verdad que, en estas páginas, Hegel describe lo más cercano a la totalidad de su sistema, en realidad esta totalidad permanece abierta, gracias a la forma misma de este silogismo. Hegel pone la Lógica, que describe como “lo universal absoluto” (*ibid.*), como término medio que se escinde (*sich entzweit*) en espíritu y naturaleza, llevando al primero “a presuposición como proceso de la actividad subjetiva de la idea” (*ibid.*) y a la segunda “a extremo universal como proceso de la idea que está-siendo *en sí* objetivamente” (*ibid.*). El espíritu entonces presupone a la idea, siendo esta, la idea, la abstracción de la concreción del espíritu, el cual es lo real a partir del que deducir las categorías lógicas de su pensabilidad, en esa interacción entre real y racional que Hegel busca a lo largo de su sistema; mientras que, respecto a la naturaleza, Hegel reproduce un gesto similar al del final de la *Ciencia de la Lógica*, cuando la idea se expedía de sí misma, pero concretando, esta vez, el lugar al que después del proceso lógico, la idea se destina, reconociendo un lugar estructural a la alteridad, en la forma más elevada, para Hegel, que es la naturaleza.

La Lógica, que ha representado la máxima mediación de todas sus determinaciones, el desarrollo inmanente de sus categorías, en el culmen de su proceso, está destinada a su radical exteriorización

hacia aquello que le es máximamente opuesto: lo inmediato, lo irreflexionado, lo disperso, en una palabra, la naturaleza. Ello implica la necesidad de recomenzar otra vez con todo el proceso y medirse, una vez más, con la exterioridad que se opone a la idea lógica. Pero hay más: “el juzgarse de la idea en los dos fenómenos determina a estos como manifestaciones (§575/6) *suyas* (de la razón que se sabe a sí misma)” (GW 20 598-599 [1965]). Ese juzgarse es también un reflexionarse, un reflejarse justamente en las dos extremidades del silogismo, por lo que podemos afirmar que, juzgándose a sí misma, la idea encuentra su necesidad en su salir fuera de sí, o bien, en las conclusivas palabras de Hegel: “la idea eterna siendo en y para sí, eternamente actuada como Espíritu absoluto, engendrada y disfrutada” (GW 20 599 [1967], traducción propia). Esto nos indica dos cosas, la primera sobre la articulación interna del sistema, a saber, la Lógica (y lo lógico) reafirma su centralidad con respecto a las otras dos partes del sistema, si bien, al mismo tiempo, requiere de ellas para alcanzar su verdad de manera efectivamente real. Esta centralidad es literal, en el sentido de que consiste en ocupar el espacio intermedio (y por ello central y mediador) entre dos extremos, definiendo su límite recíproco y permitiendo la relación y la circulación entre ellos.

Además, Hegel nos dice que espíritu y naturaleza son su propia aparición, sus manifestaciones (*Erscheinungen*); esto es, lo efectivamente real requiere tener el carácter de aparición, y solamente puede llegar a él a partir de su mediación por lo lógico. Evidentemente no se trata, por tanto, de una centralidad entendida ni como un elemento del cual deducir todo lo demás, ni tampoco como el objeto de una teleología de lo empírico hacia lo lógico y vuelta a empezar; todo lo contrario: la idea, para poder desdoblarse y juzgarse, está partida, dividida y, por así decirlo, desbordada, atravesada por la reflexión de la misma forma que lo estaba el sujeto al comienzo de la Lógica, pero en un nivel superior, que incluye estructuras más amplias. En este sentido, vemos que ni siquiera en el nivel más alto de la totalidad hay una unidad sustancial y última: es un silogismo “que funciona haciendo funcionar a los otros dos” (Jarczyk 279), es la idea misma de la filosofía, que está así sujeta a su autotransformación a través del desarrollo y las pautas del movimiento de cada uno de sus momentos que inhieren a ella. Por tanto, realmente esa distinción entre lo que está dentro y fuera del sistema tiende a disolverse, gracias a la continuada acción de las categorías de cada una de las partes del sistema; advertir algo que está más allá de la comprensión filosófica significa ya dar lugar a un acto del pensar para comprender ese algo e interpretarlo y así incluirlo en el sistema. Pero al mismo tiempo el sistema se modifica, incluso en sus estructuras más constitutivas, para poder realizar esa inclusión. Hegel muestra así, una vez más, cómo la

verdad de su sistema está en la circulación e interacción de las partes y no en una rígida fijación en esquemas lógicos.

A pesar de que Hegel, en el texto apenas citado, juega con la yuxtaposición entre la Lógica y lo lógico, aparece evidente que lo que a Hegel le interesa destacar es esa negatividad constitutiva del sujeto que da lugar al entero movimiento del saber, desde las primeras batutas preparatorias frente al conocimiento inmediato, hasta el conocimiento puro de la idea. De este modo, cabe interpretar que lo que constituye esa mediación entre las partes del sistema, no son tanto las varias categorías y determinaciones de la Lógica, cuanto el tejido lógico (o metalógico) que sustenta toda la estructura. Y una vez más, al centro de ese dispositivo teórico están la reflexión y la negatividad. Ahora bien, a partir de estas pautas estructurales a través de las que comprendemos mejor el sentido de totalidad para Hegel en relación con la tarea y la función de la filosofía, podemos profundizar la pregunta que aquí nos orienta, a saber, el sentido de un método de y para la filosofía. Justamente, para comprender el sentido de un método con relación a la filosofía hegeliana, hemos de volver, sin embargo, a la *Ciencia de la Lógica*.

Como previa advertencia, cabe decir que la atribución del carácter de método a la filosofía hegeliana ha sido a menudo apresurada y sacada fuera de contexto (por ejemplo, en el ámbito del materialismo histórico); también es oportuno recordar cómo la noción de método no es algo que recurre a menudo explícitamente en las páginas del propio Hegel. Apenas aparece el término en la *Enciclopedia* y no reviste en todo caso un valor significativo, mientras que en la *Ciencia de la Lógica*, a parte de algunas menciones esporádicas, hay realmente solo dos lugares en los que el método sí presenta un interés teórico. El primero es en la introducción de la obra (cf. GW 11 15 y ss.), donde empero Hegel se concentra en la crítica a la posibilidad de concebir un método filosófico, como transposición sin ninguna problematización del método científico. En este caso, la determinación del concepto de filosofía y su relación con el método es dada solamente por vía negativa, a saber, como previa distinción que define la principal diferencia entre la filosofía y las demás ciencias. En cierta medida, se retoma el tema que ya hemos tratado a propósito de la función de la filosofía y su imposibilidad de tener presupuestos. Se trata de preservar la filosofía de un método que resulta válido para las demás ciencias, pero que no es válido para ella al carecer de un objeto dado de antemano. Pero esta mención relativa al método carece de demasiado interés, a excepción del hecho de poder trazar algunas pautas previas a lo que es el desarrollo propiamente dicho de la Lógica.

Sin embargo, en las páginas finales de la Lógica subjetiva, a propósito de la idea absoluta, Hegel describe algo muy peculiar y muy

importante, que va más allá de una mera representación del proceder de la idea; es en efecto, una descripción del recorrido hasta ese momento, pero al mismo tiempo es una indicación sobre el cambio de dirección que se va a dar a partir de la misma conclusión de la Lógica y sobre el exceso que lo lógico constituye con respecto a la Lógica; un exceso que tiene que ver con la transversalidad de la actividad en la que vienen a coincidir sujeto e idea de la filosofía, cuyo “‘Sí mismo’ aparece entonces como subjetividad que excede al Yo” (Malabou 270).

Estas páginas, que ahora veremos con mayor detalle, representan un plexo radial del que brotan importantes elementos para comprender la dimensión metafilosófica del movimiento de lo Lógico que aquí Hegel intenta plasmar. La idea absoluta, como nos explica Hegel, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, haciendo referencia a los dos momentos inmediatamente precedentes, pero sobre todo nos dice que

Ella [la idea] es el único objeto y contenido de la filosofía. En cuanto contiene dentro de sí toda determinidad, y que su esencia es esto: regresar a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene entonces diversas configuraciones, y el quehacer de la filosofía consiste en reconocerla dentro de estas. (GW 12 236 [384-385])

A pesar de encontrarnos en la *Ciencia de la Lógica* y, por tanto, al menos un año antes de la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el movimiento especulativo de la idea y la articulación del sistema aparecen ya claros, si bien no del todo explicitados. La idea y su desarrollo no marcan solamente las pautas de su propio movimiento, interno a la Lógica, sino que, por el contrario, se proyectan sobre la filosofía en su totalidad, reflejando cada una de sus determinaciones y reconociéndose en ellas. El desarrollo de la idea incide tanto en la organización del contenido del sistema filosófico, como en la configuración global del sistema y de la reflexión sobre sí mismo. Hay que distinguir empero entre el rol que la idea reviste en este momento, en el que se está concluyendo el recorrido de la Lógica, y su función a nivel de método que se extiende más allá de su recorrido hacia la pureza del pensar: “Lo que viene aquí [en la idea absoluta, al final de la Lógica], pues, todavía a consideración no es, con esto, un contenido en cuanto tal, sino lo universal de su forma: esto es, el método” (GW 12 237 [386]).

Las varias figuras (o determinaciones) de la filosofía no están aún presentes en la exposición de la idea lógica, pero habiéndose alcanzado la universalidad de su forma tenemos la manera cierta de su proceder, o mejor dicho, se nos da la certeza de que su proceder es su verdad. Es a esto a lo que Hegel llama método: a saber, descripción, no exterior sino inmanente, de la actividad de la idea, como una especie de ἐντελέχεια de la subjetividad (cf. Arndt 221). Pero en tal sentido hay que introducir

un matiz entre concepto y método: contra el momento determinado del concepto, “el método es este saber mismo, para el cual el concepto no solamente como objeto, sino como su hacer propio, subjetivo, como el instrumento y medio de la actividad cognoscente, que difiere de ella pero como esencialidad propia suya” (GW 12 238 [387]). El concepto como determinación habría de considerarse como objeto de la exposición de la lógica subjetiva y mantendría una cierta oposición con la actividad cognoscente, mientras que en el método viene a ser central la actividad misma, esto es, la propia subjetividad a la obra, que incorpora el momento del concepto y lo saca de su rigidez.

En las páginas que siguen, Hegel explica el por qué ese método no reproduce la oposición entre esfera práctica y esfera teórica: en cierta medida su preocupación tiene que ver con el riesgo de que, al introducir un método, a estas alturas del desarrollo de la idea, alcanzada la unidad de la idea absoluta, se tuviera que dar un paso atrás y tener que escoger la vía de la reflexión exterior. Pero “el saber mismo no es el abstracto fin del pensamiento, ni el simple resultado de un proceso, sino el objeto del impulso originario y primitivo que impulsa a este viviente excéntrico a buscar un sentido” (Bonito Oliva 38). Esta búsqueda de sentido se coloca más allá (o más acá) de toda posible separación y, para resaltar este aspecto, Hegel destaca de forma incisiva el valor de la negatividad y su centralidad metódica: “la negatividad considerada constituye, ahora, el punto de flexión del movimiento del concepto” (GW 12 246 [396]); si el pensar formal puede llegar a pensar la contradicción, no puede empero mantenerse en ella, no puede soportarla y concebir su verdadero valor especulativo. Para ello, es necesario un pensar especulativo, esto es, un pensar capaz de reflejarse en sí mismo, pero sin ensimismarse, a través de una reflexión que abre a la posibilidad de su alteridad y que rompe con un criterio de verdad como adecuación (cf. Hackenesch 236). El punto de flexión del movimiento del concepto es de hecho el momento en el que el concepto, frente a la contradicción de ser a la vez momento determinado y actividad constante de la subjetividad, “manteniéndose universal en un sentido del todo particular” (Hyppolite 229), se enfrenta a este doble estatuto suyo y explicita la estructura de la mediación (*Vermittlung*) que encadena las partes del sistema y consiente a la idea su movimiento libre más allá de ella.

El motor dialéctico es la actividad del sujeto que mueve y desplaza la idea de su forma universal y va ganando contenido y, a través de este movimiento, “el método mismo se amplía hasta hacerse un sistema” (GW 12 249 [399]). Como vemos, se trata de un movimiento análogo al que Hegel describía en el §12, cuando el pensamiento puro venía estimulado por las ciencias particulares que lo arrancaban de su fijación; sin embargo, ahora, Hegel está intentando mantenerse más cerca del

movimiento del pensar, tomando estrictamente su perspectiva e intentando describir justamente el pensamiento en el acto mismo de su pensarse, para evitar toda impresión de contraposición exterior.⁷ Se trata de entender cómo de lo más abstracto que es el inicio de ese círculo del pensar se llega a lo más rico que es “lo más concreto y más subjetivo; y lo que se recoge a sí mismo en la más simple profundidad, lo más potente y pujante” (GW 12 251 [402]).

La negatividad es pujante, *determinante* (en sentido literal), pero también orientada, por el ejercicio de la idea filosófica, hacia una cierta organización sistemática; marca la pauta porque “no es solo un ulterior paso en el progreso metódico; con ella se alcanza el principio de ese progreso” (Düsing 320); gracias a esta negatividad, podemos distinguir y exponer *a la vez* todas las figuras determinadas del círculo del saber, por un lado, y la actividad que concibe y constituye el círculo en su conjunto, por otro. Solamente en esa visión de conjunto es posible el uso que Hegel hace repetidas veces de ese *hysteron proteron* en lugares cruciales de su obra: la descripción del círculo implica ya su constitución; no es posible presentar las determinaciones singulares sin tener un marco de referencia al que aquellas puedan adscribirse. De esta manera, se justifica la centralidad del recorrido frente a la ausencia de presuposiciones iniciales y a la exigencia de buscar una clausura perfecta de cada círculo filosófico.

De hecho, Hegel retoma la figura del círculo de círculos ya que, según el método,

la ciencia se expone como un círculo anudado dentro sí, dentro de cuyo inicio el fundamento simple, la mediación, torna a anudar el final; a la vez es este círculo un círculo de círculos, porque cada miembro singular, en cuanto animado por el método, es la reflexión dentro-de-sí que, en cuanto que regresa al inicio, es al mismo tiempo el inicio de un nuevo miembro. (GW 12 252 [403])

El método es, así, la conexión estructural entre las partes del sistema, la descripción inmanente del movimiento del concepto que marca las pautas del desarrollo de la idea a través de sus contenidos y genera la determinación propia de la filosofía, determinación que además tiene un carácter preminentemente histórico al concebir “el método filosófico como unidad del conocimiento y de la crítica del conocimiento” (Schnädelbach 42).

.....
7 Cabe decir que, al fin y al cabo, tampoco las ciencias particulares que aparecían en ese parágrafo de la *Enciclopedia* eran ajenas al concepto, sino que representaban justamente el momento negativo-dialéctico del concepto mismo.

Conclusiones: el método como gesto de reiteración de lo lógico

La exposición del método (con sus posibles adjetivos como *dialéctico*, *especulativo* o *absoluto*, añadidos por los interpretes más como fáciles etiquetas que como verdaderos significantes) en esas páginas conclusivas de la *Ciencia de la Lógica* nos permite comprender el enfoque sistemático de Hegel y la ligazón entre la Lógica, lo lógico y las demás partes del sistema, resaltando la importancia de la función del método en la representación de la tarea de la filosofía; surge de los pasajes tratados cómo la construcción de un sistema se corresponde con la imagen que surge de la filosofía misma, haciendo coincidir el método de la filosofía (o de la idea absoluta) con el método para la filosofía.

Para concluir, podemos notar que este aspecto metafilosófico del método es más evidente aun en nuestros días. Si en el caso del sistema hegeliano, la explicación del método tiene la función de explicar la exposición de las estructuras especulativas que subyacen y soportan al contenido de las demás partes del sistema (filosofía de la naturaleza y del espíritu, que a su vez contienen las ciencias particulares), en nuestro caso, podemos en cierta medida prescindir de ese contenido determinado. No se malinterprete: no es que hoy en día no exista un contenido determinado, explicado y ordenado por las ciencias particulares, sino todo lo contrario, ya que estas son cada vez más necesarias. A lo que, sin embargo, nos referíamos es que en nuestra propuesta filosófica no estamos ya sujetos, precisamente por la complejidad de la realidad y por el refinamiento de las ciencias experimentales, a una descripción filosófica de cada uno de los fenómenos de la realidad. Ningún filósofo hoy en día escribiría una *Enciclopedia* como la de Hegel o una metafísica como la de Wolff, pero esto no quiere decir que no haya un método del pensar, y que no podamos tener una propuesta sistemática.

Actualmente, la sistematicidad del pensar viene a coincidir con la configuración del método, con la actividad de relacionar ese método con la realidad; por ello, es tan necesario ocuparnos del aspecto metafilosófico, buscando comprender conscientemente la determinación de la filosofía en relación consigo misma y para con nosotros. En tal sentido, y para aportar un elemento que nos permita enriquecer nuestra praxis filosófica, a partir de las pautas hegelianas, nos gustaría concluir este trabajo esbozando una orientación en torno al método de y para la filosofía, a través del concepto de reiteración de lo lógico. Con reiteración nos referimos al gesto teórico con el cual se mantiene la tensión entre las partes del sistema y, al mismo tiempo, se ratifica la relación de estas –más *discordia concors* que *concordia discors*–, destacando especialmente el carácter performativo de ese gesto. En nuestra opinión, “reiteración” viene a ser más apropiado que “repetición”, ya

que esta parece siempre partir de un mismo punto, como una pulsión constante, “pulsión de muerte” (cf. Žižek 544), que se enfrenta de modo un poco inconsciente (en el sentido de *Bewußtlos*) a aquello que ya está constituido; al contrario, “reiteración” es el gesto mediador, que retoma la interacción constante e impide que la relación se desmorone. La reiteración trabaja en los pliegues, en las fisuras, de lo constituido y, a partir del carácter negativo de ellas y con el uso especulativo de la reflexión, potencia nuevas relaciones y “construye el destino de la nueva filosofía” (Bubner 49). Pero atención, la filosofía busca la determinación para sí pero no intenta inventar un mundo: “el significado del discurso hegeliano es simplemente este: la filosofía no puede decir abstractamente cómo debe ser el mundo, porque este ya es” (Bodei 59).

Mientras la repetición buscaría un origen alternativo, aprovechando las cesuras para retroceder, la reiteración sabe que tiene rendir cuentas al mundo: atravesar el contenido de lo real sin perder la visión de conjunto, haciéndose cargo de la contradicción, de la negatividad y de un inicio que es nuevo y ya presente a la vez, he ahí la tarea de la filosofía. Pero tener visión de conjunto o pensar la totalidad no significa rechazar lo múltiple, lo nuevo, lo diverso. Es cierto que, en Hegel, el proceso dialéctico que encadena las varias figuras de la lógica tiene una clara progresión, en la que además los momentos posteriores incluyen y engloban a los anteriores, pero esto no significa que una vez logrado el resultado, este sea definitivo y se mantenga estático. En primer lugar, porque el concepto no deja de ser un resultado parcial, así como también la idea, al final de la *Ciencia de la lógica*, como anotamos, se expide y se entrega a lo que permanecía fuera de lo Lógico. Pero es que incluso en la *Enciclopedia*, cuando Hegel nos habla del círculo de círculos, no está haciendo otra cosa que introducir la imposibilidad de cerrar el sistema a través de la tensión que se establece entre las partes del mismo gracias a la alteridad persistente. Esa retroalimentación entre las estructuras de sistema y el contenido exige una reiteración por parte de aquellas frente al contenido nuevo, pero no es simplemente una *segunda vuelta* del mismo gesto teórico sobre un contenido distinto, sino que la estructura misma se modifica en función del contenido, por lo que la reiteración pone en juego una vez más tanto a la forma como al contenido.

Esto pone además una cuestión fundamental, a saber: si consideramos que el sustrato lógico es lo más propio del sistema, con su movimiento subterráneo, y que las estructuras lógicas se proyectan también sobre las figuras particulares de las otras partes de la filosofía, habría que preguntarse si, mutando los contenidos (actualizándolos, por ejemplo, a nuestros días, o cambiando el contexto socio-político y geográfico), también habría que transformar las estructuras lógicas subyacentes, ya que, de lo contrario, podríamos incurrir en una

simple aplicación de lo lógico a lo demás, de forma unilateral, que es lo que intentamos evitar mayormente. Pero tampoco podemos contestar simplemente que sí, que, al igual que las categorías de la filosofía de la historia o de la naturaleza, por poner un ejemplo, han mutado, también han de mutar las de la lógica, porque ello nos llevaría a declarar meridianamente que el valor de la filosofía de Hegel es inservible, además de conducirnos a un relativismo de escasa utilidad para cualquier propuesta filosófica.

En tal sentido, hemos de tomar una decisión que tiene que ver con la dimensión metafilosófica del método, una decisión en torno a lo que nos puede ayudar a forjar nuestra praxis filosófica y lo que contribuye de forma menos relevante. En este punto tan crucial, podemos proponer un enfoque que una la potencia teórica con su dimensión histórica, algo que no es extraño al propio Hegel, en el que la relación entre filosofía e historia de la filosofía no es para nada extrínseca (cf. Drüe *et al.* 487-501). Se trata de comprender a través de la evolución de las formas filosóficas, de la constatación de su vigencia o de obsolescencia y de su rigor con respecto a los nuevos desafíos epistémicos, lo que puede contribuir en la reformulación de las propuestas filosóficas. Por ello, decidirnos por la centralidad de lo lógico en Hegel y, a partir de él, significa asumir la fuerza de la contradicción que inhiere a todo acto del pensar y trazar su evolución a través de la historia, que es a la vez historia fáctica así como historia de los conceptos.

Ciertamente, las formas lógicas no son eternas y absolutas, pero sí que son flexibles, moldeables, más de lo que en un primer momento podría parecer; de hecho, a causa de ese doble registro que hemos constatado entre figuras lógicas determinadas y lo lógico como ligazón y movimiento de las estructuras, se da una autodeterminación reflexiva, en ese juego dialéctico de negatividad y totalidad y de su constante reiteración, por el que finalmente lo lógico, gracias a su movimiento, se enriquece y expresa de la mejor manera los contenidos determinados. Así, cuando pensamos en cómo servirnos de la filosofía de Hegel, y en particular de la Lógica, en sus diferentes andaduras, estamos ante todo planteándonos un análisis de sus mecanismos, cuestionando hasta los puntos más estructurales y, por tanto, reiteradamente, ejerciendo una crítica, no solamente a Hegel, sino también a nosotros mismos a la hora de articular nuestra praxis filosófica:

[L]a lógica es, bajo este aspecto, la teoría de la praxis. Esto es, el pensamiento puro no es un refugio tanto cómodo como plácido, hecho para escapar de las angustias de la vida cotidiana, sino que constituye más bien el corazón mismo de aquella. (Duque 2012 85-86)

Al fin y al cabo, pensar la transversalidad de los elementos lógicos, con y a partir de Hegel, significa afirmar la continuidad de ciertos problemas filosóficos que se mantienen a pesar de la evolución del contexto y que han de ser retomados una y otra vez.

En suma, nos encontramos en el centro del entramado entre realidad y pensamiento, movidos por ese constante obrar de la reflexión; de este modo, surge la exigencia de marcar la medida, de establecer las pautas, de orientarnos en la complejidad para establecer un horizonte de sentido más allá de la mera contingencia, a saber, trazando el camino para ir más allá, *μῆθοδος*, como nos recuerdan, antes que Hegel, los griegos.

Bibliografía

- Arndt, A. *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Meiner, 1994.
- Bodei R. *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: Il Mulino, 1975.
- Bonito Oliva, R. *Labirinti e costellazioni*. Milano: Mimesis, 2008.
- Bubner, R. *Zu Sache der Dialektik*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1980.
- Chiereghin, F. *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*. Roma: Carocci, 2016.
- Drüe, H., Gethmann-Siefert, A., Hackenesch C., Jaeschke, W., Neuser W., Schnädelbach, H. *Hegels' Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2000.
- Duque F. "La logique de la liberté, c'est la liberté du logique." Eds. Kervégan Jean-François and Mabile Bernard. *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?* Paris: CNRS éditions, 2012. 81-92.
- Duque F. *Remnants of Hegel*. New York: Suny Press, 2018.
- Düsing K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Bouvier, 1976.
- Giuspoli, P. "Concepto y realidad en Hegel." Ed. Maragat Edgar. *La Lógica de Hegel*. Valencia: Pre-textos, 2017. 37-56.
- Hackenesch, C. *Die Logik der Andersheit: eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Frankfurt/M: Athenäum, 1987.
- Hegel, G.W.F. "Jenaer kritische Schriften." *Gesammelte Werke*, Band 4, hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- Hegel, G.W.F. "Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)." *Gesammelte Werke*, Band 11, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- Hegel, G.W.F. "Phänomenologie des Geistes." *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

- Hegel, G.W.F. "Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)." *Gesammelte Werke*, Band 12, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1981.
- Hegel, G.W.F. *Escrito sobre la diferencia*. Ed. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza editorial, 1989.
- Hegel, G.W.F. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)." *Gesammelte Werke*, Band 20, von Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Vol. 1. Ed. Felix Duque. Madrid: Abada, 2011.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Vol. 2. Ed. Felix Duque. Madrid: Abada, 2015.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*. Ed. Ramón Valls Plana. Madrid: Abada, 2017.
- Höfle, V. *Hegels System: Systementwicklung und Logik*. Hamburg: Meiner, 1988.
- Hyppolite, J. *Logique et existence*. Paris: Puf, 1991.
- Illetterati, L. "The Thought of Logic." *System und Logik bei Hegel*. Hrsg. Fonnesu Luca, Lucia Ziglioli. Hildesheim: Olms, 2016. 105-129.
- Jarczyk, G. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980.
- Malabou, C. *El porvenir de Hegel*. Lanús: Palinodia, 2013.
- Nuzzo, A. Das Problem eines »Vorbegriffs« in Hegels spekulativer Logik. *Der »Vorbegriff« zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*. Hrsg. Alfred Denker, Annette Sell, Holger Zaborowski. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010. 84-113.
- Puntel, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur*. Bonn: Bouvier, 1973.
- Valls Plana, R. *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada, 2018.
- Zimmerli, W. C. *Die Frage nach der Philosophie: Interpretationen zu Hegels »Differenzschrift«*. Bonn: Bouvier, 1974.
- Žižek, S. *Menos que nada*. Trad. Antonio Antón Fernández. Madrid: Akal, 2015.