



**EL MUNDO DE LA
LÓGICA Y LA LÓGICA
DEL MUNDO: *LOGOS*,
NATURALEZA Y
ESPÍRITU EN HEGEL**

Eduardo Álvarez González

EL MUNDO DE LA LÓGICA Y LA LÓGICA DEL MUNDO: LOGOS, NATURALEZA Y ESPÍRITU EN HEGEL

Resumen: Se trata de determinar el sentido que presta Hegel a la racionalidad, sustentada según él en el concepto especulativo, para entender a partir de ahí el sentido de las llamadas “ciencias filosóficas”, tal como éstas se presentan en el Sistema de la Ciencia expuesto en la *Enciclopedia*. Y, en consecuencia, se trata también de ver el modo en que “la lógica del mundo” se sostiene en la lógica del concepto. Ello explica a su vez el modo en que deben entenderse los tres silogismos finales de la *Enciclopedia*.

Palabras clave: *Logos*, naturaleza, espíritu, concepto especulativo, ciencia filosófica.

THE WORLD OF LOGIC AND LOGIC OF THE WORLD: LOGOS, NATURE AND SPIRIT IN HEGEL

Abstract: This article tries to examine the hegelian sense of rationality, which fundament is the speculative concept. This allows the intellection of what “philosophical sciences” means in the System of Science exposed in the *Encyclopedia*. Consequently this text tries to understand also the way how the three final syllogisms of *Encyclopedia* must be explained.

Keywords: *Logos*, nature, spirit, speculative concept, philosophical science.

Fecha de recepción: abril 18 de 2013

Fecha de aceptación: junio 3 de 2013

Eduardo Álvarez González: español. Profesor Titular de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid y Doctor por esa misma universidad.

Correo electrónico: eduardo.alvarez@uam.es

EL MUNDO DE LA LÓGICA Y LA LÓGICA DEL MUNDO: LOGOS, NATURALEZA Y ESPÍRITU EN HEGEL

A la memoria de Alfredo Deaño

EL SIGNIFICADO DE LA LÓGICA COMO CIENCIA ESPECULATIVA

Antes de ocuparnos de la razón —objeto tradicional de la lógica— y del lugar que esta ocupa, en tanto *logos*, en relación con el mundo natural y espiritual, conviene detenerse brevemente en la comprensión hegeliana de la lógica como ciencia de la especulación racional, y en el lugar asignado a esta disciplina en el conjunto del sistema del saber. De este modo, resultará un cuadro más completo de la concepción hegeliana acerca del sentido y la naturaleza de la lógica.

Como es sabido, Hegel presenta la lógica como aquella ciencia que define el contenido de la racionalidad y en la que el pensamiento toma conciencia de sí mismo, de su significado y de su valor. En ese sentido, la lógica hegeliana aspira a ser el discurso de la razón incondicionada, cuyo desarrollo determina las formas absolutas de la cientificidad. Las formas lógicas constituyen, por lo tanto, la conciencia de todas las demás formas científicas. Y todos los conceptos empíricos en general son comprendidos como aplicaciones en diversos campos del concepto especulativo como tal (*Begriff*), cuya exposición es precisamente el objeto de la *Ciencia de la lógica*.

Pero el sistema de la ciencia presentado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* no se agota en la lógica, sino que se extiende, además, a la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Conforman una “enciclopedia”, que no es un simple conglomerado de ciencias particulares, tomadas de manera contingente y empírica, y donde cada una a su vez pudiera entenderse como una mera colección de datos. Por el contrario, y de acuerdo con su sentido etimológico, la *Enciclopedia* de Hegel es un sistema donde cada ciencia constituye una totalidad y donde el todo o sistema filosófico en su conjunto puede entenderse a su vez como ciencia. Por lo tanto, ni es un conglomerado en el sentido criticado antes,

ni incluye disciplinas fundadas en el capricho (como la heráldica, por ejemplo), sino tan solo aquellas que tienen un fundamento racional (Hegel, 1986, *Werke* 8, § 16, nota, p. 61), lo cual para Hegel significa que se fundan en el concepto especulativo. Así pues, son “ciencias filosóficas” las disciplinas científicas que, basadas en el conocimiento conceptual, contienen también un aspecto positivo y empírico. Pero solo su parte constitutiva pertenece a la filosofía, mientras que su contenido positivo les es propio a cada una de ellas: “La ciencia del derecho, por ejemplo, [...] exige últimas decisiones precisas que caen fuera del *ser determinado en-y-para-sí del concepto* y, por ello, dejan un margen para la determinación, margen que, de acuerdo con una u otra razón, puede tomarse de un modo u otro, y que no es susceptible de ninguna última determinación segura” (Hegel, 1986, *Werke* 8, § 16, nota, p. 61)*.

Esta y otras son ciencias positivas —añade Hegel, pensando en la física o en la historia—, porque no contienen su propio fundamento y porque sus fenómenos se encuentran dentro de la contingencia y del campo del arbitrio. Pero —continúa— a estas ciencias positivas subyace siempre el concepto como su fundamento universal, razón por la cual forman parte de la *Enciclopedia* (62).

Por otra parte, Hegel les niega valor filosófico a aquellas ciencias que no se sustentan en el concepto especulativo, como ocurre, por ejemplo, con las matemáticas o la lógica formal. A este respecto, es interesante la crítica de la matemática, sobre la que Hegel vuelve en diversos textos. Esta crítica no deja ninguna duda acerca de la valoración hegeliana de tal ciencia, juicio que desde luego rompe radicalmente con la tradición que proviene del siglo XVII, que veía en la matemática el arquetipo de todo pensamiento científico. Para Hegel, por el contrario, esta disciplina tiene un valor científico reducido al ámbito en que ese modo de pensar se ejerce: el de la abstracción numérica y espacial. Se trata, por lo tanto, de un pensamiento que, de manera externa al movimiento de lo real-efectivo, construye un procedimiento artificioso que congela en abstracciones el devenir de lo real. Por eso escribe Hegel refiriéndose al concepto: “Para captar esa íntima totalidad es, por lo tanto, completamente inapropiado el querer aplicar relaciones numéricas y espaciales, donde todas las determinaciones caen una fuera de la otra; por el contrario, son el último y el peor medio que se podría utilizar” (Hegel, 1986, *Werke* 6, p. 295).

A esto añade Hegel que la palabra constituye, sin duda, un medio mejor. El cálculo numérico adolece de una ineptitud básica para captar esa totalidad dialéctica que comprende el pensamiento conceptual, pues dicho cálculo es un operar mecánico que pueden realizar las máquinas (Hegel, 1986, *Werke* 5, p. 249). No por casualidad es en la época del mecanicismo cuando encontramos

* Tanto esta traducción como todas las demás de textos hegelianos son del autor de este artículo.

esa hegemonía del ideal matemático. Sin embargo, para Hegel, el modelo lógico-matemático no define la medida de lo científico. Ni siquiera incluye a la matemática entre las llamadas “ciencias filosóficas”, precisamente porque se trata de un pensamiento aconceptual: “En el conocimiento matemático la intelección es una actividad exterior a la cosa, de donde se sigue que con ello se altera la cosa verdadera” (Hegel, 1986, *Werke* 3, p. 43).

Por consiguiente, y en la medida en que la filosofía tiene que decir “lo que verdaderamente es”, no puede dejarse deslumbrar por un pensamiento que, aparte de no ofrecer justificación de sí mismo, no es fiel al movimiento de la realidad, ni es capaz de acoger su proteica complejidad.

Así pues, las llamadas “ciencias filosóficas” suponen la lógica especulativa, a partir de la cual todas ellas desarrollan un capítulo del estudio científico del mundo natural o del mundo espiritual. En relación con estas, la lógica es la única ciencia que contiene su propio fundamento: el concepto especulativo. La lógica especulativa es una investigación que tiene por objeto aquello mismo que constituye su método: es la auténtica “filosofía primera”, la ciencia que estudia el movimiento puro del concepto, antes de su aplicación a la física o al derecho. La lógica determina el “elemento” de la racionalidad, que es el concepto, y constituye por lo tanto el sistema de las determinaciones puras del pensamiento. Se trata de una tarea que, de manera limitada, ya trató de llevar a cabo Kant con la lógica trascendental, solo que, a diferencia de esta, en la lógica hegeliana las formas puras son determinantes de su contenido y no resultan exteriores a él. Por su parte, toda ciencia positiva que tenga un comienzo racional se funda allí, aunque luego desarrolle contenidos exclusivamente positivos, donde solo cuenta lo empírico: “El interés de las restantes ciencias es sólo entonces conocer las formas lógicas en las figuras de la naturaleza y del espíritu” (Hegel, 1986, *Werke* 8, § 24, Zusatz 2, p. 84).

De forma más general, se puede decir que todos los conceptos —y, por lo tanto, todas las cosas— son una aplicación del concepto especulativo en un ámbito dado. Hegel está diciendo literalmente que la verdad de fenómenos como el movimiento, la luz o el Estado, pese a su diversidad, se sustenta en la existencia de la verdad en abstracto, que representa el concepto. Eugene J. Fleischmann recuerda los precedentes de esta doctrina cuando escribe que ya Platón afirmó que la verdad consiste en el diálogo del *logos* consigo mismo; que Aristóteles, por su parte, mostró que la verdad finalmente es la *nóesis nóeseos*, o sea, el pensamiento que se piensa a sí mismo; y que Kant tuvo como la más elevada condición de la verdad a las determinaciones objetivas del sujeto trascendental. Pues bien —añade—, esta serie es culminada por Hegel, para quien las categorías de la lógica contienen de modo abstracto todo lo que en la realidad pretende ser verdad o tener validez objetiva. Pero la lógica no es aún toda la realidad, sino solo la verdad de la misma (Fleischmann, 1964, p. 54). La filosofía se propone entonces

el conocimiento de lo real en su verdad: “hay que ver como el fin más elevado de la ciencia [...] [es] hacer surgir la reconciliación de la razón autoconsciente con la razón *ente*, es decir, con la realidad efectiva” (Hegel, 1986, *Werke* 8, § 6, p. 47).

La lógica y el mundo: el tránsito de la idea lógica a la naturaleza

Como dice Ernst Bloch, la lógica de Hegel no es algo de carácter *a posteriori* abstraído de la existencia sensible, lo cual haría de las categorías *universalia post rem*, según la terminología de los escolásticos nominalistas, o sea, conceptos generales que surgen después de las cosas individuales. Por el contrario, Hegel, como apriorista que es, enseña sus categorías como un *prius* lógico del universo y, por tanto, como *universalia ante rem*: el concepto hegeliano surge ya por sí mismo, como el plan del universo que es, a base de determinaciones especulativas puras. La lógica nos ofrece la verdad *ante rem* y, por tanto, desnuda de todo ropaje cósmico-material. Resuena aquí —continúa Bloch— el *logos* cristiano y el neoplatónico (Bloch, 1982, pp. 152-153).

Esto no impide, por otra parte, que la exposición de dichas categorías en la *Ciencia de la lógica* solo sea posible tras el proceso de formación de la conciencia narrado en la *Fenomenología del espíritu*. Ni tampoco quiere decir, contra la interpretación superficial del “señor Krug” —este autor había expuesto en Jena, en el *Kritisches Journal der Philosophie*, una serie de argumentos superficiales que pretendían rebatir el idealismo especulativo de la época en nombre del entendimiento común. La réplica de Hegel, llena de ironía, aparece publicada en dicha revista, en 1802, con el título *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug*, escrito incluido en las obras de Hegel, 1986 *Werke* 2—, que se puedan deducir a partir de la idea pura todos los objetos actualmente existentes, por ejemplo, la pluma con la que el propio Krug está escribiendo. La filosofía —dice Hegel— tiene cosas más importantes que hacer que ocuparse de la pluma del señor Krug, y, en todo caso, la filosofía natural tiene por misión —en opinión de Hegel— deducir universales, o sea, conceptos determinados, y no hechos o cosas particulares (Hegel, 1986, *Werke* 2, pp. 196 y ss.).

Pero en Hegel es indudable que el despliegue de la realidad natural e histórica se apoya sobre la trama lógica del concepto especulativo, que sirve de guía para aquel despliegue. Así, refiriéndose al concepto como asunto de la lógica, escribe:

[...] aquí tampoco hay que considerar el concepto como acto del entendimiento autoconsciente, no hay que considerar el *entendimiento subjetivo*, sino el concepto en y para sí, que constituye también un *grado* tanto de la *naturaleza* como del *espíritu*. La vida o la naturaleza orgánica es el grado de la naturaleza en el que se presenta el concepto, pero como

concepto ciego, que no se capta a sí mismo, es decir, que no piensa. Como concepto que piensa corresponde sólo al espíritu. Pero su forma lógica es independiente tanto de aquella figura no espiritual del concepto como de ésta espiritual (Hegel, 1986, *Werke* 6, p. 257).

Sin embargo, este espinoso tema del tránsito de la idea lógica a la naturaleza plantea sin duda problemas irresolubles desde el plano estrictamente racional y por eso fue el blanco principal de las críticas de los primeros detractores de Hegel, como es el caso de Feuerbach, que veía en este panlogismo cómo la realidad material y sensible se esfumaba y diluía en evanescentes pensamientos, y lo interpretaba como la traducción especulativa de la noción cristiana de la creación: “La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, la realidad, es *puesta* por la idea, sólo es la expresión racional de la doctrina teológica, según la cual la naturaleza es creada por Dios” (Feuerbach, 1974, p. 81).

Sin embargo, en contra de esta interpretación, algún autor ha replicado que en Hegel no hay ninguna doctrina creacionista ni tampoco emanatista, y que estos reproches derivan de una mala comprensión que falsea el fondo del pensamiento hegeliano. Así, por ejemplo, Roger Garaudy sostiene que estas interpretaciones yerran y se fundan sobre un mismo postulado, que es contrario al espíritu y a la letra de toda la filosofía hegeliana, pues Hegel jamás concibe a Dios como una idea pura existente fuera de la creación y que engendraría el mundo, ya sea por un decreto arbitrario, o bien por una “emanación” necesaria, según la imagina el panteísmo, al que por cierto no ha cesado de combatir con saña (Garaudy, 1973, p. 328).

Desde otra perspectiva, Kroner ha tratado de obviar la cuestión con el argumento de que se trata, en realidad, de un falso problema, ya que en la concepción de Hegel la naturaleza puede surgir de la lógica por la sencilla razón de que ya estaba implícitamente presente en ella, pues tanto la una como la otra son parte del espíritu, cuya dialéctica está en la base, tanto de la lógica como de la naturaleza. Es decir: puesto que la lógica es filosofía del espíritu, esta está incompleta si se detiene en aquella, y necesita un opuesto en la naturaleza para devenir propiamente espíritu como tal en la síntesis de ambas (Kroner, 1961, pp. 298 y ss.).

Este argumento no parece, sin embargo, muy convincente como medio de explicar aquel difícil tránsito, y encierra más bien una petición de principio y un círculo vicioso, por más que tanto el *logos* como la naturaleza sean ambos momentos en el devenir del espíritu: no se arreglan las cosas con ponerles nombres, y no se ve cómo el concepto especulativo —y su máxima expresión, la idea—, después de haberse dado a sí mismo un contenido y una realidad estrictamente lógica, pueda configurar ulteriormente un mundo espacio-temporal. Más bien parece que este tránsito es —como ya se ha dicho— la traducción

especulativa del concepto cristiano de la creación, tesis que también ha sostenido Artola (Artola, 1972, pp. 102 y ss.), quien, por su parte, aunque se ha hecho eco en este punto de la vieja denuncia de Feuerbach, añade con razón que un análisis adecuado de este problema solo puede llevarse a cabo en el contexto de los tres silogismos finales de la *Enciclopedia*. Se trata —nos dice Artola— de un antiguo problema teológico transcrito en el idealismo hegeliano. Los teólogos cristianos explicaban la creación como un acto de libertad divina, evitando tanto el riesgo de reconocer la necesidad de la creación como también el capricho injustificado de Dios. Hegel dice que la idea absoluta debe pasar a la esfera de la pura inmediatez y que ella misma es el impulso a realizar ese tránsito. Pero ese impulso no busca conferir a la idea su propia realidad, puesto que ya la ha perfeccionado: es un impulso a manifestarse en la pura inmediatez. Esta es la traducción especulativa de la creación, ya que ella, en su sentido tradicional, significa una acción que, sin modificar realmente al creador, produce todo el ser de la criatura. También recuerda Artola que la causalidad en Hegel se mueve en el orden de la lógica de la esencia, esto es, de la manifestación esencial, no absoluta. Por el contrario, el tránsito de la idea a la naturaleza está al final de la lógica del concepto (o sea, al final de la lógica en su conjunto), y esto es así porque la lógica del concepto ha logrado suprimir la exterioridad, mientras que la causalidad implica exterioridad. No es este un detalle carente de importancia; por el contrario, nos permite entender mejor la intención de Hegel al caracterizar ese tránsito y, en definitiva, hace posible una mejor comprensión de la naturaleza del concepto y del lugar que su discurso —la lógica— ocupa en el conjunto del sistema hegeliano. En efecto, sigue Artola, la idea misma “se desprende de sí”, “se deja ir” (*entlässt sich*) libremente y el término de este “desprendimiento” es la exterioridad del espacio y del tiempo. El mismo Artola se apoya en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* para adelantar la hipótesis de que ese paso a la exterioridad física se explica por una especie de necesidad de que la idea no sea solamente absoluta verdad para el pensamiento, sino también manifestación a un sujeto que no solo es pensante, sino que comienza por una certeza inmediata y luego asciende al conocimiento mediato de la verdad. Es decir: la justificación última de este tránsito sería la existencia innegable del conocimiento finito, de nuestro conocimiento.

Esta interpretación nos parece acertada porque en definitiva pone de manifiesto algo que queremos resaltar: que en Hegel persiste siempre el impulso filosófico moderno que arranca con el papel central asignado a la conciencia, a pesar de su crítica del enfoque gnoseológico (de la “teoría del conocimiento”) y de su reivindicación del sentido especulativo que alienta en la metafísica de los antiguos griegos. Y ese impulso moderno se manifiesta en la exigencia —ya recogida en la *Fenomenología del espíritu*— de que lo absoluto se comprenda como autoconciencia, o sea, como espíritu, el cual, por su parte, no solo tiene un devenir histórico, sino que aparece a partir de la conciencia que emerge de la naturaleza. Por eso lo absoluto no puede ser apenas una verdad para el pensamiento especulativo, sino también una manifestación para un sujeto finito,

cuya miopía constitutiva le obliga a elevarse hacia la verdad trabajosamente a través de la dialéctica de la conciencia. Por esta razón, ya la *Fenomenología* de 1807 fue considerada por Hegel no solo como introducción al sistema del saber absoluto, sino también como parte constituyente del mismo. Y años después, en la *Enciclopedia*, añade a la *Lógica* una *Filosofía de la naturaleza* y una *Filosofía del espíritu*.

A pesar de todo esto, sin embargo, persisten otros problemas. Aparte de la dificultad —que parece insuperable— de explicar racionalmente el tránsito a la naturaleza, sigue sin quedar claro, sino más bien al contrario, que la naturaleza y el espíritu finito sean necesarios para que se constituya la lógica misma (no el libro escrito por Hegel, sino la lógica en cuanto sistema de la pura razón: el *logos* como tal), y, en tal caso, si la lógica es independiente, permanece sin aclarar la necesidad misma de ese “salto” a la inmediatez natural. Nos referimos a la necesidad *per se*, y no a la necesidad sentida por el filósofo de satisfacer el punto de vista de la modernidad. Este asunto solo se puede abordar desde el examen de los tres silogismos finales de la *Enciclopedia*.

En todo caso, creemos que ese tránsito a la naturaleza resulta forzado, pues, como dice Bloch, “no se ve fácilmente cómo en el reino solitario y silencioso de la lógica se produce, por sí mismo y de repente, un estado de cosas en el que caen piedras, los estómagos digieren y los hombres se matan unos a otros” (Bloch, 1982, p. 190). Para intercalar una mediación —continúa Bloch—, Hegel se ve obligado a emplear imágenes muy arbitrarias, como la del capricho del príncipe absolutista, a semejanza del cual el nacimiento de la naturaleza presenta un carácter despótico: “nos encontramos aquí con una mayestática ‘resolución’, con la ‘libertad absoluta de la idea’, con que se ‘despacha’ o decreta (*entlässt*) bruscamente su naturalización” (191). Pero la palabra “libertad”, empleada en este lugar, en el salto de la lógica a la filosofía de la naturaleza, no solo recuerda la libertad de los monarcas absolutos, sino que existe el precedente de Schelling, quien —recuerda a continuación Bloch— presenta ese “desgarrón” entre la idea lógica y la naturaleza, pero sin tratar de recubrirlo panlógicamente al modo de Hegel, sino poniendo de manifiesto la ruptura alógica que se encierra en el origen mismo de las cosas, lo cual acaso sea un argumento en contra de la pretensión de abordar la realidad desde el plano puramente racional.

Pero Hegel pretende que no existe ningún salto o ruptura alógica a la que se deba recurrir para explicar el origen mismo de las cosas, porque —según él— el *logos* no solo constituye la forma pura de la verdad, sino también la actividad racional que se despliega a sí misma, en cuanto verdad realizada, en la inmediatez de las determinaciones de la naturaleza y del espíritu:

[...] la lógica muestra la elevación de la *idea* hasta el grado a partir del cual deviene la creadora de la naturaleza y traspasa a la forma de una *inmediatez concreta*, cuyo concepto, sin embargo, quiebra de nuevo también esta figura para llegar a sí mismo en cuanto *espíritu concreto*. Frente a estas ciencias concretas, que, no obstante, tienen y conservan lo lógico o el concepto como interno configurador, [...] la lógica misma es, en efecto, la ciencia *formal*; pero es la ciencia de la *forma absoluta*, que en sí es totalidad y que contiene la *idea pura de la verdad misma*. Esta forma tiene en ella misma su contenido o realidad (Hegel, 1986, *Werke* 6, p. 265).

SENTIDO DE LOS TRES SILOGISMOS FINALES DE LA ENCICLOPEDIA

El tránsito a la naturaleza y, más genéricamente, la problemática referente al lugar que ocupa la lógica en el sistema del saber filosófico, es un asunto que no puede elucidarse sin atender a las consideraciones que constituyen los tres párrafos finales de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

De entrada hay que recordar que a la realidad absoluta la denomina Hegel “*idea*”. Con ello retoma la noción kantiana de lo incondicionado para la razón, aunque sin aceptar que tenga un valor meramente regulativo: lo incondicionado para la razón es también lo incondicionalmente real. Por eso, Hegel vuelve sus ojos a Platón y a su teoría de las ideas frente al subjetivismo moderno, el cual, sin embargo, sigue presente en un aspecto esencial, a saber, en la exigencia de que ese absoluto es también un saber de sí, la idea que se piensa a sí misma.

Los tres párrafos del final de la *Enciclopedia* (§§ 575-576-577) exponen la tríada de silogismos en que el sistema completo del saber filosófico encuentra su expresión condensada. Hegel hace una recapitulación de todo el recorrido anterior, pero la hace desde el punto de vista ya alcanzado de la filosofía en cuanto saber absoluto o Ciencia, en la cual ese saber se tiene a sí mismo como objeto: la forma absoluta del pensar es a la vez el contenido de lo real; la lógica es ontología. Pero además ese saber se formula ahora como “razón que se sabe a sí misma”, algo que ciertamente ya está presente en la lógica (en cuanto autoconciencia racional de todos los pensamientos puros), pero Hegel quiere enfatizar ahora ese sentido de reflexividad que caracteriza al espíritu —que es la autoconciencia absoluta—. Por lo tanto, en cuanto que para Hegel el proceso del saber es al mismo tiempo el proceso por el que la realidad se constituye como tal, se trata aquí igualmente de la autorrealización de lo absoluto como idea lógica, naturaleza y espíritu. La cuestión acerca de por qué Hegel no se detuvo en la primera parte de la *Enciclopedia* o *Ciencia de la lógica* —que ya de por sí comprende lo absoluto— y desarrolla además en la segunda y en la tercera parte una *Filosofía de la naturaleza* y luego una *Filosofía del espíritu*, ya ha sido discutida antes a propósito del tránsito de la idea lógica a la naturaleza. Pero ahora esa discusión ha

de complementarse con el análisis de los tres silogismos mencionados. Estos tres silogismos representan —como Hegel dirá al final— el proceso absoluto de la idea que se piensa a sí misma: es decir, representan la “Ciencia” o idea de la filosofía. Aunque propiamente, como veremos, toda su concepción se resume en el tercer y último silogismo, que incluye a los dos primeros como momentos suyos.

Para la comprensión de estos difíciles textos hay que tener en cuenta que en esta tríada de silogismos cada una de las partes del sistema asume sucesivamente el papel de término medio, el cual al mismo tiempo constituye el punto de vista desde el que se comprende la totalidad. Pero en esa sucesión de términos medios cada uno retiene la comprensión conseguida por el término medio del silogismo anterior, hasta alcanzar a ser finalmente la razón que se sabe a sí misma, que ya no entraña una visión unilateral de la totalidad, sino la comprensión absoluta de la misma.

Por otra parte, Hegel utiliza también aquí su conocido y problemático recurso de la circularidad, pues nos presenta los dos primeros silogismos como manifestaciones o apariciones (*Erscheinungen*) unilaterales de lo absoluto que, no obstante, es el resultado de ellas: lo que se presenta como fundamento es, al mismo tiempo, lo que debe demostrarse como resultado, y a la inversa. La razón —nos dice— es el resultado de sí misma, de cuya autocreación resulta al mismo tiempo el despliegue cósmico-universal de la realidad. En rigor, para Hegel la circularidad no es un método o recurso del que uno se pueda servir, sino una discutible metáfora que expresa no solo un proceso racional (en el cual no existen premisas inamovibles o primeros principios absolutos, de los que poder extraer los demás, sino que se trata de la propia actividad autofundante de la razón, cuyas determinaciones remiten las unas a las otras a través de la totalidad que conforman), sino a la vez el devenir de lo real que aquel proceso racional trata de pensar. Es en definitiva otra formulación de la concepción hegeliana acerca del significado positivo de la negatividad, de acuerdo con la cual todo es mediato e inmediato.

Estos tres silogismos finales con que concluye la *Enciclopedia* son precisamente la expresión más comprehensiva de esa circularidad, porque en esos párrafos 575-576-577 se expone resumidamente, a la manera de un gran razonamiento —con tres momentos, que son a su vez razonamientos—, la totalidad del proceso que constituye el sistema del saber y a la vez el despliegue de la realidad comprendida en su verdad. Pero ese punto se alcanza ya en el párrafo 574, que precede a estos últimos, en el cual se define lo absoluto como “la idea que se sabe a sí misma” y también como “la verdad que sabe”, es decir: lo absoluto ha sido comprendido como espíritu (con todo el significado y la riqueza de su concreta expresión inmediata en el mundo natural e histórico) al mismo tiempo que retiene (o “retorna”, según dice Hegel) el elemento universal lógico. Y ahora en estos tres últimos párrafos arroja una mirada olímpica sobre todo el recorrido

anterior, ya culminado, y vuelve sobre él exponiendo los “momentos” a través de los cuales lo absoluto aparece o se hace fenómeno (*erscheint*) para llegar a sí mismo (concluyéndose), vistos esos momentos como silogismos en los que el elemento dominante (el término medio) es, sucesivamente, la naturaleza, luego el espíritu y, finalmente, la idea lógica.

Hechas estas advertencias preliminares, pasemos a examinar uno tras otro los textos completos de estos tres párrafos finales de la *Enciclopedia*.

El primer silogismo final: Lo absoluto en cuanto naturaleza

El primero de los tres silogismos finales se inicia aludiendo al párrafo anterior (§ 574), en el cual se menciona lo absoluto o idea que se piensa, que ha retornado al elemento lógico del comienzo tras haberse comprendido como espiritual, cerrando así el círculo de la verdad absoluta. En este silogismo se hace referencia justamente al aparecer o “hacerse fenómeno” (*das Erscheinen*) de lo absoluto, pero en un movimiento dominado, en este primer momento, por la naturaleza (que se presenta por ello mismo como el término medio):

§ 575

Es este hacerse fenómeno [de la idea que se piensa] lo que ante todo fundamenta el desarrollo ulterior. El primer fenómeno constituye el *silogismo* que, como punto de partida, tiene a lo *lógico* como fundamento y a la *naturaleza* como término medio, el cual une [*zusammenschliesst*] al *espíritu* con lo lógico [concluye la idea lógica como espíritu]. Lo lógico deviene naturaleza y la naturaleza espíritu. La naturaleza, que se halla entre el espíritu y su esencia, no los separa desde luego como extremos en una abstracción finita, ni tampoco se separa de ellos convirtiéndose en algo independiente que una solamente como un otro a los otros; pues el silogismo está *en la idea*, y la naturaleza es determinada esencialmente sólo como punto de tránsito y momento negativo, y es *en sí* la idea. Pero la mediación del concepto tiene la forma exterior del *transitar*, y la ciencia la del curso de la necesidad, de manera que sólo en uno de los extremos es puesta la libertad del concepto como su unirse [concluirse] consigo mismo (Hegel, 1986, *Werke* 10, § 575, pp. 393-394)**.

** En la traducción de los tres silogismos finales hemos tomado también en consideración la versión de Ramón Valls Plana, cuyos datos se indican en el apartado de referencias bibliográficas.

Esquemáticamente expresado, este silogismo sigue el siguiente avance:

Idea lógica → *Naturaleza* → Espíritu
(término medio)

Así pues, el movimiento de este primer silogismo narra el proceso mediante el cual la idea deviene espíritu a través de la naturaleza, que Hegel concibe en otro lugar como la intuición de la idea, o la idea que intuye (*die anschauende Idee*) (Hegel, 1986, *Werke* 8, § 244, p. 393); es decir, la idea que se pierde inmediatamente en el objeto, sin retorno o reflexión en sí. O, como dice en otro lugar, la naturaleza es “la idea en la forma del ser-otro” (Hegel, 1986, *Werke* 9, § 247, p. 24). Tiene sentido hablar aquí de alienación, pues se trata de una exteriorización que no vuelve en sí. Por eso dice Hegel que la naturaleza es lo exterior, pero —añade— no solo lo exterior a la idea, sino lo que se determina en sí mismo como exterioridad. En la naturaleza, por consiguiente, no se hace patente la libertad constitutiva del concepto (el estar consigo mismo en el ser-otro); de ahí que apenas se nos muestre como necesidad y contingencia: “La naturaleza, por lo tanto, no muestra en su ser-ahí ninguna libertad, sino *necesidad y contingencia*” (Hegel, 1986, *Werke* 9, § 248, p. 27).

En cuanto término medio, su pretensión de totalidad se realiza imperfectamente, porque su mediación tiene la forma extrínseca del tránsito, que corresponde a lo que Hegel llama “silogismo cualitativo”. No obstante, pese a la exterioridad del medio respecto a los extremos, estos no llegan a ser independientes, ya que, como indica Hegel, todo el silogismo está en la idea y tiene lo lógico como fundamento.

La unidad final que representa el espíritu significa la identidad del concepto consigo mismo tras su enajenación en la naturaleza, y entraña, por lo tanto, la libertad, que, como comenta Hegel, solo es puesta en este extremo del silogismo.

Considerado como movimiento del saber, este silogismo representa, como dice M. Clark, el punto de vista de la ciencia natural y del pensamiento empírico, pero también el de una metafísica dogmática (Clark, 1971, p. 201). De hecho, puede establecerse una correspondencia entre estos tres silogismos y las tres esferas del ser, la esencia y el concepto, tal y como se desarrollan en la *Ciencia de la lógica*. En este primer silogismo, concretamente, la filosofía se manifiesta como ciencia natural. Se trata del saber absoluto como saber de lo otro o naturaleza, donde por tanto el retorno de la idea en sí misma se supone pero no aparece explícitamente, pues solo se presenta como un transitar (*gehen in Anderes*).

El segundo silogismo final: Lo absoluto en cuanto espíritu

§ 576

Este fenómeno está superado en el *segundo silogismo* en la medida en que éste ya es el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, *presupone* la naturaleza y une a ésta con lo *lógico* [concluye la naturaleza como lo lógico]. Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la idea. La ciencia aparece como un *conocer* subjetivo, cuyo fin es la libertad, y él mismo es el camino para que ella se produzca (Hegel, 1986, *Werke* 10, § 576, p. 394).

El esquema que corresponde a este silogismo es:

Naturaleza → *Espíritu* → Idea lógica
(término medio)

Este segundo silogismo representa la segunda manifestación de lo absoluto, y supera a la anterior por cuanto que aquí el proceso está dominado por el espíritu (término medio), que fue la conclusión alcanzada en el silogismo anterior. Por consiguiente, se trata ahora de la reflexión espiritual en la idea, cuyo movimiento es un silogismo de reflexión. Es decir, se trata de la comprensión del devenir absoluto como espíritu, o sea, como subjetividad, frente a la objetividad de la naturaleza. Si, como dice Artola, el primer silogismo era un proceso (en la idea) entre extremos que “se convertían” en “lo otro”, este segundo silogismo expresa un proceso de interiorización del presupuesto hacia sus fundamentos, con lo que deja de ser un simple presupuesto (Artola, 1972, p. 423). Ya en la introducción a la *Filosofía del espíritu* se caracteriza esta reflexión del espíritu como un movimiento que es tanto la posición de la naturaleza como el presuponerla como independiente (Hegel, 1986, *Werke* 10, § 381, p. 17).

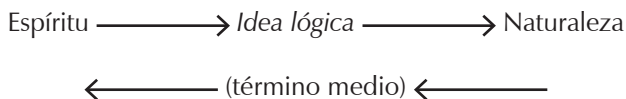
En cuanto concepción del saber, este silogismo expresa el punto de vista de la filosofía de la reflexión: la filosofía aparece como conocer del espíritu; lo absoluto es una actividad de conocimiento, pero ahora esta ya no se dirige hacia lo otro que se presupone (la naturaleza), como ocurre en la ciencia natural y también en la metafísica dogmática, sino que vuelve sobre sí misma en una reflexión subjetiva. Se trata del giro copernicano de Kant, que, presuponiendo el mundo dado a la sensibilidad, descubre su legalidad constitutiva en la propia actividad del sujeto que hace posible la objetividad. Por eso la conclusión de este silogismo es que el saber llega a saber de sí como idea lógica. Hegel dice que este proceso señala el camino de la libertad, pero —debe añadirse— no significa aún su realización, ya que ella está reservada al tercer silogismo.

El tercer silogismo final: Lo absoluto en tanto que absoluto o la idea de la filosofía

§ 577

El tercer silogismo es la idea de la filosofía, que tiene como *medio* a la *razón que se sabe a sí misma*, lo universal-absoluto, que se escinde en *espíritu* y *naturaleza*, y que convierte a aquél [al espíritu] en presupuesto, en cuanto proceso de la actividad *subjetiva* de la idea, y hace de ésta [la naturaleza] el extremo universal, como el proceso de la idea que es en *sí* objetivamente. El *dividirse* de la idea en ambos fenómenos (§§ 575/6) determina a éstos como *sus* (de la razón que se sabe a sí misma) manifestaciones. Y [el proceso] se unifica en ella, de manera que la naturaleza de la cosa, el concepto, es lo que avanza y se desarrolla, y este movimiento es al mismo tiempo la actividad del conocer, la idea eterna que en y para sí se activa, produce y goza eternamente como espíritu absoluto (Hegel, 1986, *Werke* 10, § 577, p. 394).

El esquema de este tercer silogismo es:



Este es propiamente el proceso absoluto de la idea que se piensa a sí misma, o sea, el de la realidad que se despliega en cuanto que se conoce. Como tal, supera la parcialidad de los dos silogismos anteriores, cuyos términos medios son ahora los extremos de este tercero, que tiene a su vez a la idea lógica como término medio. Por lo tanto, este último silogismo (silogismo de necesidad, de acuerdo con la división de la lógica) contiene a los dos anteriores como sus manifestaciones, pero supera su parcialidad integrándolos en un único proceso que nos ofrece una visión de toda la realidad desde el punto de vista del absoluto. Representa la división de la razón en el espíritu y la naturaleza: la razón en cuanto espíritu es la actividad del *logos* de saberse a sí mismo; la razón en cuanto naturaleza es la logicidad en su exterioridad objetiva y ciega. Tanto la realidad natural como la realidad espiritual subsisten ontológicamente en aquello que la realidad en absoluto es: la razón. Pero no se trata ya de la razón lógica que precede a la creación de la naturaleza y del espíritu finito, sino de aquella que vuelve sobre sí misma como espíritu después de haberse exteriorizado en la naturaleza: la razón que se sabe a sí misma.

Considerado como proceso del saber, se aprecia ahora retrospectivamente el sentido de los dos silogismos anteriores y su integración en este último. El primero de ellos contempla el saber absoluto como un saber de lo otro, retiene el elemento de la alteridad, y en ese sentido recupera la dialéctica de la lógica del ser (primera parte de la *Lógica*). El segundo silogismo pone de manifiesto que el saber no es

simplemente saber de lo otro, sino reflexión de la idea hacia sí misma, mostrando la alteridad antes presupuesta a partir de la propia mismidad y rehaciendo así la dialéctica de la esencia (segunda parte de la *Lógica*), que se adentra hacia una unidad profunda de la cual lo exterior se presenta como fenómeno que aparece. Por fin, el tercer silogismo nos presenta el saber absoluto en su total desarrollo circular, donde el saber de lo otro es a la vez saber de sí mismo, y a la inversa, de acuerdo con la estructura dialéctica de la lógica del concepto (última parte de la *Lógica*), comprendiendo así el conjunto del sistema como un desarrollo donde el todo es inmanente a cada una de sus partes, las cuales se entienden ahora como manifestaciones de aquél.

Desarrollando los tres esquemas anteriores, puede resumirse todo el proceso del siguiente modo:

- *Primer silogismo* (lo absoluto en tanto que naturaleza —dialéctica del ser—):
La idea es la *naturaleza*

La naturaleza es el espíritu

La idea es el espíritu

(Silogismo cualitativo)

La filosofía como ciencia natural: empirismo y dogmatismo

- *Segundo silogismo* (lo absoluto en tanto que espíritu —dialéctica de la esencia—):

El *espíritu* es la naturaleza

El espíritu es la idea

La idea es la naturaleza (presupuesta)

(Silogismo de reflexión)

La filosofía como conocer subjetivo que tiende a la libertad: Kant

- *Tercer silogismo* (lo absoluto en tanto que absoluto —dialéctica del concepto—):

El espíritu, en tanto que deviene naturaleza, es la *idea*

La naturaleza, en tanto que deviene espíritu, es la idea

La naturaleza es el espíritu, en cuanto que ambos son la manifestación de la idea (la sustancia como sujeto)

(Silogismo de la necesidad)

La idea de la filosofía: Hegel

Este tercer silogismo, por lo tanto, en la medida en que contiene y completa el movimiento circular de los dos anteriores, expresa la totalidad del sistema como un círculo de círculos. Se trata —nos dice Hegel— de la idea de la filosofía, que, en cuanto saber, significa un pensamiento cuyo sujeto, objeto y método son absolutos. Por eso indica Hegel que se trata de la realización de la libertad, ya que si bien es cierto que el saber absoluto se veía en los dos primeros silogismos con alguna dependencia extrínseca, en este tercero finalmente se muestra la autosuficiencia del saber. Con ello, al mismo tiempo, culmina ese proyecto del idealismo alemán, que Kant puso en marcha cuando señaló que solo la razón es libre, aunque luego nada más se tratara de la razón en su uso práctico. En efecto, según Hegel, solo la razón es libre, pero además ya no tiene sentido la distinción entre teoría y práctica —en efecto, esta distinción, aunque se recoge en la *Ciencia de la lógica* bajo la forma de la idea teórica y la idea práctica, queda superada e integrada en la idea absoluta—, pues ambas son a la postre idénticas a la actividad de la razón absoluta que se conoce a sí misma absolutamente.

De estos tres silogismos se deduce —como indica Artola— que la idea absoluta no solo es el contenido de la lógica, sino que la idea lógica es también el resultado de toda la filosofía. Es decir, que el proceso total de la filosofía es un retorno a la lógica, si bien no en la estricta forma de lógica, sino como lo espiritual (Artola, 1972, p. 107), o sea, como la razón que se sabe (*die sich wissende Vernunft*): “La ciencia ha retornado de este modo al comienzo, y lo lógico, por tanto, es su resultado, considerado como lo *espiritual*” (Hegel, 1986, *Werke* 10, § 574, p. 393).

ALGUNAS CONCLUSIONES CRÍTICAS

Para Hegel, por lo tanto, la razón tiene un poder ilimitado, o mejor, es el único poder, porque en última instancia solo ella es real. Su última palabra acerca de lo absoluto nos dice que no es otra cosa sino la realidad comprendida como la actividad lógica que se piensa a sí misma y que al hacerlo se realiza como naturaleza y como espíritu finito: el pensamiento del pensamiento, como señala la cita de Aristóteles que Hegel coloca significativamente al final de la *Enciclopedia*. En consecuencia, y pese a la protesta de Kroner, esta forma del racionalismo idealista no puede eludir la clásica calificación de panlogismo. Frente a la ya mencionada afirmación de Kroner, según la cual la lógica misma es ya filosofía del espíritu, lo cual de paso justifica, según él, el problemático tránsito a la naturaleza, hay que observar que la filosofía del espíritu, por su parte, no deja de ser lógica, sino el retorno a ella. Y por ello mismo permanece vigente la conocida objeción de Feuerbach, según la cual en el sistema hegeliano la realidad de la naturaleza parece evaporarse en el pensamiento: desde el comienzo, el ser-otro del pensamiento se sustituye por el pensamiento del ser-otro del pensamiento, en el que este está naturalmente seguro por anticipado

de poder integrar y diluir en la transparencia de lo lógico aquello que en principio parecía oponerse como opaco e irreductible. De allí proviene la ironía con que el pensamiento aborda la conciencia sensible en la Fenomenología (Feuerbach, 1974, p. 46). Pero ese poder de la razón también le corresponde al hombre, en cuanto es el ser pensante. En cierto sentido, por lo tanto, como ya dijera Platón, el hombre pertenece a lo divino. El sujeto lógico, lo absoluto, es un *anthropos* divinizado, pues mediante el concepto puede pensar el curso de la realidad, lo cual para Hegel equivale a decir que puede rehacer el discurso de su devenir, recrear el mundo. Ahora bien, esta tesis hegeliana se sostiene en lo que indicamos al principio: no es sólo que el pensamiento conceptual —y el hombre es el ser pensante capaz de elevarse al concepto— sea el sujeto lógico, sino que además la lógica es un *príus* del universo. Pero esto a su vez nos remite a un dato previo del hegelianismo: el pensamiento en su forma conceptual —la dialéctica especulativa— puede captar —o capturar— lo real y reducirlo a unidad lógica porque desde el comienzo mismo lo tuvo cautivo.

Adorno ha formulado esta crítica al preguntarse por qué Hegel empezó su lógica por el ser en vez de hacerlo por el ser-esto (*Dasein*). De tal modo, Hegel prejuzga toda la obra, que estaría en su conjunto, a partir de aquí, orientada a exponer el primado del sujeto en un sentido idealista (Adorno, 1974, pp. 139 y ss.). De acuerdo con Adorno, por lo tanto, la voluntad absolutizadora del concepto, que no deja ningún resto real sensible (óntico) fuera de su poder, de manera que toda diferencia, ente o facticidad se disuelven en la identidad del ser (y, en definitiva, en el concepto), se manifiesta ya del modo más rotundo en la elección del ser puro y abstracto, a partir del cual no será ya posible el mantenimiento de una realidad aconceptual y metalógica. La elección está hecha y, con ella, la adopción del criterio que concibe la totalidad ante todo como sujeto. El esfuerzo posterior por definir el espíritu como el ser que solo existe en su enajenación no logra suprimir la impresión de que en última instancia toda realidad se reduce a pensamiento y de que —como señala Marx— la reconciliación que sigue a aquella enajenación se produce en el pensamiento. La filosofía, sin embargo, “está obligada a darse contenidos reales. Siempre que fue dueña de sí aceptó el reto de lo históricamente existente como su objeto” (141).

Es curioso, sin embargo, que pueda dirigirse este reproche al filósofo que nunca dejó de insistir en la necesidad de que la filosofía no debe hacer otra cosa sino dar cuenta íntegramente de lo real. Pero la cuestión estriba precisamente en lo que haya de entender por realidad. Hegel pensó que la medida de lo real es lo racional, de tal manera que por principio aquello que se presenta irreductible a la razón ha de entenderse como efímero, inconsistente, o, en cualquier caso, de una realidad solo aparente. Y aquí tiene sentido la crítica de Adorno, en cuanto que la filosofía no puede renunciar a pensar y aceptar como real incluso aquello que aparece como lo diferente, nuevo e irreductible en su integridad a la unidad del pensamiento. No puede ser la razón que se sabe a sí misma intemporalmente,

sino, en términos kantianos, una tarea de imposible conclusión, cuya forma, por consiguiente, no es la del silogismo. La lógica no puede ser el guión cuya representación es el universo, porque el pensamiento no es un poder infinito de cuya unidad primigenia pueda crearse la diversidad por autoproducción. La alteridad de la naturaleza y del espíritu no se puede reducir a la mismidad del *logos*.

El conocimiento humano está siempre constreñido a la finitud que caracteriza a la experiencia y la circunscribe a un tiempo y a un enfoque determinados. Pese a la insistencia hegeliana en la radical transparencia última y ya dada del ser, a los ojos del hombre este siempre retiene un fondo de opacidad: el hombre solo puede vivir como Antígona o como Creonte, sin poder elevarse nunca más allá de su constitutiva limitación hasta el conocimiento absoluto representado por Sófocles. Sin embargo, Hegel afirmó que la verdad relativa que aquellos representan se subordina a la verdad que pertenece a Sófocles, la cual está dada desde siempre en el discurso que opone a los contendientes, aunque por cierto siempre añadió que estos disponen también de la posibilidad de elevarse hasta aquella. Pero no está claro que puedan hacerlo por sí mismos, sin la guía de algo que de algún modo les sustenta y precede: se trata de una versión secularizada del tema teológico de la condescendencia divina, que —a diferencia de lo que ocurre en el caso del esfuerzo que realiza el primer esclavo que se libera de la caverna platónica— ha de acompañar al esfuerzo del hombre finito por elevarse hasta el saber absoluto. Ahora bien, de este modo se pone de manifiesto lo que resulta más inaceptable de Hegel: la pretensión de que hay un sentido último del discurso (conocido por Sófocles) que precede de algún modo la diferencia que —sustentada ocultamente y guiada por aquel sentido— opone a Creonte y Antígona. Estos solo se reconcilian en la mente de Sófocles, que preexiste, pero nunca como tales personajes. Frente a Hegel, hemos de decir que no hay una lógica intemporal del mundo ni en la mente de un Dios que se encarna, ni tampoco en la de un *anthropos* divinizado, ni en ningún otro sitio, y que la racionalidad se elabora en la dialéctica con la experiencia; que la razón no se revela, sino que a lo sumo —y el conocimiento científico es una muestra de ello— se realiza de modo limitado; que la totalidad, como categoría racional que el pensamiento dialéctico ha destacado, debe entenderse como una unidad que se construye siempre, de modo limitado e inestable, a partir de una dualidad anterior; que, en fin, el progreso racional, si ha de ser, solo puede concebirse como la permanente invención de Sófocles por parte de Antígona y de Creonte, y siempre a partir de la situación en que éstos se hallan. La ciencia es, por lo tanto, una actividad abierta, cuya mejor metáfora no es el círculo (la metáfora preferida por Hegel).

Y, sin embargo, esta crítica siempre encontrará una réplica posible desde el lado de Hegel, pues lo perdurable de su pensamiento consiste precisamente en el ejercicio de la razón que se justifica y reivindica en su propia entrega, a través de su actividad, en ella y desde ella; en el poder de trascenderse en cuanto se hace

capaz de reconocerse de nuevo en aquello que parecía estar definitivamente más allá de su alcance, en la pretensión de entender la vida como el propio esfuerzo que ésta hace por dar cuenta permanentemente de sí misma Φ

REFERENCIAS

Adorno, T. W. (1974). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Artola, J. M. (1972). *Hegel. La filosofía como retorno*. Madrid: G. Del Toro.

Bloch, E. (1982). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Clark, M. (1971). *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Feuerbach, L. (1974). "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía" (1842). *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.

Fleischmann, E. J. (1964). "Objektive und subjektive Logik bei Hegel". *Hegel-Studien, Beiheft n.º 1*, Bonn: Bouvier.

Garaudy, R. (1973). *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Hegel, G. W. F. (1986). *Werke. In zwanzig Bänden* (1.^a edición de los discípulos). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Universidad.

Kroner, R. (1961). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr.